

# 金 光 教 學

金光教教學研究所紀要

43

2 0 0 3

金 光 教 教 學 研 究 所



# 金光教学

— 金光教教学研究紀要 —

2003

No. 43

戦下の生活と信心

— 銃後生活体験談・実践談をもとにして —

……大林 浩治…… 1

引揚教師の「布教」への問い、その意味

……児山 真生…… 66

---

第41回教学研究会記念講演記録

聖典解釈と現代

— 教学の意義、役割をめぐる —

……西田 真因…… 103

---

平成14年度研究論文概要…………… 154

紀要掲載論文検討会記録要旨…………… 161

彙報—平成14. 4. 1～平成15. 3. 31—…………… 164

(第42号正誤表 p 178)



# 戦下の生活と信心

— 銃後生活体験談・実践談をもとにして —

大 林 浩 治

## はじめに

1 本稿が取り上げようとするのは、信心が戦争そのものに意味を与え、また戦争から意味を得ていた関係にある、信心の営みの生活事実である。そこには、以下のような狙いがある。すなわち、戦下の激動期にあって人はどのよう<sup>1</sup>に生き、そこに信心の営みはどのように関わっているか。これら、信心を営むことの内在的な理解の上にたつて、なお、そこに孕まれる問題を自己批判的に見、それを本教の歴史的な教訓として、いまにどう受けとめていくことができるかである。一般的に、信奉する者にとって信心は、自身が生きることと不可分に結びついていると言<sup>1</sup>うことは可能であろう。しかし、戦争といった事態にあつては、そこにどのような問題が刻印されると言<sup>1</sup>えらうか。それは、信心を営む当事者にとって、言うところの「戦争責任」といった、政治的・道義的立場にあ<sup>1</sup>ずけた問題である前に、信心を営む、身の処し方に孕み込む問題諸相としてどう見ているのか、という問題でな<sup>1</sup>ければならないだろう。

戦争には、「大東亜共栄」など、戦いの意義や理念が結びついてきたが、しかし、人々はその理念との関わりでのみ生命の生滅の問題を考えさせられていたのではない。人々は人間が想定する戦いの理念、理想をはるかにこえた事態として、否応なくそれぞれの生活の場で、生命の危うさの現実としての戦争を受けとめねばならなかったのである。その實際が、人間が危惧し恐怖する戦争の本質であり、その恐怖は敵—人間の殲滅を要求さえしていたのである。戦下にあつて、人々は戦争理念、大義名分へと生きていくことや生活の意味を還元していくが、しかし一方では、戦争目的や理念などで受けとめきれない不安や恐怖を個々の内面で全体化している。戦下の生活の場は、それが直下に体験されゆく場であるほかなかった。戦争の問題地平をこのように確認するならば、その戦争を全面的に介しての信心の取り組み、営みは、いかなる問題を抱えているだろうか。またそれを、「信心を営むこと」に即して、どう「論理」化できるだろうか。

この意図にたつて、ここでは、戦下での生活談、実践談<sup>②</sup>を主として取り上げ、営みとしての「信心の語り」を、信心として表現されたもの、としてではなく「営むこと」、信心として表現される(する)こと、その作用面を見ることとして注目していきたい。このことは、いわゆる戦争責任論が、事後的な政治、社会的諸関係上に還元した議論になるほかなく、そのみでは当時の人間の情動と不可分な表現行為を容易に包摂しえなうできた問題にも通じているように思われる。信心に孕まれた、営むという表現行為の問題を論理に上せるには、結果としての「営み」ではなく、「営むこと」そのものを見る要があるろう。その意味では、従来、信心の実践や営みと言いつつも、「営まれたもの」ばかりが問題にされる向きにあり、「営むこと」はほとんど問題にされていなかったのではなからうか。戦争がもたらす張りつめた日常にあつて生きるということ、その切実な問題を信心に託してさまざまに表

そうとした試みへの論理的な究明も、信心の営みとして遂行された結果への註釈ではなく、遂行されている中で表現行為を考察することで可能となるのではなからうか。例えば、戦局がいかに悪化しようと敵を殲滅して必ず勝つという気概の中で、信心が語られている事実をどう確認できるか。やがて、戦局の行き詰まりが敗北と死を意識づけ、また「玉碎」の美的興奮ももたらすのであるが、ここでは、生きる意味にどう信心が関わったか。本稿では、これら信心の営みに反映されることがらを検討することにした。

以下、第一章では、日中戦争勃発以降、「銃後」という意識が形成されていく時期（一九三七〔昭二〇〕～三九〔昭一四〕）を、第二章では、「新秩序」といった理念建設の意味が戦争に付与され、やがて日米開戦に至る時期（一九三九〔昭一四〕～四二〔昭一七〕）を、第三章では、戦局が悪化の一途を辿り、敗戦に至る時期（一九四二〔昭一七〕～四五〔昭二〇〕）を扱い、戦局推移とリアルタイムでの信心の語りの変化も見つつ、論を進めていきたい。

\*なお、本稿での引用は、適宜、句読点を入れ、旧漢字は新漢字に、ゝ、ゞなどの繰り返し略記号は、そのままの用字とした。…は中略を、／は段落をさす。また、支那、北支などは、歴史的用語と見て、そのままにした。

## I 戦争勃発と前線—銃後の意識

3 一九三七〔昭二〇〕年七月七日、中国河北省盧溝橋付近の夜間演習中に起きた銃撃戦は、日中間の全面戦争を呼び起こしていった。新聞は、九日の夕刊でこの事実を国民に知らせ、さらに一日にはラジオの臨時ニュースが現

地情報とともに派兵の閣議決定を報じた。政府は、一五日、各宗教団体に対して懇談会を開き、国民に正しい認識を与えるよう要請している（「宗教団体及び社会教育団体懇談会」）。当時の緊迫した雰囲気は、ラジオの情報に耳を傾ける人々を報じる新聞記事が、「不気味な電波を刻々と送り出し神経をギンギン緊張させる」と伝えるところに明らかだろう（「ラジオ・ニュース 六回の臨時版 拡声器の前に黒山の人」『東京日々新聞』七月二日）。教内では、『金光教徒』が一八日付の一面に「北支事変と吾人の覚悟」との表題で、この間の情勢を初めて伝え、また、巻頭コラムでは、「拳国の献身」と題し、次のような見解を示していた。

北支の情勢愈々急を告げ拳国一致、政府の大方針を支持し断固たる処置に出でねばならぬに就ては、最早どうのかうのと論議する場合にはない、全く問答無用の実戦である。この秋こそ我が日本に生を享ける臣民一人残らず尽忠報国の愛国心、大和魂の真面目を發揮しなければならぬ。／御奉公の道は種々あるやうなれども、皇国の御為とあらば死をも厭はぬとの覚悟のもとに平常通り日々の業務に励んで行くより他はないであらう。遠く戦場に在る勇士をして真に武勇を振はしむるにも、此の意味の銃後の守りの固きを要する国民、互いに死を掛けて祈る真実心に神は味方し給ふ。<sup>③</sup>

この言は、教内に向けて、「最早どうのかうのと論議する場合にはない」との切迫感も交え、拳国一致の「死をも厭はぬ」心構えを銃後生活に求めるものである。それによって、いまだ確信がたりない信奉者は事変対処への決意、「死をも厭はぬ」決断の構えを促されていく。むしろその構えは、人心を安定させ、時局をも支えうる信心の

確かさゆえに主張されたのであろう。しかしその主張は、やがて召集されるその日の前にして白兵戦、銃撃戦、手榴弾戦で生死を左右される現実を想起させられ、このことが精神的安定を食い破るように兵士とその家族を見舞っていく状況下にあつては、勇ましい掛け声だけの空虚な言葉であるほかなく、出征を余儀なくされて抱く戦きがそのままに受けとめられることのない信心のありかたでの物言いとなつてゐる。あるいは、この空虚な要求も、事變の突入が、憂いを内に向け、深く沈み込ませるしかない抑圧をもたらしたがゆえに、逆に空虚であることで社会的には一定のリアリティーをもち得ていたと見てよいかもしれない。

やがては、苛烈な表現を伴つたこのような要求も頻繁に見られるが、このことは怯えや躊躇が、殺すか殺されるかの現実の戦闘行為には許されないとしても、その絶対的な窮地に赴かねばならない、ひとりひとりの人間の内面の葛藤を時局の要請にすりあわせて承服させようとしたことを意味する。信心として称揚されたのは、国のために死ぬことであつたが、反面でそれは、信心の現実問題として、生きられる実際面で抱えられる不安とその格闘を許容していく磁場の生成を困難にしていたことを物語つてゐる。この問題は、それを称揚した教団体制の問題というよりも、まずはそれを自明としていた信心の理解やありかたに問うべきであらう。そこには生きられる場面での現実問題が、信心の上で、しかも信心の名で無視される問題がある。その無視は、大義のために虐殺さえ起こす、戦闘の現実の無視にも通じていくものではなかつたか。

5

そもそも「銃後」は単に前線の背後をさす言葉であつたが、事變以来、前線に対する内地のみならず、背後の一般国民、植民地を含む「国内」を意味するものとなつていく。事變直後の八月には、その言葉は「銃後を護れ」とのスローガンで映画のタイトルに掲げられるように日常の暮らしに浸透していった。そこには、人々の戦争に対す

る意識変化も関わっていた。つまり、前線が問題となつて勃発した戦争でありながら、「銃後のための前線」という確認を前線にもたらし、銃後もその「前線」を意識に植えつけて日常の構えを用意していくのである。兵士にとつて、戦場における自己確認は銃後（例えば、故郷にのこしてきた家族）からもたらされ、戦闘が前線のみの問題でなく、銃後の生活を引き受けたものとなつていく。例えば、青年教師であつた生沼逸郎が父に宛てた、次のような前線からの便りは、日本兵の立派な実践を願望する銃後があつてなりたつてゐる。信奉者が兵士としての日常、人間として抱く感情を鼓舞しつづけたのは、戦場での現実そのものではなく、銃後の身内へ自身の状況を伝えようという思いによつていたことがわかる。

…やつとの事で敵陣の一角に取り付きました。／敵の陣地の壕には我々の猛烈な射撃で射たれて死にかけた者が五六名びくびくしてゐました。然し其上の高地には、敵の機関銃が猛烈に射ちますので中々近寄せませんでした。が、神護の許にとうとう猛攻撃して小高い丘を占領し、私の軍刀の鞘に日の丸の国旗をくくりつけ万歳を叫びました。全く神様の大御蔭の賜と感激に打たれてゐます。…私も精神殊に堅固で、君国に尽くすべきは真に此の秋ぞと一大覚悟をもつて元氣に攻撃の時期をまつてゐます。真に戦闘の味を知り、亦命を投げ出しての境地を体験し、こんな結構な事はなく有難さ一層と骨身に滲みて居ます。…十一月一三日、敵の銃声を聞きつつ対峙陣中にて／生沼逸郎少尉／父上様<sup>④</sup>

戦争は、人を殺したことの無い人間を凄絶な戦場に投げ込んでいく。これは、その現実を受けとめねばならな

ったことを、精神の「堅固」さの問題として父に伝えようとしたものである。とはいえ、戦場の現実を精神の「堅固」さで受けとめねばならない状況とはいかなるものであり、そこに信心はどのように関わっていたのだろうか。

ちなみに、『日本の戦歴』（毎日新聞社一九六七）という写真集には、演習の合間に銃剣を首に突き刺して自殺している兵士の写真も収められている。<sup>⑤</sup> 自殺の要因には軍務の厳しさや隊内での私的制裁が想到されよう。しかし、それとあわせて考慮されねばならないのは、自殺へ促されるほどに自己抑制が利かなくなる精神状況に多くの者が直面していたということである。<sup>⑥</sup> この問題を考えるとき、火野葦平の「戦友に慰ふ」<sup>⑦</sup>も理解への手がかりとなる。

火野は、兵士が「戦争からあまり喜ばしくない影響も受けてゐる」とし、「生死を賭けるといふ土壇場などは、殆ど迎へることのない平和な内地の生活から、いきなり、毎日が生死の巷である凄惨な戦場の中に投げ込まれて、弱い人間がどうして平時の神経と気持ちを持してゐることが出来よう」と言う。「我々兵隊は言語に絶する衝動をうけて、神経に異常を来し、頭の調子が狂ってしまつてゐると称しても差し支へないのである」。まさに戦場の現実が、火野をして、このような精神状況に至らしめていたのである。

引用は、銃後の肉親に向けて、生命を賭した戦いの経験をいかなる困難にも耐え得た成長ぶりから捉え、「結構な事」、「有難」いことと伝える。その経験を「全く神様の大御蔭」と見ることは、一方で、死に瀕した五、六名の「びくびく」を衝撃として受けとめていたことからの精神的克服を示すものとなっている。掃討行為は、当然の風景となり、それが「戦闘の味」として語られるのである。信心も関わった「堅固」な精神で、戦場の当然が語られるとき、そこに反転して見えるのは「堅固」な精神と語るに至るまでの苛酷な過程であり、それを「堅固」さで評価しなければならぬ異様な事態である。しかも、それを神のおかげと捉え、了解される世界は、身もだえする

ほどの打撃、殺戮に晒される戦争の実際がいかに異常かとの認知が困難になっていた世界だと見るべきだろう。その異様な事態は前線のみならず銃後にもあてはまる。銃後も、このような情景が伝えられることで、兵士として息子（夫、父）が送り込まれ、成長している事実に感謝の念を抱いたに違いないからである。

当時の徴兵制は、男子は総て徴兵検査を受け、甲種合格者は陸軍の場合、二年の現役、その後五年四カ月の予備役、さらに十年の後備役、その後第一国民兵役と続く。<sup>⑧</sup> 事変以降は、「一銭五厘」と呼ばれた赤紙召集に際して、禰十字に身につける日の丸への、男性の手になる寄せ書きが兵隊を送り出す近所の家庭でまわされ、また、腹巻き状の布に赤い縫い玉を刺した、弾よけ祈願の千人針を縫う女性達の風景が街角に多くなつたという。入隊の命令は、このような千人針や日の丸への寄せ書きという「武運長久」の祈りによって、自身の決断に否応なく促されていくのである。本教信奉者も多くが、肌身に、それら千人針とともに「御神米」を抱いて戦地に赴いていった。<sup>⑨</sup>

教内では、「涙ぐましい赤誠の挿話」として、この千人針の話が紹介されている。<sup>⑩</sup> それは、ある信奉者の子供が働いて稼いだ金銭、小遣いと千人針を本教事変対処事務局に届けてきたというものである。「へいたいさんお国のためにはたらいてください。私はこのごろは神様においのりして居ます」との手紙が付けられていたという。当時、愛国児童の「美談」が現地の兵士を勇気づけていると一般紙で多く紹介されていた。<sup>⑪</sup> これもその一つとして見られるが、子供の貯蓄とともに、一針ずつ千人に及ぶ縫い手を替え、結び玉を千個にしていく、そこかけられた母娘の時間と祈りが、銃後生活の信心の模範的事例として称揚されるのである。それは、銃後の生活に見られた信心が、兵士たちや国民の実存を支えていた様相の一端である。

三九〔昭一四〕年に至ると、「戦力保持」をもって戦場兵士の交替、帰還が多く見られるなどし、日常生活の

様相は、ますます前線との関わり合いを密接なものとしている。戦場兵士の交替、帰還は、戦争の長期化を意味した。またそれに呼応して戦争の目的も変化していく。当初の事態対処に主眼をおく「事変」に対して、「建設」なる言葉、理念（東亜新秩序建設）が戦争に冠されていくのである。戦争長期化に伴い、銃後では三八年にスタートした公定価格制度、三九年の国民徴用令施行（白紙召集の開始）など、生活上の統制が進んでいく。統制は、国民精神総動員運動（一九三七〔昭二二年、以下、「精動」運動〕の一環としての生活刷新運動（三九年）の本格化（例えば興亜奉公日設定）とともに生活全面に及んでいった。

別表に示したように、事変勃発当初の教内紙誌には、応召の際の心構えや献金といった時局対処の模範例、いわゆる「美談」や、鉄兜を銃弾で射抜かれながらも「御神米」で助かった話、弾丸が自然排出されたなどの靈験談が多く紹介されていた。<sup>⑩</sup>ところが、この三九年頃から、美談、靈験談に代わって、次章に見るように銃後生活の取り組みやその心構えに触れたものが多く挙がり、また、負傷した帰還兵士の「再起奉公」の取り組みが紹介され始める。さらに応召の事例も、その人物の生い立ちを重ねてのものとなる。人物を偲ぶような記事が挙がるのも、生き返りは戻らない兵士達が増えていくことと関わっているように。

戦局変化にあわせて、教内では、三九年一月二八―二九日、思想検事、特高の立ち会いの中で帰還教師懇談会が秘密裡に開かれている。記録も残されない秘密裡の会合だったのも、戦地の具体的事実が「軍機保護法」（一九三九年施行、一九三七年八月改正）に関わったためと推察できる。陸軍省情報部の冊子『輝く帰還兵のために』（陸軍省情報部三九年四月）には、帰還兵が銃後の日常に関わりをもつことへの懸念が示されていた。そこでは、国民生活の士気や対外関係の影響に関わるとして軍機保護法の処罰を仄めかし、「語ることの限界といふものもあり得る」と

⑬ している。實際、帰還兵は、「帰還兵ノ犯罪防止ニ特ニ意ヲ用ヒ犯罪行為ノ処理ニ当リテハ武勲ヲシテ有終ノ美アラシムル様考慮ヲ払フコト」(「無産政党、労働運動、農民運動、銃後問題に対する対策」内務省警保局保安課三十九年三月)との対策が必要とされるように治安問題の対象とされている。帰還兵の言動が問題にされることからは、銃後社会においても戦闘の現実が理解される余地があったことが、しかし實際は、理解されるには容易でなかったことが窺えるのである。

…何分永らく御広前から遠ざかつてゐまして、荒んだ生活のみを致してゐましたもので、自分乍ら何とかせねばと考へてゐますが、幸ひ短時日の間であつたとは云ひ乍ら、諸先生方の御徳に接しさせて頂きました事は、全く神様の厚い御恵みだと御礼申してゐます。此上は日々少しづつなりと信心をみがかせて頂きたいと念じてゐる次第で御座います。⑭

…前線にて荒みたりし我が心もいよいよ和み行く心地すると共に、益々帰還教師たるの責務の重大さを痛感仕り候。／銃後の現状を憂ふるは啻に帰還將兵のみならず、銃後人と雖も心あるものは皆同感にて、その対策に腐心致し居る事情をこまごまと承り、兎もすればその天職を忘れて己も亦常人の仲間入りをなしつつありし愚さを、如何に戦場生活によりて荒みたりとはいへ、得悟らざりしは慚愧に堪へず、…⑮

ここに挙げたのは、帰還教師懇談会に出席した藤田八郎、加納為吉からの礼状である。彼らは一様に「荒んだ

心」を問題にする。「荒んだ心」には、戦場での精神的打撃が、銃後との落差にあつていかに大きく、またその克服がいかになしがたいものとなつてゐるかが関わつてゐる。除隊兵士の帰還に関わつては、先に紹介した火野の「戦友に戀ふ」も参考になる。故国へ帰還するに際して懸念をうたへる火野は、そこで「粗暴の反面」を兵士がもつてゐるとし、「兵隊の名を辱むる兵隊」がいることを指摘する。それは言外に陵辱や殺戮、公開処刑などを語つてゐるだろう。火野は、それが「戦場ではまた必要」だつたとし、内地帰還するにあつての兵士の苦衷を「一時間、否、五分、一分先には我々は最早この世にゐないかも知れない。そのやうな我々であつてみれば、何もこのくらゐのことはしても咎められることはないではないか。その気持ちは我々から抜けない」と語つてゐる。

この問題を背景にして引用を見ると、「荒んだ心」からは、兵士の立派な行いの現実が何であり、その経験は、帰還後の日常生活への適応を困難にさせるほどのものであつたことが窺われよう。またそこには「軍機」の口外禁止も関わつてゐるに違ひない。たとえ自らの体験を語ろうとするにも、銃後は、その現実を語ることも許容しない社会となつていたのである。帰還教師は、<sup>⑩</sup>「銃後の現状を憂ふるは常に帰還將兵のみならず、銃後人と雖も心あるものは皆同感」と言い、また「此上は日々少しづつなりと信心をみがかせて頂きたいと念じてゐる次第で御座います」と語る。そこには、銃後生活の理念、理想がうたへたる正常、清浄さの境地とはほど遠い、その現実から抜け出せない人間としての苦悩がある。そこで見せる矛盾、すなわち、戦争が強い苦悩からの立ち上がりへの願いが、戦争を鼓舞する願いを前になされるといふ問題こそ、信心を、信心として営むに際し、前線の「荒んだ」兵士のみならず、銃後に生きる人間が当面した問題であらう。

生きる人間の具体像として、信心実践の模範例が取り上げられていく。次章では、戦争が長期化するにしたがつて、人々は信心をどのように求めているのかを見ていくことにする。

## II 時局理念の影響

一九三九〔昭一四〕年の初春、『金光教徒』は「長期建設遂行」の年を迎え「時局はいよいよその本筋に入った」<sup>⑩</sup>と言い、『金光教青年』は「これまで支那事変の中心が蔣政権打倒赤化魔撃滅にあったとするならば、本年からは、それが新秩序建設日支提携の実現強化にあるといはねばならない」<sup>⑪</sup>として、新秩序建設運動、「精動」運動への自覚を促している。「全国一致の体制に対してゆるみを生」じかねない生活を問題にし、信心で取り組もうと言うのである。当時、「兵隊さんは命がけ、私たちは糧がけ」（愛国婦人会、三八年）の標語にあるように、否応なく「長期建設」の戦争を引き受ける覚悟が生活各方面にもたらされていくが、本教においてのそれは、信心実行の課題に掲げられていくのである。

三九年七月には、「公私生活を刷新し戦時態勢化するの基本方策」（「精動」委員会決定）による「生活刷新運動」が提唱され、ネオン全廃、学生の長髪禁止、パーマネント禁止が徹底される。教内では、「精動」中央連盟によって周知徹底が図られた興亜奉公日を前に、「殊に、日常生活に信心を具現すべき道を教えられて居る吾等としては、常にその前衛として、その開拓にいそしまねばならぬ」<sup>⑫</sup>と論説し、生活の建設は銃後の信心課題であるとしている。四〇年には「節米運動」が開始され、食糧切符制度による配給制も始まる。雑炊による主食の増量や「代

用食」が浸透し、節米の実践が教内紙で紹介される。<sup>②①</sup> 闇取引、売り惜しみ、買い溜めなどへの戒めも見られるが、一方では、「この頃配給統制になって〇〇が足りませぬ。配給の時、申告に基いて割当られるのですが、正直な申告は損をし、虚偽の申告は利益を得るやうに思はれるのです。公平であつてほしいと思ふのですがどふいふ気持ちで処置したらよろしいか」<sup>②②</sup>との声もあり、信奉者の偽らざる思いを確認できる。

三九年頃から、教内では従軍体験の随筆が取り上げられもするが、これなどは『麦と兵隊』（火野葦平、三八年）など、戦場の日常を描いたベストセラーの影響も大きいだろう。また「五人の家族を養つて健気な軍国婦人」「あつぱれ銃後の殊勲甲 これこそ興亜娘」などの記事にあるように、遺家族、応召兵士の留守家族の生活ぶりが教内紙に掲載されている。「殊勲甲」とは「もつともすぐれた功績」をさす。働き手を失つて困難な状況に置かれながら、その克服に努めている姿に、産業、生活統制を生き抜く信奉者の模範が見られたのである。

戦地へ赴いた者の死が、遺家族に影響を与えながらの生活対処の問題は、例えば、次のような婦人信徒の事例に見られる。

…こんなにも優しく雄々しく我が子ながら立派であつたあの子が、目指す武漢三鎮を前にして広済で名誉の戦死を遂げたとの知らせを受けた時の私の驚き御察し下さいませ。もとより覚悟の上とは申し乍らあの子が出征以来、私は病の身乍ら、毎日毎日夜もなく昼もなく神様の御前で「良くつづく」と人様が申される位祈り通しました。毎日、幾十回、又は百回に余る大祓を奏上致しての御祈念は私にとつては命がけと申しても宜しい位でした。それ丈けに、戦死の知らせも容易に信ぜられず幾度か疑ひつつもしやと頼んで居りましたがやはり

それは真実でした。∴それで何故自分はこの場合生命がけて、出来れば自分のこの生命にかへてと願はなんだのであらうか、ああすまなかつたすまなかつたと霊の前で泣き暮しておりました。その為一時私は頭が変になるのではないかと自分で案じる事すらありました。<sup>②</sup>

引用は、愛国婦人会班長である信徒の「銃後の熱誠」ぶりを伝え、その背景に、息子の戦死を自分に納得させていった過程があつたと紹介されたものである。この内容は、それを読む者の共感と呼んだであろう。というのも、いつ自分自身にその時が訪れるかが関わっているからである。銃後家族の「生命がけの祈り」とともにある日常は、その一挙一動が戦地の息子の生死を左右するまでの濃密な意識の中にあるといえる。それゆえに、息子の戦死の知らせを「頭が変になる」までの切実さを伴って受けとめた話は、多くの人々にとつて、その覚悟の具体例を提示するものとなつたに違いない。ここでは、「私の子供はあんなにも立派に死んでくれ、御国の御用に立つてくれましたことでも、おろそかに考へては勿体ないことです」という境地が開け、それによつて息子の死を承服できたとされている。これは、戦下の奇跡談、靈験談ではなく、誰しもが心を重くしている問題に、生身の具体性をもつて示された信心の事例だといえよう。

当時の世相については、「倅は保定の戦いに死んだ。一家の名誉とは思っているが料理屋で遊興して居る者等を見ると死んだ倅の姿が浮かんで来て腹が立ち、その場に踏み込んでこの非国民等を殴り殺しても遣り度い様な思ひがする」(「支那事変に於ける出征(戦傷死)者遺家族の動向に関する調査 昭和十四年一月末報告現在」司法省『思想月報』第五六号三九年二月)という報告があるように、銃後社会に怨嗟が渦巻いていた。したがって、この事例は、銃後社会に

向けて、いかなる窮境にたたきられても、信心によって平常心をつむぎ出すことができるという実践談となっている。この引用のほかにも、銃後生活を支える信心のありかたは、「私が戦死をした際お父様はキット神様を恨まれます。そんな事になっては神様にも洵に相済みません<sup>②1</sup>」という出征兵士の言葉や、「残った者が愚痴を言ったり悲嘆に暮れて居ては申訳がない、光雄の名譽を汚すまいぞ<sup>②2</sup>」といった遺家族の姿勢から確認することができる。これらの事例は、聖戦目的の裏面で、農村の人手不足、働き手を失った家族の生計維持困難、遺家族の戸籍相続のトラブルや不倫などの問題を惹起している銃後に対して、信心に生きる意味、そして信心する者が表すべき、人間としてのありかたの具体的提示といえるのである。

しかしながら、見てきた銃後遺家族の例にも顕著なように、ここでは、殺す者の死が、殺された者の「立派な死」と捉えられている。息子の死を「立派な死」と受けとめるのも、取り残されて生きる「疚しさ」が、リゴリスティックな「銃後の熱誠」を導くこととも関係し、その心理機制を補完する意味を有していよう。しかし、同時に、「立派な死」との受けとめにある、背後の要件にも触れられなければならない。それは、個々に強いる苦悩を凌ぐものとしての「死をも厭はぬ」戦争の大いなる理念が信じられていく問題である。その理念の信じられかたにも信心が関わっているものであり、しかも、その理念の前では、生きる態度の揺るぎなきの方が必然視されていた。したがって、息子の死を乗りこえる支えに信心が求められる、その信心も、揺るぎなきを求める戦争とその理念が影響していたのである。

戦争が強い苦悩を凌ぐほどの理念に信心が関わっている問題を、次のような教師・福田一男の言を例にとつて見てみることにしたい。

この後どうなり行くだらうと様々に心は想像をたくましくする。終には最悪の場合を想像しその底知れぬ闇の中から叫ぶ声におびやかされる。：怒り、怨み、嫉妬、怠惰、安逸を求める欲情等の重圧の下に心が乱されて、その煩雑さのために呆然とする場合もある。：この重荷の下で旺盛な事業精神（\*「世界を導いて、新しい民族共栄の理想を実現する」ための精神—引用者）、たくましく生活力はどうして生きられるでしょうか。：神の御誓い（\*「心配する心で信心せよ」「我心の角で我身を打つこと」の教え—引用者）を深く信じ奉り一切の出来事を有難く受け、専心その事柄に奉仕する。右顧左眊して不必要な重荷を負ひ、心をその重圧の下に死なせてはならないのであります。：この二つの御教を味ははせて頂くと、そこに自ら心の生き方即ち心の経済が判って来るのでせう。心の浪費の禍根は全く「我執」にある。この我執を捨てるのが心の経済学でなければなりません。<sup>②</sup>

福田は、「心をその重圧の下に死なせてはならない」といい、「心の浪費」とする窮境で「我執を捨て」て快活たろうとし、その支えを信心に求めている。信心に「生活力」を見出そうという、これ自体は、陰鬱な時局下で自身を支える積極的な意味がある。頑強な力を信心に求めることは、信心が信心であること、あるいは信心する手応えへの真実なありかたである。しかしそうでありつつも、そのありかたは、自身を脅かす現実に向き合うことではなく、その現実に向き合う「態度」の方で問題にされていた。戦争という「事業精神」を示す目的を掲げ、そこに賭ける態度が構えられるかどうかで、自身を脅かす声を克服しようとしているのである。その結果、「我執を捨てる」問題は無矛盾的な身構えをすることから見つめられ、自己自身に抱えられた重圧が何に起因しているかの突

き詰めは試みられることはない。したがって、そこでの「無我」は、目的に適した身構えかどうかを問題視する言葉となっていたのである。

そもそも、「無我」、「我執を去る」は、自己が「このようにある」という、世界や自己を見る以前の段階で、その自己とも言うべき何かを問い、それによってさまざまなことからの響きあう世界の再発見や、神の働きを見出すことを導く際の謂である。しかし、ここに窺えるのは、戦争の目的やその理念を前にしたものとなっている。

「我執」を問う境地なり、信心の営みが、目的化された理念への決断に促されており、そこで受けとめた神の働きは、それを「神の働き」と受けとめる「判断」を先行させて、そう呼ぶものでしかないことを示している。むしろ、このような「我執を捨てる」ことを言うのは、何も福田に限らず、信奉者全般に広く見受けられる問題ではあった。しかもそれは、本教信心の熱情に裏打ちされながら、時局理念（聖業、戦争）に向き合おうとした際にもたらされている。したがって、「我執を捨てる」ことで示される当時の信心の営みが余儀なくしていたのは、信心ゆえの、いわば「信境」なるもので生活が彩られるにしても、絶対に勝たねばならぬ戦争（聖業）とその理念への適合如何の問題化であったといえる。

17  
このような信心のありかたは、どのように教会での教導に影響していたらうか。そのことを、「或る母の話」と題して、後に報国会指導部長となる大林誠実が伝える、次のようなエピソードに確認してみたい。この話は、長男に続いて次男が戦地に赴くことになり、「弾に当たらぬようにお願いして下され」との、ある母の願い届けに接した際の様子を語ったものである。この願い届けは、長男が戦地で傷を負った直後のことであつたという。そこでの大林は、母にしても「武運長久」の意義を「百も承知」の上のことであろうとし、「親心としては勿論、日本人で

あれば皇軍の兵には弾が当たっても当たらぬというようでありたい」としつつも、「戦傷したから、戦死したから武運が拙いのではない。戦いに戦いぬく、死んでも弾に当たっても又当たらなくても働き抜く、これが武運長久といふことである」との思いの間で揺らぎ、神に願い届けをする。やがて、母から、次男が幼少時に九死に一生を得て今日を迎えたとの話を聞く。その途端、「教えるべきことが教えられる機を神様から与えられた」として、その母に次のような「理解」（教導）をしたという。

：我が子にして我が子にあらず、皇国のために御役に立つ立派な青年にまでお育て下された神様の御思召、あの時死んだものと思ひ、思う存分御役に立つてくれと祈る心で、いさぎよく送らせて貰うこと、弾のあたる、あたらぬという小さな御願ひよりも、神様の御心のまにまになさせて下されと、大きな(\*)御祈念を頂いて、元氣な心で留守の仕事をさして頂きなさるようになす……

ここに見られるように、息子の命に対する母親の訴願は、「国家の命運」との比較で「小さな願ひ」とされていく。大林は、「皇国」のために死んでも働き抜く「武運長久」から、息子の「生」を捉えるのである。しかもそこには、教祖が神から専心取次に当たれと促された際の「立教神伝」のフレーズ、「その時死んだと思うて」を彷彿させる、「あの時死んだものと思ひ」との発言が伴っている。これは、「昭和九・十年事件」<sup>②</sup>以来の取次自覚の徹底が戦意発揚に関わった事実の一端であり、先に見たように、信心の営みが、目的化された戦争理念への決断に促される実際を示すものであろう。

しかしその一方で、息子の武勲を祈ることを促しつつも、後は「神様の御心」に任すほかないとする論しには、意味の上での「ねじれ」が確認されよう。それは、息子の無事を一義とさせたい思いと、「皇国のため」という対応における、生命の意味と戦争理念との間に生まれた、違和感、葛藤、懐疑がもたらしたものに違いない。実際、大林は、この「理解」を「委曲をつくして語った」と述べるのであり、そうしなければ双方が落ち着かないほどに、「皇国精神」へのわだかまりが双方にあったことを伝えている。したがって、そのような局面で、「教えるべきことが教えられる機」と受けとめての「神様の御心のまにまになさせて下され」との教導が示すのは、戦争理念にそのまま対応するものではなく、戦争を超えた位相での「神の御心」への自己放下である。その意味で、信心世界を切り拓こうとする営みは、母親の苦痛に通じようとすることからたらされた、人間の生きる意味に即した信心世界の再発見につながったと言えよう。とはいえ、その信心世界の再発見が、死をも厭わぬ状況にむけて、「ねじれ」の表現でとどまっていた以上、見逃されてならないのは、その再発見は本教信心にとつて人間の生きる意味が手放されようとしている事態の中で生起したという事実である。

この事態の深刻さは、神への向き合い方にも窺える。その事例を、太平洋戦争開戦一周年を期にして捧げられた祈りに見てみよう。ちなみにその祝詞の文言は、「海に陸に御空に日夜分かず敵の根拠地を攻めに攻め罰めに罰めつつ、先には布哇に馬來沖に敵の旗艦を始め大方の艦艇を千尋の海底に撃沈め、香港の最堅固なる堡塁を陥れ、今將比律賓馬來島を席卷らげ世界に難攻不落と誇りたる諸々の要塞をも撃破り」(「大東亜所在米英勢力撃滅奉告祭、祝詞例」四二)という内容である。ここに明らかなのは、「亜細亜の洲に蟠りたる大き禍根」を払う英米撃滅の意義を介した祈りに、信心が賭けられていたことである。四一年の真珠湾攻撃に始まる開戦は、高橋正雄をして「さうで

す！さうです！さうです！」と号哭させたように、多くの者に、「敵」、「戦争」の明確化と共に、中国戦線の行き詰まりに対しての重苦しさを払拭させたのは知られている。敵撃滅への祈りも、このような意識の高揚も関わっている。ここでの祈りは、戦闘行為そのものではないものの、戦闘行為に力を与え得ると見られている。そこには、命を張って銃をとる人々に、祈りをもつて貢献すべきだとしている事実を透かし見ることが出来る。しかも、この文言に窺えるのは、祈りに力を見る人間が、敵の撃滅、領土争奪の説得性に誘われている姿である。したがって、戦争の大義が描く未来の想念に託そうとする、この文言をもつての祈りは、営む信心の手応えが、生きるこの実際と離れた外的理念、信条や権威を内面化するほかない状況に立ち至っていることを証している。またそのような抑圧的機制を働かせてしか暮らしていけないほどの、言葉にならない、人間の怒りや苦悩の深さをも照らし出していると言えるだろう。

問題は、その抑圧の心理機制にあつて（その機制は、信心を営むこと自体の破局とも言うべき状況であるが）、どういう世界、場が拓かれていくのか、である。やがて、戦局においては「決戦」という最終段階を刻々と意識づけられていく中、いかに信心は求められ、現に、人間が生きていくことへのいかなる示唆が導き出されていたのだろうか。

### Ⅲ 決戦下の生活

一九四二（昭一七）年は、戦局の転換を迎えた年であつた。二月にはシンガポールを占領したが、六月には国民には知らされないもののミッドウエーで敗北し、大晦日には大本営がガダルカナル島撤退を「転進」という名目で

発表した。海軍省は、この年の三月に真珠湾を進攻して戦死した九軍神を発表し、その死と戦功を讃えるが、それは死を自明視させた戦争となったことを意味する。同年、大政翼賛会は「たった今！ 笑って散った友もある」という標語を掲げている。また『婦人公論』（水野静雄「心燃やしつ」三月号）では、「小国民は如何に心を燃やしてゐるか」として、次のように子供の日記を取り上げている。それは、「『僕りつぱに戦死をして、お母さんを遺族にしてあげる』と言つたらお母さんは、『さうよ、一頼は天皇陛下からおあづかりした子だから、いつかは天皇陛下におかへしするのよ。だから今から、しつかりしなくてはいけません』とおっしゃった」というものである。この日記に対して「かうした言葉も、決して空には響かない」と述べられているように、家庭生活の深部に死を前提とする戦闘意識が及んでいたことがわかる。教内でも、尽くす姿やその心構えが、銃後生活戦に勝ち抜くための実践であるとして紹介される。そのような事例に呼応して、例えば、「前線将兵の必勝の力となる」として九軍神の戦功を挙げながら、捧げつくす意義が次のように称揚されていた。

元来、おかげを頂くといふことを、余りに簡単に考へ来てをるのではないでせうか。おかげは神様が下さる、自分の都合のよいやうにくださるもの、与へらるるもの、貰ふことだけがにおかげと思ふのは誤りであります。おかげは出すこと、捧げること、尽くすことの上にあります。ハワイへ飛んだ海鷲の壮烈、鬼神を泣かすむる闘魂にこそおかげがあり、あの偉大崇高な戦果が頂けるのであります。<sup>⑧</sup>

右のように、応召や応徴として生活全体を捧げ尽くすことをおかげとしているが、それは同時に、信じることの

全力を捧げて、華と散ることを求めたものであった。さらにその求めは、教祖の生活に実質を訊ねもしていた。そこでは、「我侷や、我欲を人間味の様に考へて生活をして居るのと、兵隊さんの様な又さう云ふ『私』のない、皆神のもの、おかみのものと云ふ生活をされた教祖様の様な生活と、どちらが本当の人間味のあるものでせう」とし、教祖の「私」のない、「我執」を去った生活が、神風を起こす玉碎の姿に重ねられていたのである。<sup>⑳</sup>

日常の暮らしが「決戦生活」と意味づけられるこの時期、生活指導の活動を展開したのが金光教報国会である。<sup>㉑</sup> 当時行政上には、四〇年にラジオの国民歌謡でその歌が流行したことで知られる「隣組」が、町内会、部落会の下に設置され、配給、供出の連絡、国債割当消化などを分担していた。四一年には隣組の定例会合である常会が、七月一日のラジオ「常会の時間」の放送を通じて一斉に開始され、各班毎に討議、聖戦の意義普及に努めていた。金光教報国会は、それら取り組みに呼応して結成されたものである。報国会は「報国生活運動」や、その後の「聖旨奉戴必勝生活確立運動」<sup>㉒</sup>を展開し、軍備献納、金属供出、貯蓄運動をしていく。「出すこと、捧げること、尽くすこと」の実効が、この運動で求められていったのである。

「報国生活運動」は、「祈念」「感謝」「勤労」「質素」「団結」の生活を目指し、「生活刷新」「立て直し」を図ろうというものであった。そこでは、「心を練り身体を鍛へ働いて働き抜きませう」「何をするにもお国の為めになるかならぬかを先づ考へませう」「上からのお指図はそのままに受けて直ぐに実行いたしませう」などの言葉を掲げ、増産、貯蓄へのさまざまな取り組みをしていくこととなる。<sup>㉓</sup> 例えば、貯蓄運動に関しては、四二年に政府の「チョキン チョキンと 無駄をつめ」などの節約の呼びかけとともに、貯蓄目標額が二三〇億と設定され、さらに翌年は、二七〇億と戦費捻出額が示される中、それに応じようとして取り組んでいく。<sup>㉔</sup> その貯蓄運動は、

一方では、淨財で暮らす教会家庭の実情も憂慮され、「町内会での公債、貯蓄の割当を果たすことが出来ない」と指摘される中でのことであり、他方では「教会はもともとと儲ける為にしていないから、食へぬやうになつたからとて、不名誉とは云へぬ。御用をして居つて、道に殉ずるのは、有難いことではないか」との、教会教師に一層の奮闘を求める声もある中でのことである。<sup>⑳</sup>教師のみならず信徒らへも、生活切り下げへの耐忍と工夫を求め、その働きかけがなされていた。

ところで、徴用は、四四年二月に男子一二歳以上から六〇歳未満、女子一二歳以上四〇歳未満に制限が引き上げられ、宗教教師の場合、それまでの政府省庁（厚生省勤労局、文部省教学局）から地方庁に徴用権が移管し、教会主管者も徴用されることになる。地方庁が求める職域や地域の外にも、中央省庁から教派全体に徴用割当がなされ、それに応じて「金光教勤労報国隊」が組織され、炭坑労働など勤労奉仕に取り組んでいる。すでに応召や、地域、職域の徴用が拡大している中で、信徒らの動員に期待できない状況であり、高齢層の教師中心に編成されていた。これについては、「彼此相当疲労沈滞」しているとの報告が教団本部にもたらされている。こうした「根こそぎ動員」は、国民全体に貫徹させられた「鬼畜米英」という「滅敵」精神の中で行われた。その「滅敵」精神は、例えば、軍需工場でドリルを握る女性が描かれた『主婦之友』（四四年二月号）の表紙に、およそ婦人雑誌には似つかわしくない「アメリカ人をぶち殺せ!」というスローガンが掲げられていたことにも窺える。

教内紙誌には、増産、貯蓄、勤労奉仕などの活動が、本教報国会分会の廃品利用の取り組み、代用食の工夫や転廃業による生活立て直しの実践例によつて取り上げられている。すでに生活物資統制は、四一年にはガス用木炭、食肉、鮮魚配給統制、四二年には味噌、醤油、食塩の割当配給、衣料品の点数切符制が実施されていた。転廃業し

た者らが務める配給組合での勤勞奉仕は、遅配、欠配が生じると、ただちに住民らの猜疑の目に晒されるといふものであった。そのような中で信奉者らは、はたしてそこで公平無私な態度を取っていたかどうかと、自身の態度のありかたに意識や祈りが集中せざるを得ないものとなっていたのである。

このような配給統制、産業統制に際して、そこに「真商人道」があると信徒を教導していた教師が湯川安太郎である。

：時代の動きは、終に斯んな挨拶（\*「出会頭の『どうだ儲かりますか』——引用者）を許さなくなつて参りました。それといふのが個人の營利を土台として立つて来たこれまでの商業に強大な統制の手が加へられ、商売が段々と配給制へと編制替されて来ましたので、なんぼう頭が良くても腕がたつても役に立たず、自由が利かなくなつて来たからであります。／＼しかし、之れを本教の上から申しますと、今こそ「信心してまめで家業を務めよ君の為なり国の為なり」といふ御神訓通りに「家業を務める」ことと「君の為なり国の為なり」とがピッタリと一つになつて来たのであります。その時勢の如何を論ぜず八十何年も前から揺ぎなき真商業精神、真商人道を御教へ下されてあることは有難いことであります。：「まめで家業を務め」といふことそのままが、そのまま「君の為なり国の為なり」なのであります。「まめで家業を務め」といふことと「君の為なり国の為なり」といふこととは、一枚であり一体であるのであります。<sup>④</sup>

湯川は、ここで、「時勢」に関わりないとした「真商人道」を決戦下で見出している。それは「報国生活運動」

での実践要綱が求める意味と異なったものであった。先に示したように、「報国生活運動」が求めたのは、「何を  
するにもお国の為になるかならぬかを先づ考へましよう」という、国益への合致を目的としたものだが、それと異  
なり、ここでの「家業の務め」は、その目的で見られてはいない。「ピツタリと一つになって来た」事実から押さ  
えられ、そうなることが、「まめで家業を務めること」の本義であるとされるのである。この言は、生きていく態  
度についての限らない示唆が、神訓にあるとし、その事実を示そうとするものである。そもそも神訓の文言にあ  
る、「家業の務め」と「君国の為」との対応は無関係でさえある。にもかかわらず、ここで「ピツタリと一つにな  
って来た」とされるには、「時勢」によって一致している事実発見の驚きがあるといえよう。教えは常に確かなも  
のであったと気づかされたという、その驚きの方を言わんとするものであり、その意味で「時勢」は単に契機にす  
ぎない。むしろ、そこで重要とされたのは、個々の「信心してまめで家業を務めよ」が「君国の為」にもなってい  
たという、意図せずとも気づかされてしまった信心の方の意味である。したがって、「君国の為」かどうかという  
明晰な論理や実効、さらに最初からそうした目的にあずけて信心を見てはいない。あくまでも、個々の手もとの意  
味が、どれほどにも拡大して意味をなしていく、その精神、信心が「真商人道」であるというものである。湯川  
は、その道のために目前の事態に精魂を尽くし、誠実に壮健に処していく生きかたに忠実であれと言ったのであ  
る。

25  
しかしながら、それは、時局の実効を問題にしないような乖離、峻拒を含みつつも、信心の役立ちかたの実際と  
しての「君国の為」で説かれており、その限りで「時勢」と緊密なものとなっている。したがって、「君国」の現  
実が招く不安に向けて、その現実を生きねばならない人間にとつての信心の意味が、「君国の為」に役立つ時務論

の形で指し示されたことになる。それゆえに、常に教えの確かさにあずけられてあるとの信心の内実は、逆に、そのことで、日常生活の破綻とのギャップを取り残したままにならざるを得ないだろう。

意識の彼岸にある助かりへの驚きは、このギャップの深刻さにも影響を受けていたといえるが、さらに、決戦下に至ると、信心の意味から、そのギャップをぎりぎりまで突き詰めるようなありかたが確認できる。それは、四四年八月の『金光教報』で、青木茂が「或る教会での話」と題して寄せた記事に窺える。青木自身が、日常生活に対する視力を揺るぎなくさせた出来事だったと告げる話である。概ねこのような筋である。ある教会で泊まることになり、一二時近くなって床に就くと、四二歳になる「桃ちゃん」という男性がやってきた。その珍客は、今という「知的障害者」である。桃ちゃんの両親は熱心な信者であったが亡くなり、彼は施設で世話を受けるようになったという。ところがその彼は、時々抜け出てきては、教会で食事と宿を取るのである。その彼の世話をする家人はまだ二〇代の若い女性である。青木は物資の乏しいときに、優しいもてなしをしている家人の姿に、嘗々たる信心の「生きた命」を見る。こうした筋道を辿って、次のように結ばれる。

一億総親和の底に持つ、教家祈りの生活の裏には、かうして、表にはちつとも現れぬこれらのことが日常茶飯の事として、ごく平凡に営まれてゐるやうでなければならぬ。真理は平凡のなかに生きてゐる。ただいたづらに、掛け声ばかりが賑やかに、太鼓をたたきまはしてみたところで、実のともなはぬことではなんにもならぬ。今、国難のとき、外に向かふ力も大事であるが、じみに、しつくりと、裡に深く掘って培っていくことも、また大事である。

青木が、「こうでなければならぬ」として納得させられたものは、「平凡」な営みにある、いわば生きている事実への確証だといえる。青木は、非常時において平常心がつむぎ出されている「平凡」な「生活」に着目させられ、しかもそれによつて、これこそが信心である、との感応に至らしめられている。そのことは、青木が、「太鼓をたたきまわす」ような信心ではなく、「表にはちつとも現れぬ」生活で意味されてくる世界に、逆に掴まえられることを示している。「太鼓をたたきまわしてみたところで、実のともなわぬことではなんにもならぬ」とまで、青木を領かせたことからは、「必勝生活確立運動」が「死生超脱」（四五年三月）とのスローガンにまで至るような、有無をいわさず生死の達観を迫ってくる境地に即したのではない。いわば、人間は、そのようにただ生き、そのように死ぬという、その「平凡」な「祈りの生活」の事実から突きつけられた、人間が実在することへの感觸であり、そこに根ざしている信心の意味である。

27

おびただしく人間が死んでいく当時、「決死奉公」が叫ばれ、命を絶つことで戦争を生気づけようとする信心実践が称揚されているが、この信心の感応で、青木が伝えようとしているのは、単に実在している事実、その確かさではない。そうではなく、実在「する」こと、生きて「ある」という、存在への力として信心を見出したということである。青木は、「平凡」な「祈りの生活」に、決戦下の人間に開いた空虚を射抜くものを見たことを、そしてそれこそが信心の意義としてあることを述べている。それは、いわば、存在の事実を支える確かさを求めあぐねていた中で、信心の世界を確信させられた体験である。そしてそこには、「掛け声ばかりが賑やか」な信心ぶりへの懷疑が伴っている。ということは、その体験が、このような問題化をもたらしたと見ることが出来る。「太鼓をた

「たきまわす」信心に懐疑させられ、一方で「平凡」な生活に「真理」を見るまなざしは、目的を大上段に掲げて、それを信心の意味とするようなありかた、つまり、目的や理念の意味によって信心を生きようとする営みに対する批判となっている。それは、生きねばならない意味から、信心を感得していかうとすることが導いたものだろう。当時、人々が、存在している事実の意味を見出すにも窮迫している状況は、青木のみならず、社会に蔓延していたのであり、そこではもはや皇国民などの何ものかである確証は意味をなさず、生きている実感さえ失ってしまわざるを得ない状況となっていた。その中であって、あらためて信心を感得していく営みからの問いかけは、生きて「ある」という、存在への力を見出すことが、信心によって可能であることから発せられており、この気づきがいま見た体験で与えられたことを告げているのである。

青木がこのように述べるのは、四四年のことであるが、さらに銃後と前線の区分も意味をなさなくなるまでに事態が悪化する四五年になると、本土決戦を目前にして、各地の空襲の被害も激しいものとなり、生死の極限にまで至った中での信心感得の様相が確認できる。それは、人間の生命の最後の瞬間であり、信心との名指しが不可能ですらある境地、心象へ向けて、信心世界の意味を述べようとする事例となっている。

引用は、青森教会信徒佐々木義満の、戦後の回想である。同年八月一〇日の午前六時から終日の波状攻撃で、青森市内が爆弾投下と機銃掃射に見舞われ、「何故あの時自分は神さまに正座し泰然自若として祈念していなかったのか」と自問しつつ、市内から山間部に避難した当時の佐々木の心境である。

翌日、三里奥の百姓家に退避してその次の日の夕方、八甲田山を正面に見る畑に立って感懐にふけてい

た。／山は冷厳で孤独で寂寥であった。ふと孫娘がやって来たので思わずおぶり上げて、これがこの世のおぶり終いかと思った。／敵兵が上陸追撃してきたら殺される前に出刃包丁で殺してやらねばならぬ。どうしてこれが殺されるかと思うと不覚の涙が出た。<sup>⑧</sup>

「生きて虜囚の辱を受けず、死して罪禍の汚名を残すこと勿れ」とは、四一年一月東条陸軍大臣名で発表された「戦陣訓」であるが、当時、その訓示が敵兵上陸に際して、兵士のみならず国民全員の民族精神にまで高められ、「死」以外の選択を残さぬまでに徹底されていた。四四年七月のサイパン陥落の際、「忠勇義烈な行為は全世界を感動せしめた」（「壯絶、サイパン同胞の最期」『朝日新聞』八月一九日）と新聞が大々的に報じたように、兵士のみならず、民間人同胞が、次々に自決したことへの賛美にも、それがよく表れている。

しかし、ここで佐々木は、死しかない絶対的な条件を前にして「泰然自若」たらんとしつつ、寂寥感に襲われたと語る。そこには「戦陣訓」が語る勇ましき、戦闘的高揚はなく、あるのは寒々とした風景に押しつぶされた姿である。その姿は、孫娘を殺めるまでに追いつめられた、荒廃した「不覚」に由来し、その覚悟すらできていない「不覚」にもよるだろう。孫をおぶろうとし、その一方で殺めようとする立ち位置での「不覚」とは、すでに精神は荒廃し、死に至っているのに、自らのものどできない死からもよおされた感情の停止状態を意味する。その「不覚」は、終戦間近の中国戦線において、迫撃砲弾が飛んで来、「ここが自分の死に場所かいなア」という時点で抱いた感覚を伝える教師、出川武親の戦後の回想からも窺える。出川は、「気持ちに至って平気で、凄惨とか悲愴とかいう様な実感が一つも伴わない。…ところが不思議なことに、私のこの平靜な気持や感情とは無関係に涙がとど

めなく流れ落ちる」と語っているが、こうした感覚ならざる感覚にも先の「不覚」は通じていよう。「何らの感動も感激もなく流れ出るこの涙は一体何であろうか」と出川も言っているのは、まさに生理的痙攣を伴った絶体絶命の境地である。

佐々木は、死のうという衝動とその行為の困難さを介し、また出川は、絶体絶命の窮地で、それぞれ、運命以上の、生きて「ある」という生の現実に直面させられたことを語っている。しかもそこで重要なのは、彼らが、それを語ることで意図した内容である。それは、生きていくという事実を突きつけられたことがもつ、信心世界の意味発揚であり、信心の営みへの問いかけである。佐々木は、敵の攻撃にあっても微動だにしない意志を貫いていたとしたら、「神さまは吹き出しておしまいになろう」と語っている。戦後に回想されるこの言は、生活への、文字通り「活きる生」の地平に、信心として戦争の理念や目的を重ね、強弁してきた、信心の構えかたへの自己批判となっている。その自己批判は、感情の停止状態にまで至るほかなかった状況にも向けられ、そのように窮迫しながらでさえも、生の現実に直面することで、運命をも切開しうるものとなった信心世界の確かさを示そうとしている。さらには、その確かさをもつて、佐々木は、戦いの後にあつて、生活という闘いを余儀なくされている戦後社会の方にも、信心を営むとは何か、を問うているのである。

## おわりに

戦時末期、『金光教報』では、「陸海軍の特別攻撃隊は全世界を震撼させた。全機全身爆装して敵艦船に体当たり

し、必殺必中必死必勝、誠に人生これ以上のことがあらうか。即ちこれ神、その動くや即ちこれ神風<sup>④</sup>とし、特攻隊の精神を高らかに歌い上げている。それは、現代の自爆テロを想起させよう。そこに見るのは、人間が死に至らしめられる世界が生み出され、死に至る行為が、衝撃を与え、時には喝采を浴びるほどに、人間を捉えている状況であり、また、そう捉えなければならぬまでに窮迫した人間の状況である。世界に対する被害―加害双方の意識をなしたたせ、戦争を導いている、その感性にある問題に、ここで考察してきた内容は何を意味するのか。

見てきたのは、人間を否定する殺戮を、ほかならぬ人間が起こし、それを信心で支えた状況である。そこにあるのは、絶望や苦悩を凌駕するものとして、戦争に理念や理想を見出し、そこへ信心を賭けていた姿である。それは、戦争の理念や目的を信心として強弁もし、またそうした信心の構えかたを余儀なくしていた姿だろう。そこに窺えるのは、生きること即ちした営みの根本へ誘われる信心のまなざしも規定されていた問題である。戦争の大義という理念を介して、信心が受けとめられ、それを生活上に極度に集約して表されるほかなかった営みには、人間が生きているという事実を手放し、その事実を存在しないようにしている様相が見受けられる。戦争の理念や目的を介した本教の信心に確認できるのは、生きること不可避なことがらを介した営みをも規定していく問題の深刻さであるといえよう。

信心の営みに投げかけられた、この問題は、何も理念の如何に関わらない。理念を介して信心が受けとめられ、そのことで、信心を求めるに際して人間が抱きつづける切実なことがらが、理念の要請する実践の形に仮託されて受けとめ直され、結果、生きる事実を手放してしまう問題である。神の名を戴いての自爆、戦闘行為にも、かたや現下に取り組まれようとしている信心運動や実践にも、そこに程度の差こそあれ、この問題と底を同じくする感性

が働きかねないだろう。その意味でこの問題は、依然、現在の問題でありつつづけている。戦争によって、人間、心にさし向けられ、想像を絶するかたちで本教が経験することになったのは、あるいはこの問題ではなかったか。

(教学研究所所員)

(注)

① 戦時下の信心に言及したものは、戦後五〇年を迎えるに

あたって刊行された、『戦争と平和』(金光教本部教庁一九九五)

がある。それは、教団の戦争への関与を、「何ら批判の声をあげることができなかった」としたもので、教団としての道義的・政治的立場から本教信心の「良心」を語ろうとしたものである。その意味で、教団の政治的、道義的立場をもつてする外在的批判の性格を色濃くしたものとなっている。この外在的な批判は、従来、紀要『金光教学』においても、例えば、久保田紘二「御奉仕神習会」変遷の諸問題」(紀要『金光教学』第一五号一九七五)、西川太「戦時時局下における手続関係の形成」(同第三号一九八二)の立論に見ることができる。

これに対して、『戦争と平和』刊行と同年の渡辺順一「大東亜」戦時下の教団態勢」(同第三五号一九九五)は、戦時期の布教營爲に着目し、その内在的理解を試みている。渡辺は、

「教祖時代から嘗々と營まれてきた本教信仰の営み自体を根底から問い直されるような深刻な体験を経験せしめられ」ながらの「信奉者達の思念」を、「教政史と布教史の交差軸上から検証する以外にはない」と問題設定し、検討を施している。(なお拙論「日中戦時下における本教の対支文化事業」(同第三五号)も、極めて不徹底ではあるが、戦争とは、戦争の否定性を絶対としうるような見やすいものではなく、戦争批判といった事後的な反省をこえたところに生じてはいなかったか、と提起をしつつ、戦時下中国の「対支文化事業」の実践を描写したものである。)

ところで、あらためて、ここで戦時下の信心に対する内的理解、批判を試みるのも、渡辺の試みとは別個に問題に取り上げる必要があると考えるからである。

渡辺の場合、「人間救済の発動の可能性は、多様で奔放とも見える全教の『取次ぎ助け』の自立的営みの中にしかあり

「得なかつた」が、それは、「教団の組織防衛を第一義とするが故に信仰的に否定し去つた」とし、戦時下教政に問題が集約されている。その結果、信心の営為それ自体が抱え込むことになっていく問題についての言及、検討は回避され、例えば「自由な布教活動」とも表現されるように、布教活動の自立性と無謬性が際だつてしまつていく嫌いがある。当然、その批判の視界には、当時の教団動向（当時、「教団主体」という言葉を伴つた教政主導の教団運営が進行し始めていた）も影響していたのだが、それともあわせ、研究者の方法、テキストの読解を規定するありかたが関わつていよう。「はじめに」でも、「信心の実践や営みと言いつつも、『営まれたもの』ばかりが問題にされる向きにあり、『営むこと』は、ほとんど問題にされていないのではなからうか」と、触れておいたが、例えば、現象学で言うところのノエマ（意識作用によつて思念されたもの）と、ノエシス（意識の機能的、作用的側面。思念すること）が違つるように、ここでは、布教活動の布教の意味（「布教とされたもの」）へ解釈が加えられており、布教すること、その営為や、信心としての認識作用には直接言及されていない。したがつて、「本教信仰の営み自体を根底から問い直されるような深刻な体験を経験せしめられ」ながらの「信奉者達の思念」を検討するという設定は、そう問い直すことがらも、予め教政史と布教史の交差軸

に定位するものと見られている。けれども、「問い直されるような深刻な体験」は、教政史と布教史の交差軸上に据えるよりも、その体験の領野にたつて、複雑さと不可解さを孕んだ「問い」として、検討を施すことが求められるのではなからうか。

本稿は、この問題の分析を、なおその方法に明瞭さを欠くが以上の問題意識をもつて試みるものである。ちなみに、この試みは、小沢浩「戦争と信仰」「卡子」と大久保さん父子のこと——（『生き神の思想史』一九八八岩波書店所収）、同「戦争と信仰」（『こんごうセミナー』シリーズ六、一九九六金光教本部教庁）にも、刺激を受けている。「本教の信者」である以前の、一個の人間の信心の営みの実際を、どう問題にできているのか。それを抜きに、戦下の極限状況での体験を「本教」の歴史的经验と呼ぶ資格は、どこにあるのか、というメッセージを受けとめつつ、戦下の信心を見つめようとしたものである。

② ここで題材となる生活談は、日中戦争から終戦までの『金光教徒』『金光教週報』『金光教報』『金光教青年』から、生活体験談、実践談、従軍体験談、ならびに現地通信記事を出出したものである（別表参照）。おそらく、これらの記事については、言論統制から「自由」ではなく、国論の統一、推進を役割としなければならなかったため、言論の「質」を問題にする向きもある。実際、当時の信心体験談を、リアル

タイムで見ることが出来る資料は、これらが主とならざるを得ないのだが、一方では、はたして、これらが、どこまで信心で、どこまでアジ・プロか、どこまで個人の真意を伝えたものとなっているか、との指摘も向けられよう。しかし、本論で述べてもいるように、そうした論定では、戦意発揚で操作される言論環境をも、現に、信心発揚の舞台としたという事実を見逃してしまうだろう。逆に、戦後の回想談の多くに戦後意識のフィルターがかかっているのを思えば、この問題性も明瞭となる。戦争という現実に見るべきは、信心として戦意発揚をしている、していないの問題ではない。戦意発揚をしなければならなかった現実にあつての信心の問題である。一国民の生活の総体が戦時に組み込まれている限り、そこでの信心の語りは、意図するしなみに拘わらず、戦意発揚の条件と接触しているものであり、それが、戦下の信心の現実だといえる。その意味で、ここに抽出した題材は、信心の営みを、できる限り、戦局の推移と重ねて見ようとする意図にも沿うものといえるのである。

③ 「拳国の献身」『金光教徒』第一〇八四号一九三七・七一八。

④ 「突撃又突撃 最前線に悪戦苦闘の中 身に一弾をも受けて 生沼逸郎氏よりの来信」『金光教徒』第一一五七号一九三八・一二・一八、「戦線便り 連合本部常任理事 生沼逸

郎」『金光教青年』第一三三号一九三九新年号。

⑤ そこには、次のようなコメントが付されている。「演習の合い間に銃剣を首に突き刺し 自殺した兵隊がいた 軍務のきびしさに耐えきれなかったのか 静岡連隊の兵隊だった 昭和一三年の夏だった」『日本の戦歴』毎日新聞社一九六七。

⑥ 兵士の自殺の問題については、確実なデータが取れないという限界が示されつつも、黒羽清隆「十五年戦争における戦死の諸相——統計」と「歌」と（『思想』第五六号岩波書店一九七一・八、後に「十五年戦争史序説」三書堂一九七九所収）では、日中戦争初期一年間における内地部隊の自殺・自殺企図一二三例の考察事例（篠井図南男「軍隊に於ける自殺並びに自殺企図の医学的考察」『軍医団雑誌』第三五号一九三九）が紹介されている。

⑦ 火野葦平の「戦友に想ふ」は、『東京朝日新聞』には、一九三九・二・二二、二二、二四に、『大阪朝日新聞』には二・二二、二二に連載された。その後「南支派遣報道部」よりパンフとして出版（『戦友に想ふ』）。ここに描かれる兵士の表情は、『麦と兵隊』などに描かれる牧歌的なものとは異なっている。池田浩士「火野葦平論」インパクト出版会二〇〇〇、一二四—一三四頁参照。

⑧ 昭和期の兵役義務一覽表

名称		期間	服務義務者	服務形態	免役条項該当者考
常備兵	現役	(陸)2年 (海)3年	①戸籍法の適用を受ける者 ②満20歳(のち満19歳)の帝國臣男子 ③徴兵検査合格→徴集	在營	①6年以上の有罪者 ②朝鮮人・台湾人 ③満州開拓移民 ④皇族 のち海軍は5年
	予備役	(陸)5年4か月 (海)4年	現役終了者	普通生活(召集されると入營)	
後備兵役		(陸)10年 (海)5年	常備兵役終了者	同上	1.のち海軍は7年 2.1941年廃止、予備役にくみこみ
補充兵役	第一補充兵役	(陸)12年4か月 (海)1年	現役適格者中、現役所要定員の超過者	同上(教育召集あり)	のち(陸)は17年4か月に
	第二補充兵役	12年4か月 (海)第1補充兵役終了者11年4か月	現役適格者中、現役・第一補充兵役に徴集されない者(海)の第1補充兵役終了者	同上(教育召集なし)	1.のち(陸)は17年4か月 2.(海)は16年4か月に延長
國民兵役	第一國民兵役	特定期間なし	1.後備兵役終了者 2.既教育補充兵で兵役終了者補充	同上	
	第二國民兵役	同上	1.戸籍法の適用を受ける者 2.上記のどの兵役にも服していない者 3.年齢満17歳より満40歳までの者	普通生活(召集がない)	1.1943年から召集対象にくり入れられる。 2.年齢上限45歳となる。

〔黒羽清隆〕昭和史・上 戦争と民衆 地歴社一九八九三四八頁より転載

⑨ 『金光教徒』では、腹部貫通銃傷を免れた信徒がもつていた、弾によって引きちぎれた「御神米」の写真を掲げている。

る。「この大みかげ」『金光教徒』第一一二号一九三八・四・一七。

⑩ 「聖戦の盾・銃後の至誠をと親子で慰問の献金 山下文枝さんと和子さん」『金光教徒』第一一三九号一九三八・八・一四。

⑪ 例えば、「兵隊さんを泣かせた、少女の慰問文」(大阪朝日新聞一九三八・一・九などが代表的なものだろう)。

⑫ このような靈験談は、当時一般紙で紹介された事例と内容面や語りの上である種の共通性が見られる。例えば、銃弾が鉄兜の中を一周して出ていったなどの事例(読売新聞一九三七・一〇・四)、銃弾があたった翌朝、小便と一緒に出てきたもの、目から入った弾が尻の中でとまっていたものなど(大阪朝日新聞一九三八・九・二三)。戦地の体験が兵隊同士の共感を呼び、他人の体験が自らの体験にもなるような体験の共有は、それを虚構というのみでは足りない、戦場の再現に含まれる語りの「真実」でもあるだろう。

⑬ 『輝く帰還兵のために』陸軍省情報部、一九三九、二八八―二九頁。前掲池田『火野葦平論』(第三章 戦地の表情、銃後のこと)は、この冊子にも触れながら、銃後世界と帰還兵の意識の問題に触れている。

⑭ 「藤田八郎発、事変事務局宛、帰還教師懇談会出席に対する礼状」一九三九・一二・三三。

- ⑮ 「加納為吉宛、事変事務局宛、帰還教師懇談会出席に対する礼状」一九三九・一・三〇。
- ⑯ このような問題は、一九三九年に中国視察(五・六一六・一二)をした教監高橋正雄が語る『新秩序の建設とは』(青年会連合本部一九三九)にも垣間見える。視察を終えた高橋は、「肚のどん底で我日本の事をどう思つて居るのかと云ふ事がドシンと応へた」といい、中国人の敵意に満ちた目によつて、新秩序建設の理想を踏みにじる兵士をはじめ日本人を問題にさせられたという。しかしそこでは、おそろしく見聞きしたであろうに、具体的にどのような行為があつたのかは明示されない。
- ⑰ 「長期建設遂行の昭和十四年を迎へて」『金光教徒』第一一五八号一九三九・一・一。
- ⑱ 「巻頭言 建設運動と信念運動」『金光教青年』第一三三三号一九三九新年号。
- ⑲ 「興亜奉公日の設定」『金光教週報』一九三九・八・一九。
- ⑳ 例えは「興亜奉公日と興亜記念日」『金光教週報』一九四〇・七・六など。
- ㉑ その他、次のような質問が挙がっている。「戦時下国民生活は緊張して国策に沿ふやうに刷新しなければならぬとの自覚はしてゐる積りですが、実際には困難なことが沢山あります。これと信仰生活とどふいふ事になりますか」、「時局の影響で私の営業はうまくゆきませぬ。商売替をしてみやうかと思ふのですが、どふいふ気持ちで処置したらよろしいか」、「青年会や教会所の御用に出ると私の仕事に差支へたり、家の者に『そんなに出てばかりいては』と心配されたりします。どうしても御用と差支へがうまく行かぬ事があるのです。どう思はせて頂くべきですか」。「既催大阪地連共励会に於ける質問の大綱」『青年会関係印刷物綴』一九四〇・五一六。
- ㉒ 古賀政之助「従軍雑想 勇士の目にも感激の涙」『金光教週報』一九三九・九・一六他。
- ㉓ 行徳清人「国に捧げた我子」『金光教週報』一九三九・一・一九、一六。
- ㉔ 林博徳「この父にしてこの子あり 事変下に咲く信仰の華」『金光教週報』一九四一・六・二八。
- ㉕ 「英霊の遺徳に生かされる一家」『金光教週報』一九四一・一二・二〇。
- ㉖ 福田一男「偉大なる奉祝事業―紀元二千六百年を迎へて」『金光教週報』一九四〇・一・一。
- ㉗ 大林誠実「或る母の話」『金光教週報』一九四〇・一・一。
- ㉘ 「昭和九・十年事件」については、佐藤光俊「管長罷免要求運動の軌跡と歴代内局の立場―昭和九・十年事件史考―」紀要『金光教』第二号一九八一、拙論「社会変動の中の『昭和九・十年事件』―教団秩序再編と教義・制度の位相

— 同第四一〇一参照。

②⑨ 「大東亜所在米英勢力撃滅奉告祭、祝詞例」『金光教週報』一九四二・一一・四。

③⑩ 海軍省が提供した真珠湾攻撃の航空写真は、一九四二年元旦の新聞紙面に掲載された。この写真を見ての高橋の感懐である。「あのハワイの大奇襲の報告を私はラジオでは聞かなかったが新聞で拝見いたしました時に、大声を挙げて泣いた。生まれてからあれ程大声を挙げて泣いたことはない。何で泣いたか。嬉しうて泣いたのではない。嬉しさももつたいなささも皆こもつて居るが、それよりも私は泣き泣き思はず知らず口をついて出て来た事は、さうです！ さうです！ さうです！ と云ふ事だった。泣き泣きさう云うた。これは陸海軍のあれだけのお働きを私が一人の国民としてそのまま頂戴したことぢや。私の中にそれが入り込んで私のものになった事ぢや」。高橋正雄『祈念の生活』一九四二金光教徒社二〇頁。高橋の美的興奮は、同じ写真を見ての小林秀雄の「戦争と平和」（『文學界』四二年三月号）にも通じている。それは、戦争を美化してしまう視覚映像の問題でもある。この言も、その問題を回避しては受けとめられないだろう。

③⑪ 藤彦五郎「時局感話 皇国民の幸福」『金光教徒』一九四二・四・一。

③⑫ 例えば、「第一線に戦ふ将兵は、…自分のさせて貰ふ御用

は、凡て皆神業である事をはつきりと体得、体認して居り、…一切が神業になるに不思議はなく、その動くところに、神風が起るに不思議はないのであります」とし、「人間だもの、少しは—、と云うて根本に自分と云ふものをおかみと別を持って居て、それから出る我侷や、我欲を人間味の様に考へて生活をして居るのと、兵隊さんの様な又さう云ふ『私』のない、皆神のもの、おかみのものと云ふ生活をされた教祖様の様な生活と、どちらが本当の人間味のあるものでせう」というものがある。「身を以て祈るとは—神風を呼び神業を起す—」『金光教報』一九四四・八・一。

③⑬ 金光教報国会は、文部省宗教局の「宗教団体非常時体制実施要項」に則り、一九四一年一〇月四日に結成（毎月常会開催）され、翌年分会隣組、地方部が設置された。二月からは、「報国生活運動」を展開する。一九四三年には、一月の聖旨奉戴金光教全国大会（一・二五—二六）を期に、翌月、聖旨奉戴必勝生活確立運動（二・一〇）、生活切下断行決意表明、百万円軍備献納運動（二・一〇）、二百三十億貯蓄完遂郵便貯金強調運動（二・一一—三・三二）、二月には、聖旨奉戴全教一家挺身奉公運動（二・二六—一九四四・三・三二）を実施し、二月には、管長を総裁にして組織改編、「勤勞報国隊」等の活動をする。

③⑭ 「聖旨奉戴必勝生活確立運動」は、教祖六〇年奉祝の年で

ある一九四三年を迎え、その奉祝の意味も重ねて取り組まれたものである。この年の年頭、国民生活立て直しのために一致協力して信心を進める旨の言葉が、管長・金光攝胤よりもたらされ、一月二五、二六日の「聖旨奉戴金光教全国大会」を期に、この運動を実施している。前年末に、天皇は伊勢神宮に自ら「征戦目的達成」を祈願（四二・一一・一二）し、また宗教団体の管長、教団統理者を宮中に招き、戦争貫徹の「聖旨」を告げている（一一・二六）が、「聖旨奉戴」は、そうした天皇の「大御心」に應えることを意味していた。

③⑤ 「報国生活運動実践要綱」『金光教報国会に関する書類綴（昭和十七年度事業報告の件）』。

③⑥ 貯蓄運動に関しては、すでに、四一年六月の政府による「百三十五億貯蓄強調週間」実施に際し、教内でも積極的に取り組んでいた。

③⑦ 『昭和十九年連合協議会記録』四七頁。

③⑧ このような論調がある。「ガダルカナル島で戦はれた勇士達を思ふ時、われわれの生活のうちに切り下げられない何ものがあらう。この忠勇義烈の士にくらべてわれわれの生活がどれほどに贅沢であることか」。「まづ、貯蓄だ 前線勇士へ感謝の実を現せ」『金光教徒』一九四三・二三。

③⑨ 「東京都勤労報国隊編成の件」（金光教関東教務所・藤彦五郎発、教學部宛）一九四三・八・二五、『関東勤労報国隊出動状況報告綴』。

④① 湯川安太郎「信心と新商人道」『金光教徒』一九四二・九・二。  
④② 青木茂「或る教会での話」『金光教報』一九四四・八・一。青木は、かねてより高橋正雄、佐藤博敏らと昵懇の間柄であり、高橋らの求道姿勢に深く共感を覚えていた人物である。また、教内紙誌にもよく出てきており、当時、本部教庁嘱託も委嘱されている。

④③ 佐々木義満「みちのく訃り 紋付」『金光教徒』一九五三・九・二一。タイトルは、「紋付」姿（偉い人）の「泰然自若」（の真似）を良しとしてきた、その価値観にとらわれてきた姿を問い直す意味で付けられている。

④④ 出川武親「不思議なこと」『金光教徒』一九五三・七・一。出川は、そこで四四年九月九日宝慶攻略戦を次のように語っている。「稲田の中の小路を進んで居る時、七〇〇米ほど前方の扇形に開いた丘陵に陣地を構えた敵からバリバリとやられ、追撃砲弾がスルスルと飛んで来ては後方でドカンドカンと炸裂し出した。息を吐く事も出来ない。稲田の中へ伏せて暫く呼吸をととのえる。この時気持ちは至って平気で、凄惨とか悲愴とかいう様な実感が一つも伴わない。一年志願兵当時内地で演習をして居た時と少しも変らない。ところが不思議なことに、私のこの平靜な気持や感情とは無関係に涙がとどめなく流れ落ちる。実に不思議である。何等の感動も感激もなく流れ出るこの涙は一体何という涙であろうかと其時考

た。そして今でもやはり其時涙の出たわけがわからない」。

④ 「神徳顯はる」 『金光教報』 一九四四・一二・一。

別表：『金光教徒』『金光教週報』『金光教青年』『金光教報』にみる日中戦争から終戦までの生活体験談、実践談、従軍体験談、ならびに現地通信記事

※ 『金光教徒』『金光教週報』『金光教青年』『金光教報』について。

これら教内紙誌は、一九三九年八月一日、政府当局要請により、『金光教徒』と『金光教青年』と『金光教報』（以下『教報』）が合同し、同月二日『金光教週報』に改題（『教報』は付録に）している。

その後『金光教週報』は、一九四二年三月一日に、月報となるにともない、再度『金光教徒』と改題する。また四三年四月一日より、それまで付録であった『教報』が「教会版」に改められる。さらに、同年六月一日には、『金光教徒』自体が『教報』と改題され、四四年七月一日には、「一般版」「教会版」の別を廃止するに至っている。

・数字は発刊日をさす。月単位で示し、内容が次の月にまたがって掲載されているものは“ ”で関連を示した。

・『金光教週報』改題（一九三九・八・一二）以前は、『金光教徒』の記事が主であるが、『金光教青年』の場合には『青年』と表記している。（なお、その際『金光教徒』との重複記事も掲げている）。

・特集記事など、タイトルは同じでも、内容的に異なるものは、重ねて示している。

・本人以外の体験、実践の紹介記事も含んでいる。

・\*で、判明可能な範囲での人物（伏せ字は、そのままとした）と目安となる内容を示した。

年月	記事	教内動向	社会・戦況
一九三七年 (昭一二) 七月		19 各教会所・団体による対時局活動始まる 28 事变対処事務局設置	7 蘆溝橋事件
八月	22 S 生「激務の余暇に悪道路を改修」 * 川上教会信徒越智譽六の献金美談 29 「第一線に出征して靈験頂いたお話」 * 平壤教会信徒谷口禎一の靈験談		14 軍機保護法改正
九月	1 「第一線に輝く奇しき靈験談」『青年』* 平壤教会信徒谷口禎一の靈験談 19 「息子は国家と共に生きて居ます」 * 広島県御調郡大浜村信徒河野隈の銃後生活談 19 「おやつに頂いた一銭一銭をためて 金光幼稚園児の献金」		
一〇月	1 「十二歳の魚屋さん」『青年』* 東京葛飾区信徒小峰幸雄の銃後生活談 1 「御神威第一線に輝く」『青年』* 鶴崎教会信徒小屋真澄従軍体験談 3 「時局美談 銃後に咲く花」* 東京市内某女性信徒の献金美談 10 「応召美談 銃後の盾」* 大阪市内信徒三好善太郎、東京葛飾区信徒小峰幸雄、東京荒川区信徒濡髪重三郎の応召関係美談	1 国民精神総動員運動金光 教委員会設置 13 ~ 19 国民精神総動員強調 週間	12 国民精神総動員 中央連盟結成

<p>一二月</p>	<p>1 「父子の真情におかげあり」 『青年』 * 田原本青年会員田村繁造の応召美談</p> <p>1 「純情溢るる戦線からの便り」 『青年』 * 京城教会信徒下〇純男従軍体験談</p> <p>1 「此の母に此の勇士」 『青年』 * 桃山教会信徒西田八重銃後生活談</p> <p>1 下元勝重 「長男と女婿の戦死にこの信心」 『青年』 * 須崎教会女性信徒又川兼尾の銃後生活談</p> <p>1 「扁額を背負うて」 『青年』 * 西脇教会信徒島田ちよ銃後生活談</p> <p>1 「陣中通信」 『青年』 * 徳山教会副教会長河野章二従軍体験談</p> <p>7 「応召美談集」 * 東京市本所区信徒鏑木きく、遠洋漁業中の清水寅吉、東京市足立区川村きよの応召関係美談</p> <p>21 「陣中通信 馬上であげの大祓 こんな有難い心持」 * 松永教会教師浅井光雄の通信</p> <p>21 「陣中通信 異邦に仰ぐ八波御紋章」 * 藤岡靖忠の通信</p> <p>21 「萩原少尉名譽の戦死」 * 姫路教会所属教師萩原金道、出征前</p>	<p>5 国民精神総動員運動金光 教委員会本部結成</p>	<p>10 16 国民精神作 興週間</p>
	<p>17 「献金美談 これこそ肉弾銭」 * 金光町内小学生の献金美談</p> <p>17・下元勝重 「長男と女婿の戦死にこの信心」 * 須崎教会女性信徒又川兼尾の銃後生活談</p> <p>31 「古金古本を献金にかえて」 * 吉備乃家光生会会員富岡巖雄の献金美談</p>		

<p>一九三八年 (昭一三) 一月</p>	<p>1 「陣中感想録」 『青年』 *大内正一 従軍体験談</p> <p>1 「落穂をバットにかへて」 *熊本県玉名郡村上フサ子の慰問奉仕美談</p> <p>1、16、23さとうもとのり 「美知子さんのおとうさま」 *赤坂教会信徒下原新一の従軍体験紹介</p> <p>9 「葬儀に来て呉れた生徒に鉛筆の一本でもあげて下さい 木庭君の遺書」 *操山教会信徒木庭鼎の遺書</p> <p>23 「戦地で有難き御正月を 愈々仰がれる我御広前の御比礼」 *水戸教会会長岡本千代吉の慰問礼状</p>		
<p>一二月</p>	<p>28 「陣中通信 角南美光氏」 *九幡教会角南美光の通信</p> <p>28 「慰問文」 *芸備健児団の出征兵士宛慰問文</p>		<p>13 南京占領、虐殺事件</p>
	<p>日の葉書</p> <p>21 「陣中通信 御国のために捧げた身 お金は不要に候」 *戦場兵士(信徒匿名)の天瀬教会軍人家族後援会宛、献金と通信</p> <p>21 「戦地から金一封を 若田義信君の便りと郷里小学生の慰問状」 *御殿場教会若田義信の通信</p> <p>28 「流弾に貫かれて傷一つなく助かる その弾は釜をぶちぬく」 *若田義信氏通信</p> <p>28 「陣中通信 角南美光氏」 *九幡教会角南美光の通信</p> <p>28 「慰問文」 *芸備健児団の出征兵士宛慰問文</p>		

<p>二月</p>	<p>三月</p>
<p>6 「思ひもかけぬ慰問袋に家族集会への感謝礼状」*若田義信、市村教会浅井悦夫、幅下教会石黒敏治、波野教会正木百治、中津教会西村一の通信</p> <p>6 「百二十日目に風呂、本部の小林先生に負けぬほどのヒゲも剃って 戦地での楽しいお正月」*若田義信の通信</p> <p>13、20 「戦線おかげ話 最後の手榴弾 山口山占領の殊勲者渡辺京介君」*防府教会信徒渡辺京介の靈験談</p> <p>13 「危機一髪 軍馬諸共頂いたおかげ 藤塚一助氏」*近衛教会信徒藤塚一助の通信、靈験談</p> <p>13 「出征準備の完璧」連隊長殿より賞状を受く 重松三喜氏」*鏡町教会重松三喜の通信</p> <p>20 「慰問文吹込みの栄光を担った木村愛子さんとその慰問文」*三島教会信徒児童木村愛子の慰問奉仕美談</p> <p>20 「戦勝二名戦死皆無 隊長として全く有難き極み 真鍋光春少尉より」*松山教会長真鍋光春の通信、靈験談</p>	<p>1 「戦場の靈験」『青年』*近衛教会信徒藤塚市助の通信、靈験談</p> <p>6 「輝かし無燃料発動機 温かい愛の息吹きに勇士の發明完成さる 軍国の母ここにあり」*京都市上京区信徒田中あいの銃後生活談</p> <p>13 「敵をにらんで金光教万歳 慰問使に逢って嬉しさを悲しくなる 松永副教会長浅井光雄氏より」*浅井光雄の通信</p>
<p>11、17 国民精神総動員第二 強調週間</p>	

	<p>20 「一挙一動にまで皇軍の威信を汚さぬように」 * 正木百治の通信</p> <p>20 「戦線トピック 御殿場教会長令息若田氏より」 * 若田義信の通信</p> <p>27 「地雷にかかり空中に舞ふ 大みかげに微傷だに負はず」 * 西大寺教会信徒西上春雄の通信、靈験談</p> <p>27 「御神米を」とうつむいた拍子に敵弾鉄兜を抜く」 * 柿木五郎の靈験談</p>		
四月	<p>17 「ハンカチに血書の日の丸 ああこの赤心」 * 輦教会衣笠悦実の通信</p> <p>17 「この大みかげ」 * 八幡浜教会信徒菊池治作の「御神米」写真</p>		<p>1 国家総動員法公布</p> <p>2 部落会、町内会を基盤にした国民精神総動員実践網決定</p>
五月	<p>1 「戦場の靈験」 『青年』 * 柿木五郎の靈験談</p> <p>29 「時局下に特に私の実行して居る事」 * 宇品教会長吉田賢治郎、十三教会長高津栄三郎、烏丸教会長高橋宇之助、岬教会長福原実の實踐談</p>	<p>17 〳 23 国民精神総動員健康週間</p>	<p>5 公定価格いわゆるマル公制度スタート、以降闇取引、行列買い始まる</p>
六月	<p>5、12、19、26 「時局下に特に私の実行して居る事」 * 西鹿</p>		<p>9 勤労働員の開始</p>

<p>八月</p>	<p>七月</p>	
<p>7 「半島乙女の純情 海の勇士を感激」*木浦教会信徒柳順金の 中睦男の通信</p> <p>1 「陣中日誌 無量の神恩に感泣す」『青年』*鏡町教会信徒竹</p>	<p>10 「時局下に特に私の実行して居る事」*山口県平井実、尼崎 教会長津田慎治、岡山県宮本外一、兵庫県南海一雄、香川県坂 本光の實踐談</p> <p>10 「陣中便り 徐州激戦に蒙る御神護 『萩原は弾に当らぬ人間 だ』」*温泉津教会萩原広士の通信</p> <p>24 「弾尽き食絶して十日間 樺端に銃剣を結んだ肉弾槍組の勢揃 い」*浅井光雄の通信</p>	<p>12 「結婚費一千元を国防献金 海田市の兵隊ヲヂさんこと日吉文 左衛門氏」*海田市教会信徒日吉文左衛門の献金美談</p> <p>26 下元勝重「弾丸自然排出の御陰を頂くまで」*須崎教会信徒大 崎純一郎の靈験談</p> <p>児島教会長平山善太郎、第八教区支部長矢代代次、第九教区支 部副部长辻井常次郎／岡山県大田直一、福岡県三山一、愛媛県 道山昭、愛媛県月山さと、大分県石野又市、岡山県相良一作、 香川県苦田一道、能登川教会長粟田郁次郎／兵庫県大谷一正、 第一教区支部長森定虎吉、丸亀教会長佐柳喜一郎、岡山県社本 四郎、可部教会長寺島静次郎／神戸市小田種子、徳島県山内夏 子、山口県福田収の實踐談</p>
	<p>7 国民精神総動員運動金光 教委員会、事変一周年に 際し国威宣揚祈念、遺家 族への勤労奉仕など実施</p> <p>21 27 経済戦強調週間</p>	<p>21 27 国民精神総動員貯蓄 報国強調週間</p>
	<p>7 事変一周年記念 で、一戸一品献 納・一菜主義・ 不買デー実施</p>	<p>27 非常時国民生活 様式委員会設置</p>

	<p>九月</p> <p>14 「聖戦の盾・銃後の至誠をと 母子で慰問の献金 山下文枝さんと和子さん」*信徒山下文枝、和子の慰問文</p> <p>28 樋口寅「長男の戦死で蘇った一家 倅が戦死して呉れたればこそ此のおかげ」*福島教会某信徒の銃後生活談</p>		<p>17 東京市隣組回覧板配布、以降隣組制本格化</p>
	<p>4 「病院の全勇士を泣かした烈々の文」『兄弟二人の戦傷をうれしく存じます』*龍川教会信徒須藤コギヌの銃後生活談</p> <p>18 「青空がとても綺麗だ 天皇陛下万歳がすぐ口をついて出る 大負傷の中に死線を彷徨して」*鏡町教会信徒竹中睦男の通信</p>		<p>15 国策代用品普及協会設立、竹スプーン、鯨皮ハンドバックなど奨励</p>
<p>一〇月</p>	<p>23 「三人の子を征地に送り病弱の嫁と孫を抱へて なほ喜びに働きぬく中島かつさん」*大阪市大正区信徒中島かつの銃後生活談</p> <p>23 「十円八十三銭を献金盲目の身に此の至誠」*川本教会信徒山本静の献金美談</p>	<p>5 銃後援強化週間</p>	<p>1 第一回興亜奉公日</p>
<p>十一月</p>		<p>7 国民精神作興週間</p>	
<p>十二月</p>	<p>18 「突撃又突撃 最前線に悪戦苦闘の中 身に一弾をも受けず 生沼逸郎氏よりの来信」*仁川教会生沼逸郎の通信</p>	<p>15 経済戦強調週間</p>	

<p>18 「戦線便り 野上軍医少佐」 *札幌教会信徒野上尚志の通信</p>		<p>20 職業能力の国民登録制度実施</p>
<p>一九三九年 (昭一四) 一月</p> <p>1 「戦線便り」 「青年」 *生沼逸郎、佐藤代三郎、伍賀泰、谷口金一、加納為吉、奥田忠吉の通信</p>		
<p>二月</p> <p>1 「戦場の春」 「青年」 *加納為吉の通信</p>	<p>5 ~ 11 日本精神発揚週間</p>	
<p>三月</p> <p>1 「戦場吟」 「青年」 *野上尚志の戦場吟</p> <p>1 「戦場の靈験」 「青年」 *浅井光雄の従軍体験談</p> <p>1 「兵營だより」 「青年」 *粉浜教会信徒石原道一の通信</p> <p>12 「五人の家族を養って健気な軍国婦人」 *愛媛県温泉郡信徒中峠リンの銃後生活談</p>		<p>3 東亜新秩序運動週間始まる</p> <p>9 兵役法改正による兵役期間延長</p>
<p>四月</p> <p>1 「戦場偶感」 「青年」 *谷口金一の通信</p> <p>1 「戦ひのひまに」 「青年」 *加納為吉の戦場吟</p> <p>1 山田芳雄「教外出版物に輝く今次事変に関する御道の御比礼」 「青年」 *尾畑まつよ、中峠リンの銃後生活談</p> <p>2 「前線挿話 佐伯隆通」 *玉水教会所属教師佐伯隆通の従軍体験談</p> <p>9 「戦場靈験 重ねての戦傷に頂く御陰 大腿部の切断を免る」 *西代教会信徒村上藤隆の従軍靈験談</p>		<p>5 映画法による文化映画(ニュース映画の強制上映)</p> <p>8 宗教団体法公布</p> <p>12 米穀配給統制法公布</p>

五月	1 「現地の慰霊祭」 『青年』 *内野義光の通信		
六月	<p>1 「戦場雑感」 『青年』 *佐藤代三郎の通信</p> <p>1 「戦場詠」 『青年』 *生沼逸郎の戦争吟</p> <p>1 「海南島便り」 『青年』 *加納為吉の通信</p>	15 21百億貯蓄強調週間	16 ネオン全廃、学生 の長髪禁止、 電髪（パーマ） 禁止など生活刷 新案決定
七月	1 「北支戦線便り」 『青年』 *伍賀泰の通信		8 国民徴用令公布 11 公私生活刷新基 本方策決定
八月	<p>〔8月12日〕『金光教徒』は、『金光教報』『金光教青年』とともに に『金光教週報』に合同。数字は『週報』の発刊日〕</p> <p>12 石原道一「戦線信行記」 *石原道一の通信</p>		24 家庭防空隣保組 織要綱通達
九月	<p>2 「時局に顕れる『信仰の力』」 湯川玉水教会長に聴く *湯川 安太郎の実践談</p> <p>2 宇野謙一「みかげ話 陣中の思ひ出」 『旗と愛馬』 *野毛教 会信徒宇野謙一の従軍体験談</p> <p>16 「陣中の感謝」 *佐伯教会教師伊東正造の通信</p> <p>16 古賀政之助「従軍雑想 勇士の目にも感激の涙」 *佐賀教会古 賀政之助の従軍体験談</p>		1 興亜記念日設定、 宮城遙拝の義務 化、禁酒、粗食 実践など実施、 以降毎月一日

	<p>23 「前線の苦楽」 * 芸備教会佐藤代三郎の通信</p>	<p>3 ~ 9 銃後後援強化週間</p>	<p>18 物価を9月18日現在に釘付け、いわゆる9・18ストップ令公布、以降闇取引横行</p>
<p>一〇月</p>	<p>7 古賀政之助「従軍雑想 病軀に纏ふ愛の衣」 * 従軍体験談          7 「聖業に溶け込む我」 * 若田義信の通信          14 古賀政之助「従軍雑想 野の花を手向けて祈る」 * 従軍体験談          21 古賀政之助「従軍雑想 懐かしい祖国の水」 * 従軍体験談</p>		
<p>十一月</p>	<p>4、11、18 鈴木松太郎「野戦の祭祀 俄か作りの祭員」 * 島原教会鈴木松太郎の従軍体験談          4 粟田郁次郎「あっぱれ銃後の殊勲甲 これこそ興亜娘」 * 能登川教会信徒石部たき、ます姉妹の銃後生活談          11 小林春海「戦地での体験を生かして銃後奉公の生活に」 * 呼子教会信徒小林春海の従軍体験談          18、25 松井強「一大陸進出者の靈験話」 * 大淀教会信徒谷口佐吉の銃後生活談          25 古賀政之助「病院船物語 勇士を生かす母の愛」 * 従軍体験談</p>		<p>11 第三乙種徴兵合格の兵役法改正公布</p>
<p>十二月</p>	<p>9、16 行徳清人「国に捧げた我子」 * 鹿兒島教会信徒大河平佐和子の銃後生活談          9 古賀政之助「病院船物語 尊き血の奉仕」 * 従軍体験談          23 古賀政之助「病院船物語 忘れられぬ声」 * 従軍体験談</p>		<p>12 軍機保護法改正          26 朝鮮人の創始改名強制</p>

一九四〇年 (昭一五) 一月	1 大林誠実「或る母の話」*出石教会某女性信徒の銃後生活談		
二月	17 「満ソ国境で九死に一生 大激戦余聞」*豊岡教会信徒村尾慎一の従軍体験談		
四月	27 「陣中の靈験 水筒が身代りに」*杵築教会柏田信哉の靈験談		7月2回の肉なしデー開始 22米、味噌、砂糖などに切符制施行 24政府民間一元化の国民精神総動員本部発足
五月	11 荒垣世之丞「陣中靈験二題」*香住教会荒垣世之丞靈験談		10 戦時食糧報國運動実施要綱による週一回の節米デー実施
六月	8、15 加納為吉「前線の労苦を語る 南支転戦回顧」*浜桜井教会加納為吉の従軍体験談	21〜27 百二十億貯蓄強調週間	24 近衛文麿、新体制運動推進決意

<p>八月</p>	<p>七月</p>	
<p>10 星出甚吉「軍国の父は語る 唯々有難し」* 銃後生活談</p>	<p>29 野村一雄「前線の労苦を語る 感激を送れ」* 魚崎教会野村一雄の従軍体験談</p> <p>6 「興亜奉公日と興亜記念日」* 泉尾教会三宅歳雄、伊丹教会田村幸治郎、里庄教会駒口義夫、松山東教会秦與市の実践談</p> <p>6 石井格之助「銃後活動の二三」* 府中教会石井格之助の実践談</p> <p>6 西村一「軍国の父は語る よくぞ靖国の神に」* 中津教会西村一の銃後生活談</p> <p>6 長野良助「再起奉公実話 鉄の爪のをぢさん」* 番長教会信徒勝浦輝見の銃後生活談</p> <p>6、13 若田義信「内外不二」―戦線より帰って―* 従軍体験談</p> <p>13、20、27 清水光治良「銃後生活と信心」* 宇都宮教会信徒秋澤某の銃後生活談</p> <p>20 星出甚吉「軍国の父は語る 唯々有難し」* 久賀教会星出甚吉の銃後生活談</p> <p>27 藤田円造「軍国の父は語る 榮譽を永久に伝えむ」* 高島教会藤田円造の銃後生活談</p> <p>10 児島誠之助「銃後生活に現れたる信心」* 信徒北村保雄、飯野純一郎、西垣和太郎の実践談</p>	
<p>1 東京市内に「ぜいたく品は敵だ」</p>	<p>26 大東亜新秩序、国防国家建設の基本国策要綱決定</p>	<p>7 「七・七禁令」で贅沢品の製造 売買禁止</p> <p>表明</p>

一二月	一二月	一〇月	九月	
7 西村教通「神具謹献」*西宮教会西村教通の実践談	9 山瀬精一「新体制と商売 強く確かな生活」*岡山県邑久郡山瀬精一の実践			
祝賀行事	10 紀元二千六百年	12 大政翼賛会結成 31 煙草「ゴールデンバット」「チェリー」を「金鷄」「桜」に改名	15 頃一駅の表示板から外国語廃止以降外国語排撃が新体制の名の下に展開 21 町内会、部落会、隣保班、市町村会常会設置	17 国民生活新体制の立看板 要綱決定

	<p>21 熊田秀雄「大生命の一環」*御幸教会信徒Nの銃後生活談</p>		
<p>一九四一年 (昭一六)</p>	<p>25 「声を奪われた重傷の身 敢然屈せず凱歌を挙げ 砂山中尉の奮戦記」*志度教会信徒砂山中尉の従軍体験談 25 「我が心を拝む — 金属品献納感話 —」*実践談(執筆者不明)</p>		<p>7 東条英機外相 「戦陣訓」発表</p>
<p>二月</p>	<p>15 茨木生「あるお百姓さんの話」*某信徒の銃後生活談 22 佐藤代三郎「陣中隨筆 農曆正月の記 私の見たる支那民俗」 *従軍体験談</p>		
<p>三月</p>	<p>1 熊田秀雄「思ふ俣に」*御幸教会熊田秀雄の銃後生活談 1 「銃後に生きる若き婦人の一念 ゴム工場の経営に成功」 *東谷教会信徒田中久子の銃後生活体験談 15 「陣中通信 「炭も焼きます」」*苗代田教会井上道之介の従軍体験談 29 「蒋政権を亡ぼす弾丸を作る気持で 七十謳の労働奉仕」 *岡山県高梁町藤はるの実践談</p>	<p>17 金光教新体制確立運動実施</p>	
<p>四月</p>	<p>26 「戦線挿話 慰問上等兵」*芸備教会佐藤一徳の従軍体験談</p>		<p>1 生活必需物資統制、小学校を国民学校に改称、後備役廃止し予備役に編入する</p>

五月	3 「家内和合の信心 職域奉公に一家邁進」 *沼津教会信徒の実践談		兵役法改正
六月	28 林博徳「この父にしてこの子あり 事変下に咲く信仰の華」 *下関教会信徒松富勇吉の銃後生活談 28 「職域に信念を語る 自ら深く反省して 精農家亀川氏の生活刷新」 *鴨方町信徒亀川旺介の実践談		
七月	5、12 林博徳「この父にしてこの子あり 事変下に咲く信仰の華」 *銃後生活談	20 26百二十五億貯蓄強調 週間	1 隣組定例会合として常会の一斉実施
八月		30 金属類回収令	
一〇月			15 在米日本人引き揚げ船横浜出発
一一月	15 山田政雄「わが心境 勤労報国隊から帰って―」 *森小路教会 山田政雄の実践談	4 事変対処事務局を事変事務局に改称、金光教報国会結成	15 丙種合格も召集する兵役法改正

一二月	20 「英霊の遺徳に生かされる一家」 * 甲浦教会信徒澤田極子の銃後生活談	15 事変事務局を戦時事務局に改称	8 真珠湾攻撃、開戦で気象報道中止 16 物資統制令公布 (生活必需物資統制令廃止)
一九四二年 (昭一七) 一月	24、31 澤井光子「引きつられおし出されて来た道」 * 和歌山教会澤井光子の銃後生活談		21 初の女子挺身隊 陸軍被服廠入所
二月	14 澤井光子「引きつられおし出されて来た道」 * 銃後生活談 〔3月の『金光週報』は、『金光教徒』に改題。以降、1日付月報となるので数字は略す。〕		1 切符配給制実施 15 シンガポール占領
三月		6 赤字に白書した「空襲警報発令中」の旗を各教会所で張り出すよう義務づけ	
四月			18 初めての本土空襲ドウリットル

五月	丹羽広道「信心小話 まごころ」*信徒曾我部浪江、橋本ツヤの実践談		空襲 9 仏具梵鐘など強 制供出
六月			5 57ミッドウエ 1 海戦敗退 8 弾丸切手(割増 金付戦時切手債 券)発売
九月	山崎善太郎「職域に誓い奉る わが念願」*奥平野教会信徒山崎善太郎の実践談 森定虎吉「日常生活と信心 物を活かせ」*信徒中川與吉の実践談		
一〇月	斎藤篤「日常生活と信心 貯蓄と信心」*信徒斎藤篤の貯蓄実践談 河内富栄「南方戦線から」*元本部職員河内富栄の通信 若松みつゑ「兵隊さんの写真」*信徒岩岡某氏の実践談 「みかげ話 食糧増産にひかる信心 野の草から葛粉」*桂教会信徒天野好三郎の実践談		

<p>一月</p>	<p>熊田秀雄「日常生活と信心 新建設に参ずる心」*隣組常会実践談 藤澤洋太郎「私の工夫 貯蓄について」*報国会静岡分会委員 藤澤洋太郎の貯蓄実践談</p>		
<p>一二月</p>	<p>鶴沢左千夫「鉢内作業」*勤労報国隊実践談 松尾義雄「感話 四季の vari」*報国会総社分会員松尾義雄の 銃後生活談</p>		<p>31 大本営ガダルカナル島撤退決定</p>
<p>一九四三年 (昭一八) 一月</p>	<p>菅重「報国生活実践記 感激のままに」*松前教会信徒菅重の 実践談</p>	<p>25 26 聖旨奉戴金光教全国 大会実施</p>	<p>4 「勝つまで新調せず」の、「間に合わせ運動」展開、戦時代用食に「芋パン」登場</p>
<p>二月</p>		<p>10 生活切下断行決意表明、 「百万円軍備献納」運動 実施 11 3 31 「二百三十億貯蓄完遂郵便貯金強調運動」実施</p>	<p>1 ガダルカナル島撤退開始</p>

三月	四月	五月
<p>森定虎吉「生活立直し研究」「困る」の克服」*総社教会森定虎吉の実践談</p> <p>次郎丸俊一郎「戦ふ母の信仰」*信徒有本ナホの銃後生活談</p>	<p>田淵喜四郎「生活立直し第一歩」*磐梨教会田淵喜四郎の実践談</p> <p>湯川成一「生活立直し実践報告 まづ献納 それから生活を切り下げよ」*銀座教会某信徒の実践談</p> <p>河井栄一「生活立直し実践報告 生活切下に邁進」*武蔵中野教会某信徒の実践談</p> <p>島田照次「生活立直し実践報告 不浄の入りぬように」*下石井教会島田照次の実践談</p> <p>田村幸治郎「督戦隊を」*実践談</p> <p>堀尾保治「信心を深めて」*日田教会堀尾保治の実践談</p> <p>「戦時信仰談 廃物を生かしてたどん一万個 磐梨分会婦人班の報国活動」*磐梨教会報国会分会婦人班の勤勞奉仕</p> <p>「戦時信仰談 勿体なし 軍国の母の心境」*信徒中島しかの銃後生活談</p>	<p>武井鶴雄「戦時信仰談 一燈万燈」*北条教会信徒森奈美子の銃後生活談</p> <p>石井守三「生活立直しと貯金 好成绩の報国貯金筒」*報国会地方理事石井守三の貯蓄実践談</p>
<p>4日劇正面に「撃ちてし止まむ」の大写真パネル</p>		<p>29アツツ島守備隊全滅</p>

<p>六月</p>	<p>〔6月1日「金光教徒」を「教報」と改題。〕                  伊藤稲太「麦を拝む（或る官吏の生活立直し）」*大分県久住町信徒渡邊世彦の實踐談                  斎藤篤「信ずる俛に（俸給生活者と生活立直し）」*貯蓄實踐談                  武井鶴雄「戦時信仰談 一燈万燈」*信徒篠原清三郎、定野道直の貯蓄實踐談</p>		<p>1 決戦国民生活体制確立のため                  「一億敢闘實踐運動」実施要項決定                  3 国民服（男）、元祿袖（女）決定</p>
<p>七月</p>	<p>市川彰「戦場精神で農作を（信心にもとづく増産）」*磐田教会信徒鈴木喜好の食糧増産實踐談                  谷口金一「増産報国」*勤勞報国隊の實踐談</p>		
<p>八月</p>	<p>「今ぞ！貯金報国へ 敢闘する一部落とその指導者」*山瀬精一の實踐談                  すぎを「スコップを拝む」*勤勞報国隊の實踐談                  児島誠之助「三河の決死隊」*大野教会中島周造、蒲郡教会決死隊の勤勞奉仕實踐談</p>		<p>1 朝鮮における徴兵制施行                  27 電髪（パーマ）全面禁止</p>
<p>九月</p>	<p>「決戦生活記 御用に生きる生活となるまで」*某信徒の實踐談                  柏田源市「奉仕感話 一挙一動を拝みつつ」*勤勞報国隊實踐談                  福原実「我なき信心」*小売組合報国隊の炭坑労働奉仕實踐談</p>		

一〇月		26 14・3・31「聖旨奉戴 全教一家挺身奉公運動」 実施	21 生徒出陣壮行会 を神宮外苑競技 場で挙行
十一月			1 国民兵役45歳に 延長
一二月	児玉政行「交換船帰還談 富士を仰いで」*ホノルル教会主管 者児玉政行の帰還報告		23 臨時特例で19歳 まで徴兵を引き 下げ
一九四四年 (昭一九)	大武正人「神ながらの生活へ」*本部教会総代大武正人の実践 談 河上讓一「日々の改まり」*報国生活運動本部推進委員河上讓 一の実践談 「俣野栄次郎氏の主唱で味噌商八割半転業」*報国生活運動本 部推進委員俣野栄次郎の実践談 山田政雄「雑感 健民修練所」*実践談		19 女子挺身隊動員 配置決定 27 宗教教化方策委 員会官制公布
二月			3 食糧増産隊拡充 の決定 8 朝鮮で全面徴用

一〇月	佐藤さく「婦人と決戦家庭生活 物は乏しくても主婦の心掛一		3 一億憤激米英撃
九月	<p>「全教総決起 増産に挺身」*結城教会菊池俊次、生野教会村上安治郎、飛田教会磯貝忠一、広島教会佐藤盛雄の実践談</p> <p>高橋正雄「祈念の工場 某軍需工場所見」*信徒隅田武彦の実践談</p>	10 10・10「総決起国難打開敢闘精神昂揚期間」設定	30 大日本戦時宗教報国会結成
八月	<p>小林ヤス「決戦生活と教会家庭婦人」*福山本町教会小林ヤスの実践談</p> <p>青木茂「或る教会での話」*某教会婦人の生活談</p>		4 国民総武装決定、竹槍訓練開始。学童集団疎開第一陣
七月			7 サイパン守備隊全滅、以降、空襲本格化
四月		7 教会隣組設置	
三月		26 生活立て直し祈念の日、毎月設定	4 高級料理店、待合芸妓屋、バー閉鎖
		22 教会供木運動実施	開始

	<p>つで」*銃後生活談  「お米の増産三毛作 本教信者徳永氏の成功」*天満教会信徒  徳永秀三の実践談</p>		<p>推運動実施  25レイテ沖海戦で  神風特攻隊初の  出撃  31 11・1 宗教報  国中央常会実施</p>
一二月	<p>「軍国の母」*中庄教会江則キクヨの実践談</p>		<p>21 31 宗教団体総  決起旬間設定  24 東京空襲</p>
一九四五年 (昭二〇) 一月	<p>田淵喜四郎「父祖三代信心の結実 『薫』空挺隊石田分隊長」  *光政教会所属信徒石田利守家の銃後生活談  「生活立直し実践記 衣料切符は使ひません、還元配給は受け  ません」*信徒常尾日出子の実践談  「生活立直し実践記 信心は年が寄る程位がつく」*信徒佐々  木さんの実践談</p>	<p>21 教信徒常会設置</p>	<p>8 宗教団体戦時報  国常会運動実施  13 名古屋空襲  3 大阪、名古屋空  襲  4 職域特攻隊編成  9 東京、横浜、名  古屋、三重など  空襲  19 阪神地区空襲</p>

二月	三月
<p>「戦場に湧上る特攻精神 陣頭指揮の隅田工場長」*隅田武彦の實踐談</p>	<p>堀尾「食糧増産のお陰」*信徒深見好の食糧増産實踐談</p>
<p>10 東京大空襲、千葉、盛岡、仙台、水戸空襲</p>	<p>13、14 大阪大空襲 17 硫黄島守備隊全滅、神戸空襲 18 九州南部、東部、四国の一部空襲 23 国民義勇隊結成決定 27 倉敷夜間空襲 28 九州東岸、鹿児島市など爆撃 29 満17、18歳の臨時召集可能となる陸軍召集規則改正、名古屋、高知、松山、宮崎、鹿児島、佐世保空襲</p>

七月	六月	五月	四月
	<p>「非常時生活を貫く信心」*小林恒三郎の実践談          [以降、発刊されず。10月1日付で「七—十月合併号」発刊]</p>	<p>「戦災敢闘 犬焼になるまいぞ」*天王寺教会三浦すぎの体験談          「航空機献納 家庭常会十五分で一機分の阿南氏」*大分教会信徒阿南米蔵の実践談</p>	<p>堀尾「愈々能率増進へ」*信徒梅田守義の食糧増産実践談</p>
<p>14函館、室蘭、青森、八戸など空襲</p>	<p>29岡山、延岡など空襲</p> <p>16富山、新潟空襲          23沖縄守備隊全滅          25京都、大津、岐阜、徳島、茨木など空襲</p>	<p>10岩国など中小都市空襲          17名古屋大空襲</p>	<p>1米軍沖縄上陸          7名古屋、静岡、浜松空襲          25大本営、挺身斬込戦法など「抗戦必携」国民配布</p>



## 引揚教師の「布教」への問い、その意味

児 山 真 生

はじめに

今日の中国<sup>(マヤ)</sup>人民共和国が生まれる前の、その地区での、その時代になされた金光教の布教は、初代で終わった。前段階、いや初段階で一たん中絶したというべきであろう。その初代は、敗戦の中、内地に引揚げ、再起とか、復活とか、延長とか、展開とか、海外布教の意気そのままに、新しい内地布教が始められ、ごひれいを頂いた。そして今日では、その初代の殆どがなくなられた。

初代がたは、内地布教を海外の再現とのみ願われてのことであられたであろうか。新たに始められた内地布教はどんな性質のものと考えられたのであろうか。

ともあれ、今は二代、三代の時代である。ある意味での混血児的なこの二代、三代が、前の良き布教の内容を受け継ぎ、金光教の布教において、いろんな問題を感じさせられる。私も、その一人として、宮本先生の式年にあたり、改めてそのことを深く考えさせられるのである。

これは、杉本光夫（一九二二—二〇〇〇）が、昭和五二年にある教師の忍び草（「宮本藤一 大人」）<sup>①</sup>へ寄稿した一節である。ここで言及されている「内地布教」とは、敗戦によって海外から引き揚げてきた教師（以下、引揚教師）が、戦後の日本国内において取り組んだ布教のことである。杉本、さらには宮本も引揚教師であるが、この言を見る前に、まず確認されねばならないのは、この発言当時の本教が、時代社会の変化に対応し得る新たな布教態勢の構築を目指し、<sup>②</sup>一方では、「海外布教」と「内地布教」の両方を経験した教師たち、ここでは「初代」と呼ばれる教師たちの多くがすでに亡くなっている状況だったということである。こうした事実関係を念頭において引用を見ると、「金光教の布教において、いろんな問題を感じさせられる」との言は、再起をかけて取り組んだ「内地布教」でありつつも、そこに「海外布教の意気」を見つめざるを得ない引揚教師ならではの、目下の金光教の「布教」に対する問いかけであったといえよう。杉本の問いは、「内地布教」を「海外布教」の「中絶」と見つつ、「海外布教の意気」としての「連続」を見ようとする視角で成り立っている。自らの立場を「混血儿的」であるとも言いがらのこの問いは、おそらく彼個人に止まらず、「引揚げ」を体験した本教教師が一樣に抱いた思いであったに違いない。

では、このような実態としての「中絶」と、意気込みとしての「連続」で「布教」を捉え、そこから目下の布教を問題にする杉本の問いかけは、それがどのように立ち現れたものとして確認できるだろうか。引揚教師たちにとって、布教を問題として取り上げるに際して、彼らの「引揚げ」という体験が、具体的にどう介在していたといえるのかである。さらにそれは、新たな布教態勢の構築を目指していた当時、そして今に続く本教の布教展開にあつ

て、「布教」という言葉、その意味に、いかなる検討を迫るものだったといえるだろうか。

本稿では、以上の問題意識を持ちつつ、敗戦とそれに伴う「引揚げ」の体験がもたらした問題視角が、本教の歴史経験との関わりでどのように形成されたか、また、彼らが取り組もうとする「内地布教」で捉え直された布教の意味とはいかなるものであり、それは、教団状況に何をもたらすものであったのかを、引揚教師の国内帰還後の意識に注目して論じる。この究明は、今日、目指される「世界布教」が、戦前期の「海外布教」とどう関わりがあり、また、どのような反省に立つてなされるべきものか、を考える上でも重要であると考えられよう。

以下、まず、一章では、引揚教師が戦後国内において記した手記を通して、彼らの「引揚げ」の体験が、自らの信仰との関わりにおいてどのように捉えられていたのかを考察する。一章では、昭和二十一年一〇月に結成された「金光教海外引揚教師会」の活動を中心に、引揚教師の戦後の動向とそこに見られる問題意識を窺う。三章では、引揚教師が「内地布教」に取り組む様相から、彼らの視界に捉えられていた「布教」の意味を論じることとした。

なお、資料の引用に関わっては、片仮名文は平仮名文に、旧漢字及び旧仮名遣いは現代的用字に改めた。引用文中の括弧内の記述は筆者によるものである。また、差別的、あるいは不適切な用語については、歴史的資料であることを考えて、原文のままとしたことを予め断っておきたい。

## 一章 戦後において振り返られる「引揚げ」の体験

本教は、敗戦の時点で、海外に九九カ所の教会と二〇一人の教師（その内、北米・ハワイは、九カ所、一三人）を有していた。言うまでもなく、日本の「ポツダム宣言」の受諾は、植民地の放棄を意味したが、このことによって、植民地において布教に従事していた教師たちは、それぞれの地域の条件や時間的な差はあるものの、その殆どが生活権を失い、日本国内への帰還を余儀なくされていく。④当時の資料からは、教師の国内帰還は、昭和二年四月まで続き、最終的には一六八人の引き揚げが確認できる。⑤教師の帰還状況は、『金光教報』を通じて教内に知らされた。⑥やがては、引揚教師の談話やその後の取り組みの様子が報じられると共に、引揚教師自身による「引揚げ」の体験記事や、⑧「引揚げ」後の取り組みも掲げられるようになる。では、このような体験はいかなるものであり、その体験の「語り」には彼らのどのような意識が確認できるのか。ここでは、国内帰還後の早い段階において自らの体験を振り返っている藤岡栄植（えいしょく）（二八九三―一九七〇）の「在満中の出来事―八月十五日終戦の時より引揚げまで」⑩に注目してみたい。

藤岡は、岩国教会（山口県）で入信し、大正五年二月に教師に任ぜられる。同年三月には大連教会（関東州）に転属し、同七年一〇月から、長春（満州国建国時に新京と改称）で教会布教に従事した人物である。その後、彼は、敗戦を経て、昭和二年一〇月に実兄を頼って岩国へ引き揚げ、翌年八月には、新たに新鹿屋教会（鹿児島）を設立している。彼は、国内において再布教に取り組み一方で、自らの体験を手記に著している。

この「在満中の出来事」と表題された手記は、その副題（「八月十五日終戦の時より引揚げまで」）が示すように、ソ連軍の満州進攻を契機として一気に敗戦へと向かう状況から、彼が博多港に入港する昭和二年九月二三日までの約一年二ヵ月間のことである。そもそも彼自身の「在満」期間はおよそ二八年間に及ぶものであるが、その内の

「引揚げ」をめぐる最後の一年余の期間を「在満中の出来事」と表題する彼にとっては、この間に起きた「出来事」が、満州での生活全体の意味をも決定づけるものと認められていたことを示唆しよう。すなわち、彼がそこで「出来事」と呼んでいる「引揚げ」の内容が、彼にとつての「在満」経験と戦後生活とを担保するものであったということである。

そのような意味を持つ「引揚げ」であるが、しかし、予め述べておかねばならないのは、藤岡は、この体験を国内帰還後の早い段階で、一旦、「引揚の記」<sup>⑩</sup>としてまとめながら、その後、加筆、訂正をしているという事実である。当然そこには、自己の体験の記録として、事実関係を明確化しようとの意図が働いているに違いない。その意味でも検討を要するのは、藤岡が詳細な記述を自身に迫っているのは、二八年間に及ぶ「在満」の経緯ではなく、わずか一年余という「引揚げ」の方だったという問題である。そこで、彼が「出来事」と呼ぶ、「在満」経験の戦前と戦後の内地布教とを結ぶ「引揚げ」の内容から、この問題の意味を見ていくこととしたい。

敗戦以降、藤岡が教会布教に従事していた長春は、すでに進攻して来ていたソ連軍によつて占領統治（昭和二二年七月の国共内戦一時休戦を契機に撤退する）されることになり、長春に取り残されていた藤岡をはじめ邦人は、ソ連軍の支配下に置かれることになった。長春における邦人は、敗戦によつて職を失い、預貯金が封鎖されたために、生活の糧を得るために資産物資を処分する、いわゆる「筍生活」をすることになった。また、治安秩序の崩壊に伴つて、資産物資を狙った掠奪や暴行が頻発するようになり、生活の混乱や生命が脅かされる状況に立たされることになった。その状況は、ソ連軍が占領統治をしている中でも解決されることはなかったのである。藤岡は、例えばこの間の様子を「玄関の扉は釘付けとなし、裏口より諸用<sup>ツツ</sup>を達す。婦女子は無知なソ連兵（獄舎の囚人をかりたてて即席

兵士となしたりとの噂流出す）によりて乱暴されると、ここかしこで噂にのぼる」<sup>⑫</sup>（括弧内は原文通り）、「婦女子の外  
出は戒めざるを得ない状態であった。無知なソ連兵や満人等による婦女子暴行の流言飛語言語に絶す」<sup>⑬</sup>と表現して  
いる。ソ連軍兵士が目の前を闊歩する現実、そのような噂話が事実かどうかといったゆとりある判断を許さず、  
恐怖そのものとして直接迫ってきたのである。彼は、白昼堂々、掠奪にやってくるソ連軍兵士のことを、次のよう  
に記している。

：昼間二、三人連れの兵卒屋内に靴のままにて入り、押入を開き三つ引出しを開かせ時計を持ち去る。腕時  
計、万年筆にあこがれ、腕に二、三個を付して悦に入りおる有様。ある時は、二人の兵卒来りてポータブル蓄  
音機、中型の革製トランク各一個を持ち去る。傍若無人の振る舞いなれど命には代え難し。敗戦国のみじめさ  
骨髓に徹す。<sup>⑭</sup>

ここには、成されるがままで全く逆らうこともできなかった状況が記されている。なかでも、「命には代え難  
し」として、怒りや苦悶を押し止めようとしながらの「敗戦国のみじめさ骨髓に徹す」との言は、敗戦からの「引  
揚げ」に一貫して流れる感情の、その鬱屈の深さを思わせる。自身の悲哀を思い知らされる出来事的一端としての  
兵士の侵入であるが、「敗戦国のみじめさ」として苦の底を見てしまった者が、ここで伝えようとしているのは、  
あるいは、戦争がもたらした宿命に翻弄されると共に、そのような大きな宿命という存在を感じ取らざるを得な  
かったことの意味ではなかつたらうか。実際、このような具体的記述と、「引揚げ」が具体化の兆しを見せる昭和二

一年春以降の記述との間には、筆致の極端な落差が見受けられる。昭和二一年以降は、神璽の昇神行事の外、信徒が持ち寄った厨子等の神具の処分等、教会を離れる準備を進める様子、あるいはその後、九月八日、長春を出発してから博多港に入港する間の様子など、一転して、淡々と記されているのである。従って、彼が「引揚げ」の体験を、長春でのみじめな現実の方に力点をおいて著すのも、「引揚げ」そのものが、只単に個人の心中に回収される体験というに止まらず、むしろ宿命として感じ取られ、それを悲哀と共に心中深く沈めなければならなかったことに由来しよう。それゆえ、藤岡にとって「引揚げ」は、それが個人のいかなる体験か、としてあるのではなく、個人の体験として確認をするにも、一体あれは何の体験であったのか、との意味確認を迫ってくる出来事だったといえるのである。無論その意味確認は、国内帰還後も、出来事の不条理さゆえに熾烈に要請されたに違いない。またそれは、戦後社会や教団状況からの影響もあつたであろう。そこで一旦、目を転じて、これらの状況を一瞥しておきたい。

彼が帰還した当時の国内は、GHQ（連合国軍最高司令官総司令部）による占領統治下にあつて、「民主化」を基調とした戦後改革の諸施策が実行に移されていた。本教団においては、昭和二〇年九月五日に戦時事務局規定を廃止、九月一日には内局を更迭して戦時体制と決別を図り、「新日本建設」をスローガンとする戦後復興を目指していた<sup>⑬</sup>。また、当時の教内思潮には、敗戦という事態を本教信仰から踏まえ直そうとする傾向を広く確認できた<sup>⑭</sup>。こうした状況下での引揚教師には、「海外から引き揚げてきた方は自然気宇も大きく、視野も広いでしょうし、且つ終戦後の御苦勞で一層祖国愛に燃えて、自己の生活再建と道の興隆を一体的に考えて居られると思います<sup>⑮</sup>」との言が向けられている。このことが物語るように、引揚教師には、「海外」において布教に従事していた実績と、「引揚げ」という苦難を乗り越えてきたというイメージが重ね合わさって、堅牢な信仰的気構えを有した存在と見

られる傾向にあつた。それは、「海外布教」を試みた者が引き揚げてきたという事実自体の了解が示されつつも、「海外布教」を試みた者が「引揚げ」を余儀なくされた事態とそこでの体験の内実については、ともすれば等閑視されていたことを推察させる。無論、当時、戦後復興の課題として布教の展開を掲げ、そのことに積極的に取り組もうとする教団の動向にあつては、このような、引揚教師へ信仰心の篤実さ、堅牢さを見るまなざしも、当然それを彼ら自身が、布教者としての自らの主体確認に招き入れようとしたであろう。しかし問題はその先にある。そのようなまなざしを自らに招き入れることによつて、外地で被つた生命の危機や、それに伴う深い悲哀の意味確認を自らに強いることになつたのではないか、ということである。

こうした自己確認の問題を抱え、その突破口を求めるものとして、稲津博見（二八九五―一九五八）、芳野百次郎（二八九五―一九七七）の事例を取り上げてみよう。藤岡と同じく敗戦を満州で迎えた稲津は、敗戦後の様相を次のように振り返っている。

：敗戦の苦杯をなめて、我国は亡国の岸頭に立ち、当時多くの同胞は奥地から追われて命からがら奉天に逃げ延びて来た。あるいは立ち退きを命ぜられ転々としてその居を移し、その都度家財をなくし衣食に窮する者漸く増し、心に中心を失い、道義地を払い同胞相食み、百鬼夜行の惨状醜態を演じ、日本人のさまざまな姿が今なお走馬燈の回る様に脳裏に去来するのである。：あたかも人生の生地獄の縮図であつた。：

敗戦による境遇の激変に合（あ）い心境の変化も又避け難き事なれど、我教祖は御理解に「信心する者は驚いてはならぬ。これから後どのような大きな事が出来て来ても少しも驚く事はならぬ」 「天地が崩れかけたら逃げ

支度をせよ」とさえ教えられ、更に「心配する心で信心をせよ」とて、いよいよ天地丸出しの親神にうちすがりうち任せて心の中心を確立し、善悪交々之を迎えて動ずる事なくき然として、事を進めて行く事が出来るのが信心の強みである。<sup>⑩</sup>

これは「終戦を顧みて」と題して『道の光』に掲載された記事の冒頭の一節である。ここから明らかになるように、敗戦後を振り返ろうとする稲津が真つ先に思い浮かべていたのは、自らを含めた「同胞＝日本人」の醜態であった。当時の満州では生命に対する危機が迫る一方で、食糧事情の悪化に伴う栄養失調者や、発疹チフス等の伝染病の蔓延によって多くの同胞が倒れていくなど、生活の行き詰まりの度合いが深まっている。<sup>⑪</sup> それにともない、剥き出しの生存欲求が「百鬼夜行」の状況として現れていたことが示されている。それはまた、同じ同胞が帰国した目下の日本社会の状況にも言い及んでいるだろう。稲津が出合ったのは、藤岡同様「敗戦国」という歴史事情に起因する人間の醜態だったのである。

そこで見た「人生の生地獄の縮図」を思い浮かべる稲津は、その記憶を「どのような大きな事が出来て来てても少しも驚く事はならぬぞ」という教祖の教えに従って受け止めようとしている。これは、その教えの確かさを見ようとする言であるが、同時に人として生存すること自体の困難さと厳しさを再認識させられたがゆえの言でもある。またこれは、引揚教師に注がれる信仰心の堅牢さのまなざしにも呼応し、むしろそれをも凌駕するべく確認が求められた自らの行き道への確信の言ともなっている。そしてそこには、「これから後どのような大きな事が出来て来ても……」の教祖理解への思いに通じた、それまでの自らのあり方への問いが重ね合わされているのが窺える。こ

うした問い直しに関わつては、次の一文がある。

：戦災を蒙つた都会には多数の孤児が居る。のら犬の如くさまようて居る。良い事、正しい事が教えられて居ない。良い物が見せられて居ない。指導者がない。人間の弱点のみを出して生きて行く事に一生懸命である。かつては中国に於いて街頭孤児があまりに多くその救済指導機関のない事を慨嘆した一人であるが、今や我が日本が敗戦国となるや多数の国民が小範圍に押し込められ、獸的傾向を發揮して誰よりも自己の生きる事に汲々として右往左往して居る。他国ではない。それが自国の我々の周囲の有様である。：我が金光教について考えても只自分が救われ生活が出来れば有り難いといってそれだけに止まればいいだろうか。それが信心の成就といえるだろうか。自分の喜びを多くの人に分かち与える所に信心の尊さがありはすまいか。金光教全般を眺める時、自分だけ救われて喜んで居る人が大多数ではあるまいか。教師自身の指導目標もそうした所にあるのではなからうか。もしそうだとすれば、それが金光教を行きづまらせる原因とはなるまいか。⑳

これは、芳野百次郎が記した一文である。「かつては中国に於いて：」というのは、戦時下の本教が展開した文化事業のことである。芳野もその事業の中心人物の一人だが、その彼が引き揚げた後に捉えたのは、自らの足場としてきた「自国」であり、さらには「金光教」全体が、「獸的傾向」と表現するような、独善的救済に向けて躍起になっている状況であった。芳野は、教団が進めていた戦後復興の不十分さを批判しつつ、その一方では、改めて、本教信仰に基づく「救済指導機関」の必要性を痛感させられている。このような所見や感懐が示される中で、注目

されるのは後半部の疑問文の多さである。その疑問文を用意させているのが、かつての中国と目下の日本に共通な独善的傾向であり、さらにはその国情と共通の本教の現状であろう。しかもそれは、中国との対応関係で語られるという意味で、芳野自身の意識の程度はあるにせよ、引き揚げた後の国内を見据えることをさせる「引揚げ」の過程が関わっているといえるのである。

以上、引揚教師が「引揚げ」の体験を問い、その体験が目下の日本の現実と自己のあり方にもたらしていく信仰の意味を見てきた。ここでは、「引揚げ」という事態を通じて受け止めた人間の実態が、信仰の意味において確認させられており、引揚教師個人の問題に止まるものではなかったことが窺える。自己の信仰的信念を教え伝える教師は、国家、社会、教団という外界の全てを宿命的現実としつつ、助かり難い内心をどのように導くかに取り組むことになる。それは、「敗戦」、「引揚げ」を通じて、まさに自己の安定性、自明性、一貫性を約束するはずの外界の崩壊からの出発であった。このような歴史的事情を抱えながら、国内帰還後に教師としての再起を果たそうとする者は、何よりもそうした崩壊の経験との関わりで信仰の意味を見出すことを余儀なくされたのである。そしてそれは教師としての自己確認の成否に止まるのではなく、自己の存立に関わる信仰の問題として意識されるものであった。こうした事柄が、藤岡、稲津、芳野をはじめ、多くの引揚教師に共有された問題意識であったことは言うまでもないだろう。

では、こうした「引揚げ」の体験を有する教師たちにとって、信仰の意味は、戦後教団状況の中でどのように追求されようとしたのであろうか。このことについては、本章での「引揚げ」体験で見てきた問題を、次章では、その体験を有する教師たちが、「内地布教」に向けてどういう意味を込めていくのかという問題に振り向けて見てい

きたい。具体的には、戦後復興を掲げる教団態勢と関わって結成された「金光教海外引揚教師会」の取り組みに注目しながら窺っていくことにする。

## 二章 本教における戦後復興と引揚教師 —「金光教海外引揚教師会」の取り組みを中心に—

本章では、引揚教師の「内地布教」を推進すべく結成された「金光教海外引揚教師会」の取り組みを通じ、引揚教師が戦後の教内で当面することになった問題を窺っていくことにする。まずは、敗戦後の教内状況を示し、本教において戦後復興方針が策定される経緯を概観しておこう。

昭和二〇年三月一〇日の東京大空襲以降、激化した本土空襲による一般の被害は、戦災者一〇〇〇万人、死亡者五〇万人と言われている。本教における教会等の戦災状況は、「戦災・疎開・引揚教会及布教所一覧」<sup>23</sup>に窺うことができ、それによれば、戦災教会・布教所三〇一カ所、疎開三四カ所となっている。戦災を受けた教会の殆どは都市部に集中しており、その内容を地域別で見れば、東京都では戦災教会四一カ所（全教会数六七カ所）、大阪府では六六（同一七〇）、愛知県は二五（同一五二）であり、さらに地域を限定して、例えば、名古屋市では、教会数三二に對して、戦災二一、疎開三と、およそ四分の三の教会が被害を受けている。

右の戦災状況下にあつて、全国各教区教務所長を招集して、昭和二〇年一〇月一〇、一一日、戦後初の所長会議が開催されている。同会議では、戦災教会への対策を取りまとめる専門審議機関の設置が要請され、それを受けて、同年一〇月一七日、「戦災復興委員会規定」が達示されることになった。同委員会の構成メンバーは、当局

者、教学部参与、各地方教務所長、本部教庁職員であり、第一回会合は、同年二月一日に開催されている。

この会合では、震災によって機能麻痺や停止に陥っている教会に対する復興、救援方途が中心的に議論されている。ここでは、本教における復興を、震災前の形態に戻すこととしてではなく、実際には復旧をも含めながら、それをより積極的な意味づけの下に新たな布教展開と位置づけつつ取り組むこととされた。こうした教団としての復興方途が話し合われる中で、委員からは、「土地もなく家もなく信者もおらずという引揚教会の行き先を考えてやる」ことが差し迫っている<sup>24)</sup>との言が見受けられる。これは、引き揚げてくる教師が増加する中で、彼らへの対応が震災教会対策とは別に必要であるとした発言である。これに対して当局者は、落ち着き先のない者のために吉備乃家を宿舍として準備していると報告している<sup>25)</sup>。この弁に対し、委員は重ねて、「当座はそれでよいとしても先々はどうか<sup>26)</sup>」と問い、当局者からは「国内で布教して貰うことになろう<sup>27)</sup>」との展望が示されている。会合では、引き揚げて以降、暫くの間は生活面での支援を行いつつも、やがては、各自の意志に基づきつつ、さらには、手続教会とも連繋を図りながら対処していくとの方向性が確認された<sup>28)</sup>。この確認に立ち、会合で話し合われた内容に基づいてまとめられたものが、昭和二年一月号の『金光教報』紙上において発表された「震災復興対策要綱<sup>29)</sup>」であり、これが本教における戦後復興対策の基本方針をなすものとなっている。

この「要綱」が発表されて以降、教団は、震災教会への慰問使派遣（昭和二年二月一〇月）と本部巡教（昭和二年三月一六月）、そして本部と各地方を含めた教師講習会を実施している。このような戦後復興に関わる施策が進められる一方で、引揚教師対策については、次のような表記が確認できる。

## 海外引揚教会受入態勢の整備

(イ) 引揚教会の為、靈地に応急の宿舍を設備すること

(ロ) 共同農場の経営

適切な場所に農園を開き食糧の自給を資くるとともに身を農穡の家に起されたる教祖の御修行に神習  
いつつ農耕の間信念の共励を為し布教再出発の日に備うるよう進むこと。<sup>30)</sup>

この記述に見るように、未だこの時点では、引揚教師全体の国内での再起には具体的方途を見出すには至っていないことが窺えよう。宿舍の設備と、食糧自給のための農場経営しか示し得なかつたのであるが、その理由としては、「要綱」を取りまとめた時点で、引き揚げていた教師数が約四〇人に止まっていたことが考えられる。加えて、その多くが各地に散らばっていたこともあつて、まとまった具体的方途を講じ難い状況にあつたことが推察される。

引揚教師に対する取り組みが本格化するのには、昭和二十一年一〇月八日、元布教管理所長及び参与を発起人とする「金光教海外引揚教師会」(委員長・佐藤博敏(一九〇二—一九八八)) (以下、「引揚教師会」)の結成を見た後のことであつた。<sup>31)</sup>同会は、「金光教引揚教師の布教及生活の援護、補導の万全を期する」ことを目的に掲げ、具体的には、①新規布教に関する調査及び斡旋、②本部教庁、教務所及び教会との連絡、③会員間の互助連絡、④未引揚者に関する情報の蒐集、に取り組みとしている。この結成には、昭和二十一年春以降の引揚事業の進展<sup>32)</sup>によって、多くの教師が引き揚げてきたこと、それに伴い、具体的な対策、方針の確立が急がねばならなかつたという実情が影響し

ところで、こうした状況の変化に併せて、同年一〇月一、二日に開催された第一四回臨時議会では、引揚教師への対策につき質問がなされている。この時答弁に立った教務課長・佐藤一徳（二九〇九―一九八六）は、見舞金の支給等、応急的措置の概要を述べた上で、「引揚教師会」の結成に関わつて次のように述べている。

…今後ということになると、帰られた方々にどの年限、どれだけのことをさせて頂かねばならぬかということ  
は、或意味に於いて見当が立たぬわけである。その点は教務課としては、むしろ一刻も早く真の内地布教の線  
に参加せられて、お蔭を頂かれるようにということ、それぞれ手配をしている。幸いに、御承知の如くこの  
お祭（本部大祭）を機として、海外引揚教師会というものが結成され、本部はその網（「引揚教師会」）を通して  
その方（引揚教師）に働きかけるということになっておる。…会の精巧なる眼によつて、この方は一つ本部の  
方で是非斯うして上げて頂きたいと、そういう方にはこちらはさせて頂く。そして、その会がいろいろ申し出  
になつた点をとらせて貰う。斯ういう進み方をさせて貰いたい。斯ういう考え方であり、また教師会の方もそ  
ういう考えでやつている。

この発言にも見られるように、教団が引揚教師に対して取つた基本方針は、「一刻も早く真の内地布教の線に参  
加」せしめるよう手立てを講じておつたことであつた。このことから窺えるように、引揚教師たちは、教団が設定した  
戦後復興方針に基づいて、国内での再布教に取り組むことになつた。しかしながら、その取り組みは、引揚教師本

人の発意に基づく「内地布教」への期待でありながら、先に述べた「戦災復興対策要綱」の発表以降も、具体的、現実的方途を示していなかったために、引揚教師は、「内地布教」実現への手掛かりを見つけているという初期段階で手間取ることになった。こうした引揚教師の状況に対しては、「復興委員会が設けられてもただの諮問機関で一向実際の仕事をやっていない」<sup>33)</sup>と非難されるように、教政教務の戦後復興の取り組み方に対して疑念の声も浮上りつつあった。こうした状況下に結成されたのが「引揚教師会」である。先の佐藤発言に見られるように、教政教務は、同会に対して、教政教務と引揚教師の関係を打ち持ちつつ、教政教務が掲げる基本方針の実現化に向けた取り組みを期待していたのである。このことから分かるように、「引揚教師会」とは、自主的団体として結成されつつも、その実態においては本部の意向の受け皿的性格を有するものであった。

「引揚教師会」では、結成後直ちに、アンケート調査（「引揚教師アンケート」）を実施し、引揚教師個々の実情、実態の把握を試みている。<sup>34)</sup>このアンケート（回答数七〇件）の第一設問「今後の意志（布教意志の有無）」に対する回答の結果は、「布教希望」（三八件）、「お道の御用」（二六件）、「再起済み」（七件）、「保留・不明」（七件）、「布教意志無し」（二二件）であった。ここでは、約八割が「布教」ないし「御用」を希望する結果となっていた。<sup>35)</sup>「引揚教師会」では、こうした引揚教師の意志を汲みながら、彼らの「内地布教」実現に向けて、本部と再起までの生活支援に関する折衝<sup>36)</sup>、地方教会に対する引揚教師の再布教への理解並びに協力方要請<sup>37)</sup>、さらには、布教候補地の選定等に取り組んでいた。ことに、布教候補地の選定に関わっては、昭和二二年春、各地方教会隣組長に対する布教地（後継教会）の問い合わせを行っている。これは、本部が実施した調査結果<sup>38)</sup>を踏まえつつ、引揚教師に斡旋を行うための事前調査として、教務所よりもさらに現地の実状に通じた教会隣組長に対して問い合わせを行ったも

現在その一部を見ることができが、<sup>39)</sup>その回答内容の一端を以下に示しておく。

・何分只今のところ、家屋というものがなかなか入手致し難く、何処へ出るにも困難が伴いまして誰も手も足も出せないような状況であります。

・何れも僻地寒村や島等にて、多く期待の出来難き所で御座います為、；御希望に添い得る教会皆無の状態に御座います。

・当地方は、大体教会の配置が出来て居ります。

以上のような、遠慮がちにはあるが、受け入れ不可能を示唆する一方、具体的な候補地を示しながら、「真に御用の立つ様隣組に於いて一層努力を払うことを申し合わせて居ます」と協力的姿勢を示しているものもあつた。なかには、「〇〇郡△△町の教会が、目下殆ど教会機能停止状態に有之候」と具体的な教会名を示すものもある。とはいえその回答も、実際に引揚教師を受け入れる場合には、手続教会との関係から「却々面倒」と報告していたのであつた。これらは、調査に基づく数量的把握内容と現実の隔たりを浮かばせる結果となつてゐる。

こうした隔たりを生じさせている原因として、引揚教師からは、「極端なる縄張り觀念は一掃を願ひ度候」、「布教地につき、隣組教会より気持ちよく同意して貰いたい」という要望が出されている。これは、戦後社会の各所において、戦災を受けた都会民の農村流入が生じている中、引揚者の国内帰還を受け入れることによつて、一層

生活の逼迫が予想されることからの拒否反応にも通じていよう。戦後社会全般に亘って、自らの生活確保に躍起になつてゐる状況にあつては、引揚教師によつて新たに試みられようとする布教も同様に、教師の生活圏の侵犯として意識されることもあつたのである。このような問題が影響して、「引揚教師会」の取り組みにおいては、当局としても、引揚教師に国内での布教地を斡旋すること以上に、既存の教会地への配慮が必要とされたのである。

ところで、そもそも、国内に生活基盤がなく、縁故者も少ない彼らは、布教する以前に、生活を営むこと自体が問題である者も多かつた。彼らの中には、本部に対して布教費用の工面を願ひ出るケースもあつた。また、「引揚教師会」の会合でも、「兎に角家がな、あつても金がない、金を出せば手に入る家があるから、それを本部で融通してくれる様、委員長は斡旋してくれぬか」との要請もなされている。教団では当面の生活費等について、「引揚教師会」から申請があつたものには対応しつつも、まとまつた布教費用等の支給には、財政上の理由もさることながら、個々の布教を教団による財的支援によつて行うこと自体が、教団として掲げる復興の理念に悖るとの立場の確認があり、基本的にはこの原則を徹底していた。なかには、こうした教団の対応振りに見切りをつけて、吉備寮を去つて行く者もあつたといふ。<sup>④</sup>

83

以上のように「引揚教師会」の「内地布教」実現の取り組み、その困難な様相を見てきたが、しかし、これらの施策の実際もさりながら、その彼らが「内地布教」実現に向けて抱く心情に触れておく要がある。 「引揚教師会」が行つた「引揚教師アンケート」でも、すでに触れたように、その彼らは、布教意欲を奮い立たせる者がある一方で、ある種の逡巡を禁じ得ない者がいることを窺わせているのである。おそらく、その両局面が、彼ら個々人それぞれの偽らざる胸中であろう。無論、彼ら個々人の生活状況の違い、金銭的な問題、そして、そこに至る経緯

は、決して一様ではない。しかし、その立場を超え「引揚教師」という境涯を共にし、お互いに布教意欲を掻き立て、そこから新たな布教地への思いを巡らす日々が共にされたのであるならば、個々の生活状態の違いに基づく個々の情念や蟠りは、それを取り巻く信念的な環境に起因してのそれであるに違いない。前章で見た藤岡らにも見るように、個々銘々が、取り戻し得ない過去を、戦後の現実の中で、独り自発的意志のあり様として引き受け、捉えようとしたことも、「引揚教師会」を中心とした、こうした問題環境の中の過去の体験の捉え直しの試みであったと思われる。

では、具体的には彼らはどのように自らの体験を捉えようとしていたのか。その一端を、「引揚教師会」が彼らの信念確立に培うことを目的として開催した、共励会形式の会合内容を見ていくことにする。

『木綿崎通信』昭和二年一月一五日号には、「内地に再起するもの」と題した記事が掲載されている。これは、昭和二年一月一七日に本部で開催された「引揚教師協議会」の内容を発言形式でまとめたものである。この会合でも、「私は各地を見て来ましたが、家がないので布教にかかれません」というような、再起上に横たわる問題を訴える発言も見られるが、記事全体としては、「教師としての自覚」がテーマになっている。引用は、この記事の最後に掲載されている発言である。

…教師というものは一体どういうことでしょうか。金光大神のお手続きによっておかげを受ける信者であり、そして先生である。その御用はと言えば、御取次の御用、金光様のお手代わりの御用に死を誓って仕え奉るべきもので、教師の本分は明らかです。日本はまだまだ苦しくなると言われますが、その苦勞を苦勞と思わず、

ここを修行と想つて立ち上がるかどうかによつて日本の復興がありましょう。食へることは大問題のようですが、これはどうにでも食べさせて頂けるものです。この上はどう働くか、御用の筋はどこかということが問題なのだと思ひます。

戦後復興に取り組む当時にあつては、「此方の道は傘一本で開くことができる」（金光教祖御理解第八九節）という教えが、その精神的支えとして教内の注目を集めていた。空襲によつて教会布教の場所を失つた教師にとつて、その教祖理解は、再起しようとする支えだったのであり、また、戦後の生活難に直面する教師にとつては、生活の確保のために「他職」従事や「闇買い」に走る態度への戒めであつた。生活基盤が脆弱な上に、教務施策に対しても多くを期待し得なかつた引揚教師にとつても、この教えは同様の意味を持つていた。同会合の「引揚者であるとか、教会を持つているとかいうものを超ゆる、教師としての本質的な物の考え方が大切だと思ひます」<sup>44</sup>という発言にも確認できるように、まさにこの教えは、「教師としての本質的な物の考え方」として見出されていたのである。このような教祖の教えを求め、引揚者であることや教会の有無を「超ゆる」あり方、つまり教師としての揺るがぬ信念の確立を希求する精神態度は、「教師の身分」「御用の筋」という引用にも見ることができよう。引揚教師に共通する生活難の實際を超えて、教師とは何かと、ラディカルな問いを自己に向けているのである。そしてそれがラディカルであればあるほど、その問いが放つ光芒とは逆に闇の部分暗示されている。それこそ、「引揚げ」という實際で被らざるを得なかつた抜き差しならない体験の深刻さである。引揚教師が会している場面において、改めて、「教師の身分」を確認するこの発言は、それゆゑに表面的には現状に対する戒めでありつつも、それほどに克

己奮闘を意識づけねば、信じるということも確証し得ない絶望に瀕した体験を介在させているのである。前章で述べたように「引揚げ」についても信仰の意味を見出さなければならぬ教師としての責務意識も、そこに由来するのであり、彼らは、戦前、戦後を一貫する教師の態度を明らかにしようとする意識を必然化させていたのである。

そもそも、自らの信念態度の強度を、「教師の自分」「御用の筋」で問うことは、戦後復興期の教内全般に亘って見られるものであるには違いない。<sup>④</sup>しかし、こと引揚教師の場合には、自らの存在が不安定な中で、その立ち位置が教団現状から問われるのであり、そこでの信念態度の確立は、自己の存在の不安定さの克服にとつて、信念の強固さをより強いていくものとなっていた。「死を誓って仕え奉るべきもの」とするあり方、それが「日本の復興」をも支えるとの言は、逆に彼らの置かれていた環境の苛酷さを物語っているといえよう。

次章では、こうした深刻な問題を抱え、「内地布教」に取り組む教師たちが、自らの布教をどのように現そうとしたのか、そして、そのことが「布教」それ自体の意味をどのように捉え直させることになったのかについて考察していくことにする。

### 三章 「内地布教」を通して捉え直された布教の意味

本章では、引揚教師たち自身が、「内地布教」に取り組むことを通して、改めて確認することになった布教の意味を考察していく。

昭和二十二年一〇月の『金光教報』には、「老骨に鞭打ち緊禪一番」と題した次の記事が掲載されている。

朝鮮仁川に於いて数十年の長きに亘り御用に専念せられた生沼万寿吉は、昨年一二月引揚婦国、其後、金光町に在りて静養の傍、新規布教の時節を待つて居られたが、御神縁を蒙つて、去る七月一八日、靈地を出発、福島県安達郡玉ノ井村字間黒に仮布教を開始せられた。：引揚という不遇の中、老齡を省みず、日本再建の布教に挺身せらるる心意気を示されている。

これは、引揚教師による新規布教を報じた最初の記事である。この生沼万寿吉（二八七八―一九七〇）の再布教が報じられる以前には、引揚教師をはじめ戦災教会関係者が、改めて教会布教に従事する信念の涵養に取り組んでいゝる座談会等の模様が報じられていたが、この頃から、戦後復興の実現を示す再布教や教会再建の具体的事実が報じられるようになっていく。この記事にあるように、「日本再建の布教」という意味づけが示しているのは、引揚教師の再布教という戦後教団の大きな懸案事項が、解決へ向けて動き出したことを一層印象づけるものとなつたと思われる。

そうした「内地布教」の實際を述べているものに次の一文がある。

：つくづく同甘同苦同生同死の血盟的同志によつて、沈滞して立つ意気の乏しき現状を突破克服せねばならぬことを痛感し、決死奉公遊ばされる金光様に対して、真に相濟まざる次第と存じます。私は、此の太秦に自分等の生活のために来さして頂いたものではありません。一人でも二人でも人々の助かつて下さることのため

に、御用をさして頂けば、金も生き、私も生き甲斐もあり、働き甲斐もあるというものです。

生神金光大神様の道を奉じて一步も退きません、行けるところまで行く、行けなくなれば御用じまいです。道に殉じて死なして頂けば、私一人の死はまさか犬死にでもありません。

生死は、神様まかせ。如何にして道にもとづいて、生きるか死ぬるかが大問題で、これがかせられた私の御用の筋合です。

これは、『木綿崎通信』（創刊号、昭和二年）に「御用の筋」と題して掲載されたものであり、筆者は、内田克己（一八九八―一九五七）である。彼は、かつて中国・青島教会長を務め、昭和二年一月に引き揚げ、同年四月からは、太秦教会（京都市）へ教会後継に赴き、そこで教会布教にあたった人物である。いち早く国内にて再布教を果たした引揚教師の一人であった。ここで内田は、自身の新たな門出を、「行けなくなれば御用じまい」という覚悟を定めて取り組もうとしていることを伝えている。内田にとって、おそらくこの文言通りのことを、外地での布教や「引揚げ」の体験によって想起するがゆえに、再布教の意味の重さを胸に刻みつけようとしたに違いない。内田は、再度、始められた布教が、その結果に保障のない事柄として受け止めているが、そこに介在しているのは、布教とはそういうものだとの再認識を余儀なくさせられた、「引揚げ」の体験である。その上で、彼は、「一人でも二人でも人々の助かって下さること」、つまり、人が助かる事実に出合うことを、目下取り組んでいる布教の意味としようとしている。「課せられた御用の筋合」とは、その確認から引き出されたものである。「引揚げ」は、内田にとっても、自らの体験的事実として回収されるものではなく、先行きに対する保障のなさを気づかせ、

さらには、人間の助かりに根差して生きていくあり方とは何か、それが教師としていかなる「御用の筋合い」とな  
って自身に課せられていたかを気づかせる「回路」であり「装置」となっていることが窺える。

同じような意味合いは、森博（一九一〇―一九八五）の手記にも見受けられる。彼は、敗戦を関東州で迎え、昭和  
二二年四月、佐賀県へ引き揚げてきた。そして、その翌年には、新たに多久教会（佐賀県）を設立した人物である。  
その彼は、敗戦から一〇年間に起きた、「引揚げ」、「内地布教」の過程を振り返るのであるが、その手記には、  
以下のように述べられているのである。

…終戦という嘗てその例しなき嵐の中からの十年を今更回顧して特に感ずる事は、自分の考えてなかつた道が  
開け、自分の考えになかつた事が漸次運ばれて来ている事（マツ）ということである。

人間は「自分の考え」を中心に、考え考えやってゆく事でも、考え通りに仲々都合良く展げぬばかりでな  
く、時にはその考えが周囲の事情に押しつぶされてしまい勝ちな今の世に、自分にこれという考えがなかつた  
にもかかわらず、それ以上の運びが進められていくのは何故であろうか。…お互いは「自分の考え」というも  
のに一方的に傾き過ぎ、「神のおかげ」というものは無視した生き方になり易い。「神のおかげを知らぬか  
ら、たがいちがいになつてくる」と率直にみ教え下されてあるが、「人間の考え」というものは小さいもので  
あり、限られた目先のものであつて、たとえそれが実現されても中途でいつの間にか立ち消えになり、その残  
骸がさらされている場合が多い。

「神のおかげ」「神様のお考え」というものは、たとえそれを阻む色々な障害が横たわつても、それを

「乗り越えて、次第々々に展開されてゆくものである。」<sup>46)</sup>

「神のおかげ」「神様のお考え」は、障害を乗り越えて展開されてゆくものである、という言葉で、自らが歩んできた一〇年間の過程を締めくくる森にとつて、「引揚げ」は、ここで言う「展開されてゆく」にどう刻まれ、そしてそれは「内地布教」に取り組むことになった彼に、どのような影響を与えているだろうか。

引用では取り上げなかったが、森は、引き揚げ時の胸中を占めたのは、「これからどうしようか」との一語に尽きていたと述べている。<sup>47)</sup>「今までの満州気分を一新」<sup>48)</sup>し、腰を据えて取りかかろうとする森は、「引揚げ」当時のことを言うのは「『これから先の事』を考える事がおそろしくもあり、又、楽しくもあつた」と述べている。<sup>49)</sup>その森が、「これから」ではなく、「あれから」の一〇年だと捉え直したのが「引揚げ」とその後の「内地布教」の経緯であつた。先に見た内田は、再布教当初のことであつたが、それから約一〇年たつた時点での森の回想にも、「引揚げ」が教師としてのあり方に根差し、自身の現状、そのたたまを見つめさせる出来事であり続けていることが明瞭に現れているのである。注目させられるのは、そこに「神のおかげ」の絶大さも実感させられていることである。森は、「自分の考え」に傾き過ぎると、「『神のおかげ』というものは無視した生き方になり易い」とし、そのような自己の卑小性を指して、「『人間の考え』というものは小さい」と言う。それと対比して述べるのは、「自分の考え」がなかったにも拘わらず、「それ以上の運びが進められている」という「内地布教」での実感からの「神のおかげ」の絶大さである。そのような境地も、「今までの満州気分を一新」させられたことが影響しているに違いない。自らが住まい、布教に従事した半植民地の実際は、おそらく、「自分考え」の優先した状況と

して想定されていよう。それは、先の芳野が華中の占領地での人間状況と、戦後の国内状況、さらには戦後教団の人間状況を対応させて問題にせざるを得なかった心情にも通じてはいないだろうか。それら一切を見つめ直させられる装置として、「引揚げ」は、それを体験した教師たちにセットされていると云ってよいだろう。

このように「内地布教」に取り組む彼らに見ることができるのは、「引揚げ」体験の延長に合わされた道の「開け」、自分の考えになかったことが「運ばれてきている」との実感的確認とその意味である。その体験は彼らの教師たる意味をも照射し続けるものであるのだが、では、それは、戦後教団状況に向けては、どのような意義を持っていたのだろうか。再び「引揚教師会」当時に立ち戻って、この問題を考えてみたい。

…私は引揚教師という事に、独自の、一つの期待を持つ。引揚教師は天下の宗教人として真に働き得る機会を与えられたものであり、又その立場で働かねばならぬのは引揚教師であると言うことなのだ。教会を失い、信者は離散し、裸一貫になったその事が、いよいよ宗教家の地金を出すより外ないことになったのだ。本教が信心興隆、全教一新の実を挙げるため、教師の再教育を必要とすると言うならば、教師その人の生地には於いてなされるべきで、なまじ付属した「財産」がある者はむつかしからう。その点、引揚教師は今が生地のままだ。

このままで働くことが出来る。而もその事は、本教史上を占めて来た海外布教の地位から考えても、引揚教師である私共が、よい意味の気負いがなくてはならぬ所以でもある。引揚教師の再起は決して楽なことではない。ましてその鍵は、結局引揚者自身にあずけられているに於いては、尚更私共はうっかりしてはならぬ。

私は思う、私共は励まし合い、助け合わねばならぬ。同じ運命の、而も同信であるのに、個々の痛みが全体の痛みとならぬと言うのはおかしい。自分も痛んでいるのだ、それは何より真つ先にいやさねばならぬものであろうけれども、自分の痛みは決して他のものと孤立してあるのではない。他に対しては批判もし、要求もするのであるが、その意見と情熱とは、これら全体の問題解決の為に捧げられないものだろうか。：

これは、「引揚教師会」の実務を担当していた杉本光夫が、「引揚教師立つ時」と題して『木綿崎通信』（第七号、昭和三年）に投稿した一文である。杉本は、右引用文の前段で、「裸一貫になった」事態をどのように受け止めるのが引揚教師にとっての問題だということ、そしてその問題については、「御取次が正真出来ていたであろうか、従って果たして教会であったかどうか」との観点から吟味、検討を施さねばならないとしている。そして、その問いを自らに振り向ける杉本は、「敗戦という事実、引揚げという現実、祖国に帰って来た私は、曾て教会に奉仕していた事実を斯く問い詰められると、一体どう返答が出来るだろうか」と述懐している。杉本が自身に向けて問かけるこの問いは、「引揚教師会」の活動を通じて、戦後復興が言われ、すでに新たな取り組みが進められていた直中でのことである。それはまた、教団が掲げる「内地布教」に取り組み引揚教師、共通の問題として、そこでの取り組みが、自他共に厳しく問われるほかない立場にあることを自覚させようという意図もあるだろう。

すでに述べたように、「引揚教師会」の取り組みは、引揚教師の「内地布教」実現を基調として進められながら、教会手続などの様々な教内秩序と出合うことによって、期待されたような成果を挙げていなかった。とはいえ、こうした停滞は、引揚教師の「内地布教」だけではなかった。本教として戦後復興を掲げ、その内容において

は、「速やかに布教の態勢を整えて、時局の要請に對えるべき」とされ、布教の推進は全教的課題として掲げられつつも、一方では、「信教自由」以降、教団動向を方向づける根柢を見出し難い状態にあり、戦後布教展開もその新機軸を見出し難い状況にあった。こうした教団状況を見る杉本は、「引揚教師会」に現れた停滞を、本教の縮図の問題として再認識するのである。そして、全教的な停滞を招くことになった原因を、引揚教師が様々に報告していた「繩張り意識」や「付属した『財産』」という觀念の方に見出しているのである。

とはいえ、ここで杉本は、所有觀念の問題を指弾しているのではない。言うまでもなく、引揚教師は、「引揚げ」という事態に遭遇し、否応もなく「裸一貫」と言われるような状態に立ち至ったのであって、財産等を捨てようとして捨てたわけではない。自らもそのような体験をした杉本にしてみれば、問題なのは、財産等を捨てたあわになる剥き出しの生存欲求と対峙して、常に問われるべき「何ゆえの信仰か」との問いを忘却している事実である。また彼が、布教ということについて、「本教史上を占めて来た海外布教の地位」という矜持の問題を語るの。その意味を「海外」という地理的、文化的な教勢の拡大の貢献度で取り上げているのではない。「海外布教」を試み、そして、「慘状醜態」とも言われるような敗戦の混乱状況、さらには、「引揚げ」の体験を通じて、なお信仰の意味を求めざるを得ないことを実感している者こそが、先の問いの厳しさを身をもって知っているという自負を語っているのである。杉本は、「何ゆえの信仰か」、「何ゆえの道伝えか」という意味が、教団的に見出されなければならないと捉え、その使命が真つ先に引揚教師にあると言うのである。

その意味で、「私は思う、私共は励まし合い、助け合わねばならぬ」と言い、さらには、「自分の痛みは決して他のものと孤立してあるのではない」との発言は、その使命の確認の必要性を説くものである。しかし、「他に對

しては批判もし、要求もする」という言葉があるように、実は、その言葉は、引揚教師たる自負と使命に結びつかず、自身の窮状を互いにつけ合う様になりかねない現実への警告でもある。杉本の目に捉えられている「引揚げ」は、そうした現実をも見据え、布教に取り組むことがそもそも有していた、「何ゆえの信仰か」との端緒の意味を回復させる出来事としてある。そして、それは、困苦を共にしなければ、忘却されてしまうほどの問題でもあることを刻みつけることになった出来事だろう。杉本は、「個々の痛みが全体の痛みとならぬと言うのはおかしい」とも言う。それは、「引揚げ」の体験によって被った「痛み」ではあるが、その「痛み」は、教团的な問題としてあることを言わんとするものだろう。「引揚げ」の体験から投げかけられる「痛み」の歴史的、世界的意味は、戦前と戦後、海外と国内という領域をも超えて、布教に取り組むことの基幹において「何ゆえの信仰か」を忘却してはならないことを標づけるものではないだろうか。

### おわりに

本稿では、敗戦とそれに伴う「引揚げ」の体験をした教師の問題視角から、「内地布教」の取り組みを通じて捉え直されることになった布教の意味を考察してきた。以下、その内容を取りまとめおく。

一章では、引揚教師が、引き揚げた後の日本国内において、自らの「引揚げ」の体験を振り返ることを通じて捉えていた問題を窺った。ここでは、戦後において、教師として再起を果たそうとする者が、自ら被った外界の崩壊の経験との関わりで信仰の意味を見出すことを余儀なくされたことと共に、それが、自らの教師としての自己確認

の問題に止まらず、信仰全体に及ぶ問題として意識されていたことを論じた。

二章では、一章で見た信仰の意味確認の問題が、引揚教師全体に及んでどのように問題化されていたのかを、「引揚教師会」の活動に注目して考察した。そこでは、「内地布教」という教団方針の実現を目指す過程で、その成し難さから、個々人の信念態度の強度が問われ、また、当人もその確立を自らに課していく様相を窺った。

そして、三章では、二章で見た深刻な問題を抱えつつも、実際に、「内地布教」に取り組む過程で呼び覚まされる「引揚げ」の体験によって、目下の取り組みの意味が捉え直される様相を窺った。ここでは、「引揚げ」を通じて目の当たりにすることになった人間の剥き出しの生存欲求との関わりにおいて、いかに信仰は意味を持つのか、この厳然たる問いこそが、彼らの捉えていた布教の意味であり、また、本教教団をも成り立たしめてきた原拠であったことを論じた。

以上の考察を通じて理解されるのは、冒頭の杉本の問いにあるように、引揚教師の「引揚げ」を介しての「布教」への問いかけは、彼ら自身のそれまでの「海外布教」へのまなざしを相対化させられた上に生じ、目下取り組む「内地布教」の実際にも振り向け、本来確認されるべき「布教」、「道伝え」の意味へと発せられているといえる。それは、戦争という歴史的経験をも「布教」に取り組んできた実際から問うという意味で、「海外布教」の「中絶」でありつつ、そもそも「海外布教」のみならず、布教への取り組みとは何かという意味で、「布教」の根幹からの「連続」した問いとして生起せしめられている。今日、教団を挙げて布教展開が目指される状況にあって、本稿で見てきた引揚教師の問いかけは、改めてそうした教団や自らの確認のあり方を、戦争など人間が被ることになるいかなる歴史的経験をも超えた地点から問い直す、その意義を見せてくれているに違いない。

(注)

① 杉本光夫「初代のお人柄」『宮本藤一 大人』金光教高鍋北教会、一九七六年、三一頁。

② 当時の本教においては、「現代社会にあつて、金光大神の信心を現す。教団機構の再構成を目指す」という教団方針に基づいて、教監通牒(五一監第四二号)「御取次成就信心生活運動の新発足について」(昭和五一年六月)を発している。

この通牒では、昭和二四年に始まった運動が、戦後教団の基本的動向に培うものであつたという確認に立ちつつ、新たに「現代社会の急速な進展と変化」に対応した教団態勢の構築を目指すことが示されている。

③ 「ポツダム宣言」第八条は、敗戦後の日本領土について、「本州、北海道、九州及び四国ならびに吾らの決定する諸小島に局限せらるべし」と規定していた(厚生省編『引揚援護の記録』全三巻)。「引揚援護の記録」クレス出版、二〇〇〇年、資料編二、三頁参照。

④ 「引揚げ」をめぐる歴史経過を示しておく。敗戦時点で、海外に在留していた邦人数は六六〇万人(その内訳は、民間人と軍人・軍属がおよそ半々)と言われている。「ポツダム宣言」第九条では、「日本国軍隊は完全に武装を解除せられたる後、各自の家庭に復帰し平和的且生産的の生活を営むの機会を得しめらるべし」と、日本軍兵士の送還を定めていたが、

民間人の送還を規定したものはない。日本政府では、敗戦による政情の変化によつて民間人が引き揚げることを予測していた(「外地(樺太を含む)及び外国在留邦人引揚者応急援護措置要綱」(昭和二〇年八月三〇日次官会議決定))。しかし、それが直ちに大量の引揚者受け入れの事態になるとは考えていなかった。昭和二〇年九月二四日に次官会議では、「海外部隊並に海外邦人に関して、極力之を海外に残留せしむる」ことを基本方針として決定している(「海外部隊並に海外邦人帰還に関する件」)。これら、残留指示は、引揚者の海上輸送方法が確保できなかったこと、さらには、引揚者の大量受け入れによる国内の食糧事情、社会秩序等への影響が考慮されたからである。

しかしながら、実際には、敗戦以降、日本の統治外となつた旧植民地(特に、ソ連軍が占領統治した、朝鮮半島北部、中国東北部、樺太)では、生活環境の悪化に伴つて、民間人の潰走が起きており、また、連合国軍が、旧植民地から速やかに日本の影響を取り除く目的で、軍人に加えて民間人も送還する方針をとつたため、政府の思惑を超えて一挙に大量の引揚者を受け入れることになった。昭和二四年末までに、六二五万人(厚生省発表)が引き揚げている(前掲『引揚援護の記録』全三巻)。「引揚援護の記録」。厚生省援護局編『引揚げと援護三〇年の歩み』厚生省発行、一九七七年。『GHQ日

本占領史(1)―GHQ日本占領史序説―竹前栄治・中村隆英監修、日本図書センター、一九九六年。参照。

⑤内訳を示しておく。海外総数(敗戦時点)：二〇一人、引揚：二六八人、残留(主に北米)：二〇人、客死(昭和二〇年八月一五日以降)：一三人。なお、これらの数字は、「引揚教師調査表」(昭和二二年)、「引揚教師一覽表」(昭和二三年)等から算出したものである。

⑥『金光教報』には、「海外消息」のコーナー(昭和二〇年一月号〜同二二年六月号)が設けられ、本部が帰還を確認した教会、教師名が報じられている。

⑦「帰来対談―前北支布教管理所長佐藤博敏―」『金光教報』昭和二二年六月号。「信心を杖に働きぬかん―引揚教師の談話―」『金光教報』昭和二二年七月号。「内地に再起するもの―引揚教師協議会―」『木綿崎通信』第五号、昭和二二年。「信心生活の縦と横―吉備寮教師座談会―」『木綿崎通信』第七号、昭和二二年。また、この他に、当時の紙誌では、仙崎港における引揚者救援活動の模様を報じた記事(「大陸引揚者に温かい援護」『金光教報』昭和二〇年二月号。竹原光治「仙崎訪問記」『金光教報』昭和二二年九月号。「仙崎連絡所閉鎖」『木綿崎通信』第六号、昭和二二年)や、引き揚げてきた者の様子を報じた記事(大本道夫「或る引揚者」『木綿崎通信』第二八号、昭和二三年)等も掲載さ

れている。

⑧「引揚げ」の様子について述べた初期のものとしては、藤岡栄植「引揚の記」(『木綿崎通信』第一三号、昭和二二年)、稲津博見「終戦を顧みて」(『道の光』昭和二二年一〇月号)がある。後年において振り返られているものとしては、吉川信雄「忘れえぬ思い出」(『金光教徒』第七一〇号、昭和四四年)、川初正信「生が修行」(『金光教徒』第九三四号、昭和五〇年)、坂倉道子「北朝鮮からの逃避行(一)」「(二)」(『金光教徒新聞』第一三〇一、二号、昭和六〇年)等がある。また、本教信奉者によるものとしては、田上重福(須崎教会教徒)「元を忘れず道を求めて」(『金光教徒』第四四六号、昭和三六年)、幸田ヤスコ「露軍進駐下の北鮮脱出」(昭和二二年)、下村倫子「戦火を逃れて北鮮脱出の記」(昭和六三年)等がある。

⑨引き揚げた後の「内地布教」の取り組みについて著しているものとしては、内田克己「御用の筋」(『木綿崎通信』創刊号、昭和二二年)、出川武親「再起布教の首途」(『金光教報』昭和二二年七月号)、森博「新しく門出―引揚から再起布教へ―」(『道の光』昭和二三年三月号)、金岡達三郎「傘とござとで油津布教」(『木綿崎通信』第三九号、昭和二四年)がある。ちなみに、引揚教師による取り組みとして最初に報じられたのは、金原秀太郎による開墾事業である

（「引揚教師 三瓶山の開墾を」『金光教報』昭和二年二月号）。

⑩本章で取り上げる「在満中の出来事―八月十五日終戦の時より引揚げまで」の手記の存在が明らかになるのは、藤岡栄植没後一五年（昭和六〇年）に併せて出版された『在満中の出来事―終戦の時より引揚げまで』（藤岡道孝編、一九八五年）によつてである。この『在満中の出来事』は、子息道孝が、栄植が「在満中の出来事」と題して書き置いていた手記を底本に、手記には記されていなかった博多港入港以降の様子（博多港入港時の船内の様子、そして博多港上陸から故郷岩国に帰着するまでの件）を栄植のメモから追加してまとめたものである（同書「はじめに」）。本稿では、この「はじめに」の断り書きに基づいて、博多港入港時（昭和二年九月三日）までの件を、手記「在満中の出来事」として見ていくことにする。なお、藤岡栄植の手記は、この「在満中の出来事」の他に「引揚の記」（『木綿崎通信』第一三号、昭和二年）がある。『木綿崎通信』には、「終戦後新京にあつて疎開信徒の世話、奥地教会長の収容等に尽力された藤岡師から長文記録を寄せられたが、紙面の都合でホンの最後の一部を掲載する」という編集部による断りが記され、新京教会出發以降の経過部分が抜粋掲載されている。この断り書きにある「疎開信徒の世話」「奥地教会長の収容」という出来事

は、「在満中の出来事」の「教会関係者の南下」という項目の中で述べられている。「在満中の出来事」は、この「引揚の記」をベースにして、その後、加筆して成り立ったものと考えられる。

⑪注⑩参照。

⑫前掲藤岡『在満中の出来事』二頁。宮本藤一「満州布教関係者よりのアンケート回答」にも同様の記述がある。

⑬前掲藤岡『在満中の出来事』一頁。こうした話は、柿本夏子「少女が見た満州での生活」（江田道孝編『民族を越えて』）の四「回想の満州」、一九九九年、三八頁）等でも述べられている。

⑭前掲藤岡『在満中の出来事』一二頁。

⑮前任者白神新一郎は「今回辞任の理由は極めて簡明であります。即ち戦争の終結による新局面の展開に伴い管長を輔佐して計画立案致し実施の衝に当たるべき教監は、その人を新にして今よりの御用に当たって頂くのが適当であると考えたからであります」との理由により、辞任した（『金光教報』昭和二年七月一〇月合併号）。

⑯本教における戦後復興対策の端緒は、昭和二〇年一〇月九日に開催された「戦後布教方途協議会」である。同協議会での議題は、①戦後布教強化について、②戦災教会の復興について、③報国会について（報国会解散後の対策）であった。な

お、戦後の教団動向については、橋本美智子「戦後民主改革と教団『統合』の課題」（紀要『金光教学』第二十七号、一九八七年）を参照した。

①⑦高橋正雄は、ある対談の中で「これまでの働きは九分九厘迄時局活動に集中されて来たとしても、その底に一厘の隠れたるものがあつた。それこそ本教本来のもの」と言い、その上で「今から従来の一厘の働きが全面的な働きに押し進められそれでもって我日本の為お役に立たせて貰う様にならねばならない段階に来ている」として、敗戦を本教本来性発揮の契機として捉えようとしている（「復興の真義」『金光教報』昭和二十二年一月号）。こうした認識は、高橋に限らず「支那事变このかた、布教の上に或る種の制限が加えられ、ことに教師の応召、徴用等によって、著しくよわめられていた布教力は、戦争終結と共に、従前の水準まで復することとなるであります」（『金光教報』昭和二十一年一月号）等、敗戦後の教内言説に見える。

①⑧「海外引揚の諸問題」『金光教報』昭和二十二年一〇月号。引用文にある「氣宇の大きく、視野も広い」という見方は、「維新当時でも洋行した連中が世界の大勢を洞察し得て新日本を建てたのであつた。…今後の新しき日本を建設するには先ず海外に生活したところのある方々が奮起しなければならぬと思う。引揚者はかかる所に偉大なる使命がある」という、

当時の引揚者全体に対する一つの見方でもあつた（武田「建設の責任と戦争の責任」『木綿崎通信』第二号、昭和二十一年）。

①⑨前掲稲津「終戦を顧みて」。

②⑩昭和二十〇年六月段階で満州国の総人口は約一六六万人であつた。敗戦後、一七万六千人の邦人が死亡したとする記録がある。この数字は、敗戦直後の混乱と惨状を如実に物語っている（前掲厚生省援護局編「引揚げと援護三〇年の歩み」参照）。

②⑪芳野百次郎「青年教師、信徒に訴ふ」『木綿崎通信』第四号、昭和二十一年。

②⑫本教における文化事業の意味については、大林浩治「日中戦時下における本教の対支文化事業」（紀要『金光教学』第三五号、一九九五年）において追究されている。

②⑬「第一回戦災復興委員会」（昭和二十二年二月一八日開催）配布資料。

②⑭佐藤一夫発言「第一回戦災復興委員会記録」昭和二十二年二月一八日。

②⑮この施設は、戦災、引き揚げによって生活場所を失った教師が、再起するまでの寄宿舎として、昭和二十二年二月に開設されたものである（昭和二十二年一月一日に「吉備寮止宿規定」が制定され、昭和二十二年二月には「金光教吉備寮」

と改称される)。入寮者(利用者)数、入寮期間については定かではないが、昭和二年末に記されたと思われる「被災、罹災、引揚家族名簿」(庶務課)には、入寮家族数二一、入寮者数七七と記されている(その内、被災教会関係者は五家族、一八人で、主には神戸方面である)。

②⑥ 前掲佐藤一夫発言。

②⑦ 竹部寿夫(総務部長)発言、前掲「第一回震災復興委員会記録」。

②⑧ このことが具体化するのには、「海外教会解散に関する件」(教監通牒二一監第六七号、「金光教報」昭和二年一〇月号)が発せられて以降である。この通牒によって、国内に帰還した日をもって教会を自然解散、教会長等を自然退任とし、教師の所属を手続きの親教会に転属することになった。なお、解散教会名並びに教師転属先については、「金光教報」昭和二年一二月号に「公示」された。

②⑨ 「震災復興対策要綱」では、基本方針として「震災に焼失、損壊せし教会及海外引揚教会並に震災に因りて直接間接に生じたる諸事態を対象として、其の復興対策を講ずるとともに其の御用の進展を通じて全教の信念興隆振作を図り以て我が国未曾有の苦難を転じて大みかげたらしめんことを期すること」を掲げ、以下、具体的取り組みとして「教会仮建築の促進」「震災都市に於ける教会の新配置」「震災教会子弟の教

育」「海外引揚教会受入態勢の整備」「震災死没者慰霊祭」が主な内容として示されている(『金光教報』昭和二年一月号)。

③⑩ 前掲「震災復興対策要綱」。

③⑪ 「引揚教師会」結成当時の運営メンバーは以下の通り。委員長・佐藤博敏、常務委員・河合正道、永井哲一、矢野直、杉本光夫、委員・倉井満弘、松原龍太郎、近藤頼三、内田克己、長澤英太郎、金原道文、斎藤知太郎、出川武親、藤岡栄楯、羽田猛、芳野百次郎、田中繁男。ちなみに、同会の運営費は、本部教庁からの交付金、教内一般からの寄付金によって賄われていた(『海外引揚教師会結成』『金光教報』昭和二年一二月号)。

「引揚教師会」は、四年後の昭和二年二月一七日に解散する。その理由には、「既に引揚九九教会の大半が再布教につき、所属教師もそれぞれの道に進み、引揚教師に関する事務は一昨年来、本部教庁教務課で取り扱われているので、会を解散することになった」というように、事業的成果と共に、取るべき対策がなくなることが挙げられている(『金光教報』昭和二六年一月号)。

③⑫ 昭和二年三月一六日のGHQによる「引揚に関する基本指令」の発令によって、引揚事業が本格化することになった(前掲厚生省編「引揚援護の記録(全三巻)」引揚援護の記

録―、資料編五―(一八頁)。

③③ 「輝く金光教へ―如何に現状を克服する?―」 『木綿崎通信』創刊号、昭和二年。

③④ このアンケートは、引揚教師の家族単位で行われたものであり、現在、七〇件の回答が確認できる。回答は、昭和二年一月一日から同二年四月三日にかけて寄せられている(なお、日付は「海外引揚教師会」の受信日である)。アンケート項目は、(一)今後の方針(布教意志の有無)、(二)布教地の希望、(三)内地再起に関する意見・希望、(四)現在の生活の様子(家族構成、月収等)、(五)子弟の教育状況(学資補助希望の有無)である。

③⑤ 態度決定を保留した七件の内、五件は家族の問題(病氣、養育)を理由に挙げている(「引揚教師アンケート」)。

③⑥ 「引揚教師会」では、生活困窮者への生活費給付申請(「生活費補助方内申の件」)を、委員長佐藤博敏の名前で本部に行っている。この支給状況を窺う資料として「諸費援助名簿」がある。ここには二〇件の支給理由、金額が記されている。理由としては、生活費、養育費等であり、金額は、一〇〇円から八〇〇円である。

③⑦ 『金光教報』昭和二年四月号。

③⑧ 昭和二年三月に開催された第一五回定期議会において、教部長堀尾保治は、「新規布教に対する積極的援助である

が、これについて先般各教務所に新規布教候補地の調査及び機能停止教会の調査を通牒してその回答を得た」ことを報告している。その内容は、新規布教候補地二七二ヵ所、機能停止教会数七三ヵ所であった。

③⑨ 海外引揚教師会「布教候補地実状調査回答綴」昭和二年四月。現在、九件の回答が確認できる。

④⑩ 「引揚教師アンケート」(宮本藤一、毛塚金作)。

④⑪ 政府は、食糧問題を解決すべく、都市に溢れる失業者に対して「帰農奨励」を行っている。しかしながら、農村の既住者には、都市からの流入者が生活圏を脅かす「余計者」と映じ、軋轢が生じた。同様の問題は、引揚者にも起きた(藤原彰編『日本民衆の歴史一〇 占領と民衆運動』三省堂、一九七五年、九一―九四頁参照。若槻泰雄『戦後引揚げの記録』時事通信社、一九九一年、二七六―二七九頁参照)。

④⑫ これは、出川武親が、「海外引揚教師会」の会合の様子として伝えているものである。出川は、この発言に対して、「本部が何も援助してくれぬといつて本部を恨んではいけない。本部をあてにしてはならぬ。本部はそんな事をする所ではない。又、本部にはそんな事をする力はない」と述べたとも記している(出川武親「海外引揚教師として何がプラス出来るか」出川沙美雄編『出川武親遺文集』一九五九年、八六頁)。

④⑬ 前掲出川『出川武親遺文集』八七頁参照。

④ 前掲「内地に再起するもの」。

⑤ 「飢餓戦中に突入して布教する道はないか、飢えても堂々と飢え、死ぬにも確信をもって死ぬ信念こそ、よくこの危機を突破するのではないか、…死んでもまよの御教はこの信念であって決して空な理論や理屈ではないのではないか」（小野敏夫「決起した奈良県三隣組」『金光教報』昭和二年八月号、四頁）。「金光教団がまるはだかになる、神まかせになる、上も下もそこに血が通うてくる。神様のいのちがびちびちと動いてくる。『徳のない間は心配する』と仰せられているが、名誉や金や財産がつつかい棒ならとり外すと倒れるだろうが、その身についた名誉や財産の枝はとり除いたとて幹はちゃんと大地につき立って微動だもせぬ」（前掲「輝く金光教へ」）。

⑥ 森博「あれから十年」『金光教徒』第三二〇、二二二号、昭和三〇年。

⑦ 前掲森「あれから十年」第二二〇号。

⑧ 前掲森「あれから十年」第二二二号。

⑨ 前掲森「あれから十年」第二二〇号。

⑩ 「諭告」『金光教報』昭和二十一年一月号。

⑪ 前掲橋本「戦後民主改革と教団『統合』の課題」、九〇、九一頁参照。

聖典解釈と現代 — 教学の意義、役割をめぐって —

西 田 真 因

これは、平成一四年七月四、五日に開催された第四一回教学研究會（後掲彙報参照）における講演記録である。

講師は、前真宗大谷派教学研究會所長。講演では、信仰の言葉や知覚、感性が、近代知によつて再編、解釈されることによつて引き起こされる信仰の本来性からの離反の問題を踏まえて、現代人にとっての信仰的実感や意味を經典から導き出す問題意識と方法論について提言を願つた。

## はじめに

ただいまご紹介にあずかりました西田と申します。私はこの三月末まで自分の所属教団付設の教学研究所に奉職いたしておりました。現在は長年のネクタイ生活から解放されて自由気ままな生活を享受いたしております——と申しましても実は自分の著作集(全三巻)を現在刊行中ですので、毎日その校正に追われています——。さきほど教学研究所有長の佐藤光俊先生のご挨拶のなかにありましたように、今年の二月だったでしょうか、京都で各教団付設の研究所有の責任者の集まりがありまして、私はそのとき佐藤先生に初めてお目にかかりました。旧知の同志社の先生もまじえて数人で休憩時間に雑談をしていまして、宗教や宗派がちがいますがお互いに現在の自分たちの教団の「神学・教学」がかかえている問題情況に共通性を感じ、大いに共感し合うということがございました。そういうことが契機となったのでありましようか、今回皆さまの教団の年一回の大切な教学研究会で話をするようにとのご依頼を受けました。まことに光栄なことではございますが、しかし私は自分の所属教団の「教師」(住職資格)を養成する学校の教員として、また教団の教学の研究機関である教学研究所有の研究員として長年勤めてきただけ、そういう内輪の人間でありまして、真宗系の他の教団とすらほとんど縁がありませんし、まして他宗教とのご縁も全然ありませんでした。私は「教学」について専門に研究してきた学者でもございませんし、また皆様方の教団の御教義につきましても、全く存じ上げていませんので、そういう人間ではお役目も果たせずはなはだ失礼なことになるのではなからうかと、非常に躊躇いたしました。しかしかさねて、真宗の教学についての日頃の自分の個人的見解をはなしてもらえばそれでいいというおことばをいただきまして、とにかく、今日おうかがいいたした

ようなことでございます。しかし、いまもなおこんな自分でいいのかどうか不安なままであります。ただ金光教の教団につきましてはむかし曾我量深——私の祖父が先生の熱心な信者であった関係で小さい頃から縁のあった師であります——、この先生から、金光教のみなさんは非常に謙虚で真面目で、そして求道心の篤い方々であるというのを聞いた記憶があります。①また三十年まえ京都のNCC宗教研究所で、正確な名称は忘れましたが、たしか七〇年代の宗教を考えるという趣旨の研究会を金光教の三宅歳雄先生が主催され、『中外日報』の協賛で、土居真俊（同志社大学教授・プロテスタント）・岸英司（英知大学学長・カトリック）・阿部正雄（奈良教育大学教授・浄土真宗）等々の諸先生方を中心として各宗各派から十数人集まって、毎月一年ほど熱心に研究会がもたれたことがございました。私も『中外日報』の唐川越雄編集局長のおさそいを受けまして参加させていただいていました。②そのときの三宅先生の信仰に生きておられる信念と謙虚なおひとがらに感銘を受けました。そういうことを思い出し、また最近はお私どもの教学研究所の研究員の一人が皆様方の教学研究所の先生方と近代史の研究を通しておつきあいをさせていただいているということもきいておりまして、そういうかすかな思い出を支えとして、ここに立たせていただいているようなことでございます。これから申しあげますことにつきましては、なにしろ未熟な者でございますので、考えのいたらぬ点多々あるかと思いますが、なにとぞご容赦くださいますようお願い申し上げます。

さて今日の主題は「聖典解釈と現代——教学の意義、役割をめぐって——」となっております。これは先日教学研究所部長の竹部弘先生と加藤実先生がわざわざ京都まで事前の打ち合わせにお願いをいただきました。そのとき先生がたのほうから今回の私への依頼の趣旨をご説明くださいました中で提示されましたテーマであります。この

「聖典解釈と現代」というテーマはこんにちおそろくどの教団もかかえている根本のテーマであろうと思います。私ども浄土真宗におきましても経典の現代語訳の問題として、また布教伝道の問題として明治大正のころから問題となってきました。しかしとくに今日の副題の「教学の意義、役割」というところに重要な問題があると思います。これは私もまたころの片隅にいつもひっかかっている問題であります。聖典を現代的に解釈するとき、どういう方法論をもちいるのかというところにある「教学」の問題であります。いままで、そういう問題意識に少しふれるかと思われるものでは私は「蓮如上人の教学の基本性格」<sup>③</sup>と「真宗学原論」<sup>④</sup>という論文を書いたことがあります。しかし主題的に書いたことはありません。そこで、おそろく先生がたから、この問題を一度主題的に考えてみようという宿題をいただいたものと考えまして、今回この題をお受けする決断をいたしました。

主題の基本語は「聖典」と「解釈」と「現代」と「教学」の四つの言葉であります。そのうちとくに「教学」を中心として考えるということになるのですが、この四つの言葉を並べてみますと、ここでは「教学」は他の三つの言葉の上位概念になるかと思えます。なぜなら「教学」と申しますと、あとでくわしくふれたいと思いますが、このようなテーマで考察することそのことが教学的思惟であり、教学的行為であるからであります。つまりいまここで申し述べてまいりますことがほかならぬ「教学」そのものであるからであります。むしろ必然的にそうならざるをえない。私はそのような意味において「教学」を考えております。したがって今日は「教学」に立つて「教学」を反省的に考察するところの「教学」的行為をするということになります。そこには反省する我れと反省される我れという二重の我れとその関係構造がある。この二重の関係構造はお話し申しあげる私においておこっている出来事であると共に、お聞きくださっている諸先生がたにおいてもおこる出来事であります。いまこの場はそ

のような場であると思います。それを私は意味空間といっているのですが、そういう意味空間のなかで皆さま諸先生がたと協同して教学研究の方法を模索していききたいと念じております。

## 第一

まずはじめに下準備といたしまして主題の四つの基本語のそれぞれ一般的な意味について少し考えておきたいと思います。最初に「現代」という言葉をとりあげます。分析概念としての「現代」は申しあげるまでもなく、原始、古代、中世、近世、近代等々と同じく歴史学における時代区分上の用語であります。したがって「現代」という用語は厳密に言えば基本的には歴史学の範疇の時代区分上の相対概念であります。そこで分析対象をわれわれの日本の歴史にあてれば縄文式土器や弥生式土器の時代区分上の相対概念であります。そこで分析対象をわれわれの中世、江戸時代は近世、明治時代から昭和の戦前までは近代、そして戦後は現代ということになるかと思えます。これは教科書的な政治史的時代区分であります。しかしこの「現代」には二重の意味があります。いま述べましたような、そういう歴史学の時代区分上の「現代」という意味と、もう一ついつの時代であつてもその時代を生きている人びとにとつての「現代」という意味であります。たとえば平安末期であつても、その時代を現に生きている人びとにとつてはそれが「現代」でありましょう。「われわれが現に今生きている時代」（『新明解国語辞典第五版』）としての「現代」であります。そういう意味での「現代」は私が戦後を現代というといひましても、感覚的には戦後はもはや古く遠い時代に感じられて、若い方々にはほんのここ二、三十年が現代であるという感覚も

あるかもしれませんが。私のような、いわゆる戦前生まれの六十年代半ばを過ぎたものにとりましては「現代」というと敗戦以降という感覚があります——世界的にはかつては一九一七年のロシア革命以降を「現代」としてきまして。そこから社会主義時代が始まったという意味です。しかし社会主義の崩壊してしまったままはどういうことになりましょうか——。しかし、これらの時代区分はごく一般的な政治社会的な時代区分であって、それぞれの立場からまたいろいろと微妙にずれてくるかと思えます。しかしいずれにしろ、ここで「現代」ということが問題となってくるのは、そういう時代区分的に「現代」をどこからにするかという問題ではなくて、「現代」の精神とは何かというその内容の問題であります。「現代」というと私たちはその「現代」の中で生きていますので、いわば肌でその「空気を吸っているのですが、ではその空気としての現代をどうとらえるかということになるとなかなか難しいものがあります。政治的には民主主義、自由主義、経済的には資本主義、社会主義、文化的には利便主義、快適主義、精神的にはエゴイズム、ニヒリズム等々、いろいろな視座からいろいろとらえかたができると思えます。「現代」という一語の分析対象はなかなか複雑で、困惑してしまいます——ちなみに平安末期の現代感覚は「末法」でありました——。しかもそういう複雑さの中で宗教者として問わなければならない。第一に、そういう「現代」の中で生きている宗教者として「現代」をどうとらえるかという時代認識の問題、第二に、そして自分のとらえた「現代」のなかで宗教者としてどう生きるかという宗教的実践の問題があります。そのどうとらえるかという問題次元のところに「教学」があり、またどう生きるかという問題次元のところにも「教学」があります。そういう複雑な意味で、ここでは「現代」が問われていると思えます。

次に「聖典」についてですが、一般の国語辞典では「神聖な書物、とくにある宗教での教え・きまりを説いた書

物」(『岩波国語辞典第三版』)といい、また「その宗教で神聖視され批判を許されない書物」(『新明解国語辞典第五版』)と定義しております。私はここでは簡単に、その宗教における基本的な教理教義を説いた書物と定義しておきたいと思えます。私ども浄土真宗では『佛説無量寿経』『佛説觀無量寿経』『佛説阿弥陀経』のいわゆる「浄土三部経」(法然選定)を基本の経典としております。『佛説無量寿経』は二世紀インドで制作され、『佛説觀無量寿経』は五世紀西域地方で制作され、『佛説阿弥陀経』は二世紀インドで制作されたと現代の佛教学ではいっております——個々の成立年代や成立場所の問題ではいろんな学説がありまして、定説となっていないものもありますが、それはここでは問わないことにいたします——。そのほか親鸞では七高僧の伝統というものをたてますので、三世紀インドの龍樹菩薩の『易行品』(『十住毘婆沙論』所収)、五世紀インドの天親菩薩の『浄土論』、六世紀中国の曇鸞大師の『浄土論註』、七世紀中国の道綽禪師の『安樂集』、七世紀中国の善導大師の『觀経四帖疏』『往生礼讃』他、十一世紀日本の源信僧都の『往生要集』、十二世紀日本の法然上人の『選択本願念佛集』等々を「聖典」としております。さらに、それらを基にした十三世紀鎌倉の親鸞の『顕浄土真実教行証文類』(『教行信証』)をはじめとした著作群があります。またその後の覚如、存覚、十五世紀室町半ばの蓮如の著作までを「聖典」の中に入れていきます。このように、私ども浄土真宗で「聖典」としているものは時間的には約二〇〇〇年にわたっており、空間的にはインド・中国・日本と三国にわたっております。民族もちがい、文化もちがい、歴史もちがう中で成立した「聖典」ですので、さまざまな問題を含んでおります。そこで、それらの民族、文化、時代のちがうところで制作された文献をどう一点で「現代」のわれわれが「聖典」というのかという問題が出てきます。そこがまさに「解釈」の問題であります。とにかく、浄土真宗の「聖典」といわれているものにはそう

いう諸文献があるということをここでは申しあげておきます。

次に「解釈」という言葉ですが、いまは漢音で「かいしゃく」とよんでいます。私ども佛教では伝統的に呉音で「げしゃく」といいます。これは「解」と「釈」とにわけられます。「解」は字義的にはもと一体をなしていたものをばらばらにわけるという意味（『新版漢字源』（一九九八））で、学問的な範疇では、分析対象の意味をときほぐして明らかにすることを意味します。また「釈」はしめて固めたものを一つ一つときほぐすという意味（同上）で、やはり学問の範疇では、分析対象の意味を一つ一つときほぐしてわかるようにすることを意味します。要するに、それだけではよくわからないものをわかるように意味をときほぐすことであります。私どもの佛教の学問の伝統では、釈迦の説かれた經典——これは題名の最初が「佛説……」となっているもの——の解釈を「論」とい、「論」の解釈を「釈」や「註」や「疏」といいます。また「経」の解釈を「疏」といつているものもあります。これらの解釈学を「註疏の学」といつてきました。いまではこの「解釈」という言葉がそれらを包括した言葉として使われています。ここでの意味もそういう包括的な意味で使われていると思います。また類似した言葉で「領解」という言葉がありますが、これは「りょうげ」と呉音でよび、「おりょうげをのべる」というように使われ、信仰告白のことを意味します。

次に「教学」ですが、これはごんじのように、漢学では古来の故事として「教学相長」（『学記』）といわれています。それは他者に教えることと他者から学ぶことは互いに補いあって自分の学問を進歩させるという意味です。また「教学半」（『書経』）という故事もあり、これも同じく、他者に教えるということは結局自分の勉学の半分をなすものであるということで、他者に教えることによって自分の学問も進歩するという意味です。このよう

に、古来「教学」は他者に教えることと他者から学ぶことという意味で用いられてきています。これは「教えかつ学ぶこと」あるいは「学びかつ教えること」によってその人の学問も深く豊かになるといふ深層文脈の中で使われている。とかく日常的には教える人すなわち先生と学ぶ人すなわち生徒はただ一方的で固定的に見えます。かたちとしてはそうですが、実際は内容的にはそうではなく相互的なものであるということでありましょう。さらにまた「教学為先」（『学記』）という言葉があつて、これは国の為政の文脈の中では国民の教育と学問の奨励という意味をあらわしています。このように古来「教学」は「教えることと学ぶこと」ならびに「教育と学問」という意味で使われてきました。それでは近代・現代ではどうか。これもはじめに一般の普通よく使われている国語辞典を見てみますと、『岩波国語辞典第三版』（一九七九）では「教育と学問」といい、また『新明解国語辞典第五版』（一九九七）でも「教育と学問」といつています。さらに『広辞苑第三版』（一九八三）では「教えることと学ぶこと」・「教育と学問」・「道徳的な教えの意を学問にもたせていう語」と三つの位相にわけて説明しています。哲学思想等の専門事典を見てみますと、平凡社の『哲学事典』（一九七一）や岩波書店の『哲学・思想事典』（一九九八）にも「教学」という項目はありません。ないということは、要するに哲学思想的な用語とは見ていないということでありましょう。おそらく国語辞典的な意味で教育と学問のかしら文字をとつた略語とみているものと思われまゝ。明治政府は新政権樹立と同時に教育制度の確立をはかつて文部省を新設（一八七二）いたしますが、そのころから「教学」という用語が文部省や教育界でよく使われるようになったようであります。「教学」の方針を提示した元田永孚『教学大旨』（一八七九）『幼学綱要』（一八八一）等々も出てきます。ここで使われている「教学」の意味は教育と学問・学芸を意味しており、教育は初等教育・中等教育等を意味し、学問は大学・大学

院等の高等教育と学問の研究を意味し、学芸は学問と芸術・技術等々を意味していたと思われます。また戦前文部省に「教学局」が設置され、「日本精神叢書」という文庫判のパンフレットが多数発刊されて、いわゆる「教学の刷新」が叫ばれたことがありました。——実はそんな歴史のイメージと結びついて私のなかには「教学」という言葉をきらうという心情もこのころのどこかにあります。なぜかといいますと、私が大学に入りましたのは敗戦後二、三年頃ですが、思想史学を専攻したものですから、周りの先輩たちは戦争中のそういう用語を極度にきらうていましたし、私の中にもそういうところが育っていたからです。そんなことで私のこのころのどこかにその余韻が残っている。そのために私はこの「教学」という言葉を用いて思索することについて、その言葉そのものに苦しむということがありました。ちなみに戦争当時の真宗教団の文献をみますと、教団ではそういう文部省に迎合して「戦時教学」（当時の教団側の用語）の樹立ということを盛んに鼓吹していました。ここでは「教学」は時局に迎合するときの学問の名称になっています。こういうことも私のこのころに刺さった棘となっている。そこで私は一時「佛学」という用語を考えてみたこともあります。「神学」に対して「佛学」のほうが一般社会でもわかりやすいとは思いますが、しかしこれはまだ活字化した文章ではたぶん私は使っていないと思います。「佛教学」という用語もあり、それらとの兼ね合いもありますので、今後の私の検討課題であります——。

さてそれでは私どもの浄土真宗では「教学」という言葉を現在どういう意味で使っているかということですが、まずこれがはつきりいたしません。それでいて、私どもの教団では「教学」という言葉はよく飛び交っている。そしてなんとなくわかりあっているという状況があります——ほんとうはなにもわかりあっていないのかもしれないが——。そこで、これも辞典をみればその用語のとりあつかわれかたがみえてくると思っていますので、ちよつと辞

典を見てみます。真宗辞典としては最初のもですが、昭和十一年（一九三六）の岡村周薩編『真宗大辞典』（全三卷）では「学」を冠した項目は「学階」「学師」「学頭」「学派」「学寮」「学林」の六個ありますが、「学問」とか「教学」という項目はありません——ちなみにこの辞典は昭和十一年に執筆発刊されていますが、明治以降流入の西欧近代の学問の影響をほとんど受けていないと思われるものです——。また昭和五十九年（一九八四）の『真宗新辞典』にも「学問」も「教学」という項目はありません。さらには平成二年（一九九〇）の稻城選恵著『浄土真宗用語大辞典』（全三卷）にも「学問」も「教学」という項目はありません。『真宗大辞典』『浄土真宗用語大辞典』は西本願寺系の学僧が編纂したものであり、また『真宗新辞典』は東西両本願寺の学者が共同で編纂しております。このように戦前の最初の辞書ばかりではなく最近の辞書にすら「学問」とか「教学」という言葉は採用されていないという状況です。これは一体なにを意味しているのか。このこと自体が「教学」の対象としてとりあげるべき重要な問題をはらんでいると私は以前から思っています。すなわち近代への転換をとげているという事です。これはあとでまたふれたいと思います。——それはそれとして、時代をさかのぼってみますと、実は親鸞の名著『教行信証』の中にも「学問」という言葉はありません。ただし親鸞の弟子唯円が書いたといわれている『歎異抄』の中に「学問」という言葉が四回出てきます。そこに「そのほかなにの学問かは往生の要なるべきや」との用例があります。その四回の用例の中には「学問」を「学文」と書いたものもあります。また「教学」ですが、これも親鸞の著作には「教学」という言葉の用例はありません。江戸時代の作品に『蓮如上人縁起』というものがありまして、その中に「教学ニノミ御心ヲカケタマヒ」という用例があります。文章の意味は蓮如がまだ若い十五、六歳の頃に「教学」に心を集中したという意味ですが、これは、おそらく一生懸命に「教えを学んだ」

という意味であろうと思います。

それでは、真宗では「学問」「教学」に当たる意味をどのような用語で表現してきたかと申しますと、まず江戸時代では「宗乘」「余乘」という言葉を使ってきました。「宗乘」は真宗の学問を意味し、「余乘」は真宗以外の佛教の学問を意味しています。この場合の「乘」は「小乘」「大乘」の「乘」ですが「乗り物」という意味です。それらはいまでも真宗の学問の場では生きている言葉です。また江戸時代以来「宗学」ともいいます。むしろこの「宗学」という用語が真宗の学問を指す言葉を代表しているといえるかと思えます。事実、この「宗学」を『真宗新辞典』では「一宗の宗義に関する学問」と定義し、そして続けて「宗乗ともいい、他宗の教義を学ぶ余乗に対する。所依の聖教を研究して、その教義信仰を領解することであり、その目的は『学仏大悲心』『玄義』にある。学について、凡から聖に至るまで広く存知する『解学』と、有縁の法を信知する『行学』とがある〔散義〕。大学の講座には真宗学があり、教義学や教理史研究を主とするが、広く歴史や儀礼などの研究とも関連をもつ。近年、真宗教学、親鸞教学などの称もある。」と説明しています——ただしこの『真宗新辞典』以前の『真宗大辞典』にも、また以後の『浄土真宗用語大辞典』にも「宗学」の項目はありません——。つまりこの辞典では「宗学」という用語のなかで「宗乘」「余乘」「解学」「行学」「真宗学」「真宗教学」「親鸞教学」等々の用語を一括して説明しているわけです。ということは昭和五十九年の時点でも「宗学」という用語が真宗の学問の全体を総括するにふさわしい用語として認識されているということですから、このように、最近の東西両派の代表の編纂にかかる辞典における真宗の学問の用語のとりあつかいから、いくらかその感覚を推測していただけるかと思えます。いまこ

の中に出てきました「真宗学」という言葉ですが、これは大正十一年に大谷大学や龍谷大学が大学令による大学と

して認可されたときに、それまで「宗学」といつていたのを、文部省に学問として届けるために「真宗学」という名称をつくつたと伝えられています。したがって私も浄土真宗の公式の学問的名称は「真宗学」ということになります。現在、大谷大学でも龍谷大学でも学科の名称は「真宗学科」と名のり、学問名は「真宗学」といつています。

そこで「教学」という用語の問題にもどりますと、私たちの教団では概念規定もなく曖昧であると申しました。それはそれなりの複雑な要因がからまりあつているといえないわけでもありません。私たち真宗大谷派では宗派の政治・行政である「宗政」や「儀式・法要」ならびに布教の「教化」に対しまして、宗門の關係教育機關の教育と学問の方面を「がくじ学事」と申しております。この「学事」という用語は一般にはあまりみかけない言葉ですが、真宗年表によりますと、明治二十四年に西本願寺法嗣の「学事主監」を前田慧雲という学者がしたということが載っており、この「学事」という言葉は明治頃には宗門の行政面では一般に使われていたようであります。また西本願寺系ではその前田慧雲が大正時代には『本願寺派学事史』という書物をあらわしており、東本願寺系では昭和十六年に『続真宗体系』第二十巻に「大谷派学事史」「大谷派学事史略年表」を掲載しています。ここで「学事史」といつている内容はほぼ「学制」と「宗学」の歴史です。この「学事」という言葉はいまでも生きていて、宗門系の小学校・中学校・高等学校・大学・大学院等々の形式としての教育制度や内容としての教育や学問を総称して「学事」といつております。すなわち学問機関も含んだ教育機関の総体を「学事」といつている。ではこの「学事」と「教学」との概念的関係はどうなるのか。結論的にいえば、この「学事」と「教学」との概念関係は「学事」の中に「教学」が含まれる。「学事」は学校機関の全体を総称して概念しています。その学校機関の内容として教育と学

問研究がなされています。その意味で「学事」は宗門の行政的視点からの用語であります。ところで、大谷大学の付設の研究所は「真宗総合研究所」と名のつていますが、教団の付設の研究所のほうでは「真宗大谷派教学研究」と名のつております——ちなみに西本願寺のほうでも教団付設の研究所は「浄土真宗教学研究」と名のつております——。ふつうは略して教学研究といっています。実は戦後まもなくは教化研究所といっていました。

「教化」が「教学」に変わったのは教化（布教・伝道）をするには教学がはつきりしていなければならぬということの名前を変えたようです。ちょうど医学でいえば臨床で医療をほどこすには基礎医学的研究が必要であるというのと似たニュアンスです。また少しややこしいのですが、私どもの聖典では「教化」をするのは佛のおしごとであって私ども凡夫のしごとではないという基本認識も深層にございします。そのときは「教化」は呉音で「きょうけ」とよんでおります。教化は「きょうか」と漢音でよむときはいわゆる布教・伝道を意味してくるのですが、凡夫には「きょうけ」はできない、ただひたすら「教えを学んでいく」しかないのだといった意味で「教化」をさけて「教学」にしたという側面もあると思います。ちなみにこの「教化」は「教え導き感化させて善に進ませること」という意味で『礼記』に出てきます。また佛教では「教導転化」の略とされています。しかし現実には教団の事務文書等では布教・伝道の意味で「教化」という用語が一般的に使われています。この「布教」は『佛説無量寿経』巻下の「宣布道教」の略語であります。またキリスト教で“mission”ないしは“kerygma”の訳語として使われる「宣教」は同じく『佛説無量寿経』巻下の「広宣道教」の略語であります。またこの「教化」に似た一般の言葉として「教育」という言葉があります。この「教育」は『孟子』に「得天下英才而教育之」とあり、知識や技術を教えて身につけさせ、その能力を発揮できるように導き育てることあります。いずれにしろ「教化」は「宣布道

「教」 「教導転化」の意味で、現代的にいえば教育のことです。その意味で「教学」は一般社会では教育と学問を総体的に指していますが、同じように宗門の行政文書では教化と学事を指しているといつていいと思います。

さきほど真宗辞典でみましたように、「教学」という言葉は、真宗の学問の世界では独立した用語としては認められていません。いわば学問の世界ではおおよけには認められていないということです。ところが現実には「教学なくして教団なし」といわれたりします。つまり教団というものを根底において支えるのは「教学」であり、「教学」がなければ教団というものは崩壊するということです。おそらくほとんどの教団人はこの認識を共有していると思います。—— ちょっと余談になりますが、私たちの宗祖親鸞上人の七百五十回忌を平成二十三年にむかえます。それに向けて、教学研究所の方で『解説教行信証』というものを作成するということで、数年前からそのプロジェクトを立ち上げています。そのときに私は教団に向かって作成の趣旨を述べ、「教団教学」というものを形成しなければならぬと訴えてきました。といいますのは、私たちの教団では明治以降その都度シンボルとなるべき個人に「教学」を頼ってきたという側面がありました。そういう先生がたが亡くなられたいまは突出したシンボルとなるべき個人がいません。しかもいまは教団の僧侶たちはいかに及ばず門信徒の人たちにおいても、真宗の教えの核心を会得している人びとは微々たるものになっています。私はそこに強い危機感を抱いています。このままほっておけばとんでもないことになると思います。そこで、教団自身が教団を支える教団の「教学」を形成しなければならぬと訴えたわけであります。それがどこまで通じたかわかりませんが——。とにかく、さきほど見ましたように「宗学」は学界・学会では強いのですが、「宗学」といえば「江戸宗学」という感じが強く残っていて、「近代教学」「現代教学」という言葉もありますように、「近代宗学」「現代宗学」ではピンとこない。また現代

社会はさまざまな矛盾・対立・葛藤をかかえています。たとえばいままでも靖国問題、差別問題、脳死臓器移植問題、テロ問題等々、さまざまな難問に対して社会から見解を求められ、そのつど何らかの発言をしてきました。これから二十一世紀もさらに難しい状況が出てくる。そういう時代社会から問われる課題に対して教団としてどう答えていくのか、そしてまた時代社会にどういうようなメッセージを発信していくのかといった問題が山積しています。そういう状況に対して、「宗学」という言葉ではちよつと答えきれないものを感じる。時代社会に答えていくとする場合には、どうしても「教学」という言葉——あるいはなんらかの新しい言葉——が必要になってくる。そういうように感じます。したがって「宗学」にもどることはもはやできません。それでいて「教学」の概念について共通の概念規定がない。奇妙というか滑稽というか、そういう状況にあります。おそらく宗門では大部分の人びとは「教学」と聞くと「教えることと学ぶこと」という二語並列的な意味ではなく、「佛の教えとその学び」「佛の教えを学ぶこと」といった日本文的な意味で受けとっているであろうと思います。これは「聞法」という意味場で領解しているからです。「聞法」という意味場では、真宗では自分のこととして「教学」を受けとりますので、自分が佛の教えを聞き、佛の教えを学んでいくこととして領解する。『広辞苑』にありますような「教えることと学ぶこと」という、先生と生徒のような受けとりかたははしないだろうし、また国語辞典のように「教育と学問」というようにも受けとらないだろうと思います。かりに「教育と学問」ととったとしても、自己教育であり、自分が聖典をよく学ぶことであるというように受けとると思います。そこは「聞法」という訓練の伝統があるからです。しかしその程度の意味ではいくら「教学」といっても時代社会に拮抗していけない。時代社会を批判する「教学」たりえないと思います。そこで「教学」を明確に概念規定する知の教学的作業が求められてくるのであ

ります。

## 第二

さて以上で、主題の四つの基本語について一般社会や宗門においてどう考えられているかをごく概略的に見てみました。これらは私から見たものではあっても私の考えではありません。これから私自身の考えを申し述べていきたいと思えます。と申しましたが、あるいは独断と偏見にすぎないものかもしれません。ただ私なりにいままで、真宗における「教学」とは何か、その本質はどういうものか、また「教学する」とはどういうことか等々を考えてきたその一端であります。私の学問との関わりをふりかえってみますと、昭和三十年代、私が東京の早稲田大学で最初学びはじめた学問は歴史学でありました。歴史学は学問の王道ともいわれ、二五〇〇年の伝統をもった学問です。その中でも私は歴史理論、史学史、近代思想史に興味をもつて、二十歳代のほとんどをそういう学問の中で考えていました。いうまでもなく学問の基本は対象と方法という問題ですが、とくに方法の問題こそその学問の真理性と価値を決定いたします。そこで、どんな学問でも近代学はまずその方法論が最初に問われます。そういう学問常識の中にいたものにとって、昭和四十年代、三十歳代の京都の大谷大学大学院での「真宗学」なるものは大変わかりにくいものでした。なぜならそこには方法論がなかったからです。どんな思惟でもなんらかの思惟に方法がない筈はないのですが、真宗学にはその自分の方法を自覚的に反省し学的にとらえるという伝統がない、つまり方法論の分野とその歴史がないのです。そこで学生は論文を書く段になると先生の論文をみようみまねで真似てでっち

あげるといふことになる。これが学問といえるかどうかはなほだ疑問ですが、そんなことで私はしだいに「真宗学」なるものに興味を失っていききました。またその後私の得た生活環境は教育機関であつて学問の場ではなかつたので、それで済んでいました。ところが五十歳になつて突然研究機関に移され、所長からあなたには教学をやつてもらいたいといわれました。私の自由意志で「教学」をえらびとつたというのではありません。ほとけさんのほうからいえば必然であつたのかもしれないませんが、私のほうからいえばまったくの偶然でありました。そこで三十歳代で落第した「真宗学」について五十歳になつて再度挑戦するということになりました。こんどは、私は「真宗学」の学問としての思惟の構造ならびに思惟の基盤そのものから考え直してみようと思ひました。一体学問とはどういう知の行為か。いまになつてふりかえつてみますと、私は明治以降日本には「学問」は二つあると思ひます。第一は、明治以前日本でおこなわれてきた学問です。第二は明治以降ヨーロッパから入つてきた学問です。もともとこの「学問」という用語自体は、ごぞんじのとおり、中国の古典の『中庸』の「博学審問」すなわち「博く之を学び、審に之を問う」から「学」と「問」をとつて「学問」といわれるようになったものです。そこで諸橋轍次の『大漢和辞典』（大修館書店）では「知らないことを学び、疑わしいことを問ふ」と定義されています。これが明治以前の漢学系統の学問の概念であります。これがここでいう第一の学問です。しかし近代学としての学問は、もちろん歴史学にいたしましても、そのような学問ではありません。それは西欧語すなわち英仏の系統でいえば「science」、ドイツの系統でいえば「Wissenschaft」の翻訳語としての「学問」です。平凡社の『哲学事典』では「学とは体系化した知識である」と定義されていますように、学問とは単に知らないことを博く学ぶとか、疑わしいことを審に問うといふことではなくて、それらは当然の基礎作業として、その上で新たに獲得した確実な知識を体

系化し秩序化して一つの新しい思想としてまとめあげる知の作業です。そして、そのまとめあげるときにはまとめあげる視座を明確にし方法を設定しておかなければならない。なぜならそうしなければ知の普遍的な地平に出ていくことができないからです。これが近代学としての学問の基本であります。これが第二の学問です。私から見た「真宗学」は明治以前の漢学系統の学問観に立ったままでなされている学問でした——「近代教学」という言葉がさかんにいわれていましたが、私のみるかぎり「近代」にすらなっていないしろものでした。あれから四十年近く経っていますのでいまはよほど変わっているだろうとは思いますが——。そこで私は、第二の近代の学問の基本に立って「真宗学」を考えてみようと思ってみました。それは方法意識に立ち自分の方法論をもって考えるということであり、——あとでも少しふれますが、私は自分の方法論を「信仰意味論」と名のついています——。そして、少しずつ書いてみました。実はさきほどちょっとふれました「真宗学原論」という論文はそのころのもので、これがその後忙しさにまぎれてほってしまったものを十数年後『教化研究』で教学の特集号を出した機会に載せたものです。ほんとうはきちんとした「教学」についての論文を出すべきであったのですが、とてもそこまではがまわらなかったのです。くるしまぎれに旧稿をちよつと整えたものでお茶をにがしたわけです。いまだにほつたままになっています。そういう意味で実は私の気持ちとしては真宗の「教学」について考える門を少し内側に入ったところで立ち止まっているという感じです。その後十五、六年間「教学」にたずさわっている筈なのですが、まことに中途半端なところにとどまっているというのが実情であります。

とにかく「学問」とか「教学」ということを考える際の私の基本認識は、明治以降、学問観そのものが変わってしまったのだということであり、なにしろ一般的にも江戸末までの日本の知と、それ以降の約一五〇年の日本

の知の情況は劇的な変化をとげました。そしてまた、ここ三十年ほどの間に「言語論的転回」といわれるさらに大きな知の地殻変動がおこりました。そのために現代では漢学系の「宗学」の方法ではまにありません。現代の学問であるかぎりは、とにかく一度は現代の知をくぐらなければならぬ。ではその現代の知をくぐるとはどのようなことか。さきほど見ましたように私ども浄土真宗の「聖典」である「浄土三部経」では約二〇〇〇年前のインドや中国の宇宙観・自然観・世界観・人生観・社会観を背景にして教えが説かれています。それらの複雑多岐にわたっている「聖典」を一体どのようにして「解釈」することができるのか。その「解釈」の方法の問題すなわち方法論の問題がとりもなおさず「教学」の問題であります。「解釈」における解釈主体と解釈方法論の問題はそのまま「教学」における教学主体とその内容の問題であります。そこで「教学」そのものを自覚的に反省し、その方法論的確立が要請されてくるのであります。ところが実はその解釈主体すなわち教学主体の問題はそのまま「現代」の問題ともなります。なぜなら解釈主体すなわち教学主体が呼吸しているのは「現代」であるからであります。そこで、まさに現代人である自分がその「現代」をどうとらえかえすかということが、「現代」における教学主体を見いだすための最初の方法的作業となつてきます。すなわち、そこに現代の知をとらえる方法があるわけです。

そこで「現代」とは何かということになるのですが、ほかならぬ自分自身がそれをどうとらえているのかということが問題です。しかし単に現代とは何かと問うことはできません。当然とらえる視座が必要であります。たとえば社会経済史の視座からは都市化とか資本主義化とかという対象が浮かび上がってくるように、それぞれの学問の視座からとらえる「現代」はさまざまな相貌をもってあらわれてくるのであります。したがって私としては「現代」という言葉を私の「教学」という視座からどうとらえるかという問題となります。私は真宗の教学という立場

から歴史をみたとき、近代以前と近代以後の二つに大きく時代区分できるのではないかと思っています。それほどいうことかと申しますと、教学の媒体は言葉すなわち言語であります。教学は言語を媒体として成り立っているものであつて、言語なしに教学することはできません。言語を用いて何かを表現することを言表・言説というとなれば、その言表・言説の真理性、妥当性、正当性、現実性等々をある一定の方法を用いて知的に吟味されるようになったのが近代以降であります。そのある一定の方法とは観察、実験、検証、実証等々の、いわゆる科学的方法であります。こういう言表・言説の科学的吟味ということがなされ、ふるいにかけてられ、合理的な言説と不合理な言説とにわけられてきました。そのように、言表・言説の合理性を求める知を、ここでは仮に〈科学知〉というとなれば、そのような科学知を質としている時代が「現代」であります。その科学知の自己そのもの、それを私は「現代」と概念規定しています。これが私たちが立っている知の基盤です。われわれは科学知を基盤とした言説を標準として立て、それに依拠して生活している。その結果どうなっているかといえますと、科学知による言説の知的吟味ということが常に要求される。その科学知による検証を経て真理と認められた言説と非真理・不合理と認知された言説とにわけられていく。しかもその合理性の基盤は物理的現象界の現象性です。この科学知は外にあるものではありません。科学者だけがもっているというものではありません。むしろ現代人としての私たち一人一人がまさに科学知を基盤としてものごとを判断し選択し決断している。自分のまなこ自身が科学知のまなこである。このように私の教学では、「現代」とは科学知のまなこをもって言説を吟味しその妥当性と非妥当性とをふるいわけける知の時代であると定義いたします。これが私の教学でとらえている「現代」です。『岩波国語辞典第三版』では「現代」を「現在と同じと認められる政治形態・思想傾向などがおこつてから現在までの時代」と定義しているのです。

が、それにしたがえば、私がいまとらえている「現代」はすでに時代区分上の「近代」からおこっていることで、その意味で私は「近代」と「現代」とは同質であるとらえています。したがって、「近代」と「現代」とを区別するとすれば、現代においてはその科学知が先鋭化してきていることと、もう一つはその科学知の影の部分が問題になってきたということです。ということは「近代」はその科学知の光の部分が謳歌されていた時代ということになるかと思えます。実は私がいまここで現代の知としてとらえた〈科学知〉をこれまでは私は〈近代知〉ともいってきました。さらにこの〈科学知〉や〈近代知〉を「真宗学原論」では〈理性知〉と命名してきました。それらを混在して使っているのですが、一応そのときどきの意味場と語との関係の中で使いわけています。なぜそうしているかといいますと、私はこの〈科学知〉は近代や現代においてのみ存在するものではないと認識しているからです。その質としてはいつの時代にも潜在的には存在している。しかし、近代、現代においてはとくに急激に顕在化してきた。そこで私は〈近代知〉や〈科学知〉という用語を使うときは近代とか現代とかの時代性により焦点をあてる場合とし、一般的でかつ普遍的な質に焦点をあてている場合は〈理性知〉という用語を使うことにいたしております。なおこの私の〈理性知〉は〈信仰知〉との対概念としての〈理性知〉であります。単に一般的で哲学的な理性知ではありません。なお私のいう〈信仰知〉についてはあとで申し述べます。

明治四十五年に初版が出版された藤谷還由述『新案説教歎異鈔』の中に出てくるのですが、これは明治四十年ごろの富山県の農村地帯でのエピソードです。ある門徒が説教師に法蔵菩薩はどこで修行されたのですかと尋ねました。それに対して説教師は、あちこち噴火が起きて地形が変形しているので、現在ではどこでということを示すことはできないと答えたとのことです。この法蔵菩薩というのは『佛説無量寿経』巻上に出てくるのですが、そ

ここでは四十八願を建てて五劫の間修行し、十劫のむかしにその願を成就して現在には西方十万億土の阿弥陀佛国に阿  
 弥陀佛となつてゐるといわれています。つまり阿弥陀佛の因位いんいのときの名前です。門徒の人びとは説教で、この法  
 蔵菩薩の五劫の修行とすることをよく聞きますので、そこで、どこで修行されたのであろうかという疑問がわいて  
 きたものと思われまゝです。私はこの疑問の背後に〈科学知〉の芽生えがあるものと推測いたします。おそらく明治維  
 新後四十年経つて、初等教育・中等教育制度もあるていど整い、進化論や地動説や火山活動や湖沼の成立など地球  
 生成の物理学的な知識など少しづつ日本人のあたまのなかに入つてきていたものと思ひます。説教でよく聞く知識  
 と文明開化の新知識とが合体して、そのような疑問が出てきたものと思ひます。しかし二つの位相は合体させるこ  
 とはできないわけですが、当時はそういうことはわかりませんから、説教師のほうも合体させたままで答えていま  
 す。しかしその門徒の質問はすでに法蔵菩薩の物語は架空の物語であるということを知つていて、いじわるく質問  
 したのかもしれない。すでにそこまできていたとも考えられます。いまここでその事実はどうだったかを詮索し  
 ようとは思ひません。ただ私がこのエピソードに注目するのは、信仰の中へ〈科学知〉の亀裂が入つてきていると  
 いう事実です。やがてこの科学知が門徒のころをむしばみ、「法蔵菩薩の物語」と「近代自然科学の知識」との  
 狭間で〈苦しむ〉ということになつていくのであります。門徒の多くは「法蔵菩薩の物語」を「架空」の物語とし  
 て捨て去つていくということになります。と同時に、次第にその信心も干からびていく。ここに古代中世以来、物  
 理的時空と神話の時空とが融合した世界観の中にまどろんでいた信仰が少しずつひび割れし始めている音を聞くこ  
 とができるように思ひます。そして、真宗の「教学」においては、そういう科学知のなかで、はたして〈信心〉は  
 生き延びていくことができるのであろうかという難問がひそかにめばえてきていたのであります。いいかえれば、

この科学知とどう対決しそれをのりこえていくのかという近代の信心の根本的な問題を解かなければならないという課題が「教学」に課せられてきたのであります。ここから近代の「教学」の長く苦しいたたかいはじまりました——もちろん、いうまでもなく、その信心の大地のひび割れの音を聞いたもののおいておこった出来事でありますが——。

実はこの〈近代知〉による〈信心〉の大地の浸食という出来事はほかならぬ私自身の身においてもおこりました。私の家は代々の真宗門徒で、祖父母は生涯毎朝正信しょうしん偈のお勤めを欠かしませんでした。子どもの私もお佛飯を茶の間から佛間へ運ぶ役目を負っていたりして、ごく自然にそういう宗教的雰囲気になじんでいました。ことに私の祖父西田辰正は若いころからの熱心な聞法者で、ことに曾我先生を崇拜し師事していました。そんな関係で、私が初めて曾我先生におめにかかったのは昭和十五年十月で四歳になったばかりの時でした。そして私の記憶をたどりますと、昭和二十年の敗戦（私は小学三年）後の十年ばかり、ことに小学・中学のころは熱心に法話をきいていました。私の家は農家ですが、私の家でも何回か曾我先生をご招待して法座が開かれました。このように私は小さい頃からずっと濃密な真宗の教えの中で育てられ、私の〈信心〉もそれなりに深まっていたわけです。いまからふりかえってみても熱心な門徒の家であったと思います。その上、私には幼児の頃きわめて特異な体験がありました。私は最近、自分の著作集をまとめながら自分の生涯をふりかえっているうちに、自分の生涯の発端を発見しました。在家門徒の自分がなぜこのような僧職の自分になったのかながらく疑問でしたが、その疑問がやっと解けたように思っています。今日の主題と関係していますので、自分史的になりますが、少し申し述べさせていただきます。私は三歳九か月の時に、六歳四か月足らず（小学一年生）であった姉が亡くなるという経験をしました——そ

の後一年余に妹や弟たちが生まれますが、そのころは姉と私の二人でした——。六十代半ばまで姉のことを思うこともほとんどありませんでした。姉のことは、私のころの中ではないにかずつと蓋をしているような感じで過ぎてきました。最近著作集の「あとがき」を書こうという段になって郷里の父親に電話して姉は何年に生まれて何年に亡くなったのかということをやつと聞くことができました。自分自身の中には、それを聞くということができない何かがずつとあつた。おそらく、その姉が亡くなったことが私にとつては相当のショックであつたらうと思いません。いまだによくわかりませんが、心理学でいうトラウマとか、なにかそういうものがあつたのかもしれない。ただ私が覚えているのは、母親に姉はどこに行つたのかと聞いたところ、「のんのさんのところに行つた」という答えです。私は北陸の真宗地帯富山県の立山連峰いわゆる北アルプスの麓の農村に生まれ育つたものですが、「のんのさん」というのは「ほとけさん」という意味です。それで、「のんのさん」とはどういう方なのか、どこにいらつしやるのか、そこへ行けば姉にまた会えるのかということが、姉を亡くしたショックと同時に、私のころに刻みつけられたのではないかということ、いまにして思うわけです。ころの内にかかえながらずつとそういうことについて蓋をしてきたのですけれども、しかし、老年になつてやつとそういう自分をふりかえることができるようになりました。このような体験から、私は「のんのさん」とはどんな方だろうか、どこにいらつしやるのか、そういうことをこころのどこかでずつと考えてきたことに思いあたるのです。私にとつては〈阿弥陀佛〉と〈その国〉ということが常にこころの深いところで気掛かりになる問題でした。それがなぜ問題になるのかということ、今頃になつてやつと霧が晴れた。——いまにして思えば姉はほとけさんでした。私のころにそういう問いの種を植えつけて阿弥陀さんのところへ帰つていったのでありましょう。そして、私のころに植えつけられた種が

徐々に育ってきていて、のちに〈阿弥陀佛〉をたずねる旅に出ることになったのかもしれない。

そういう宗教的家庭環境の土壌の上に姉の死という出来事との遭遇から私は一段と宗教的になっていったものと思われます。ところが高校の頃（昭和二十四年から三十年）になりますと、精神的には私はだんだん我が家の伝統の真宗の世界から離れて、現実の社会や歴史に興味がひらかれ、文学や哲学など知識的で理論的な事柄にめざめていきました。そんなことで、私は大学では史学科国史に在籍し、近代思想史を専攻しました。しかしそのころはまだ戦後の激しい政治の季節で、「六〇年安保」があり、いわゆる挫折を経験した。この挫折の崩壊から立ち直るために私は自分の精神の根源にもどって自分自身を構築し直してみようということを思い立ちました。そして、当時曾我先生が学長をされていた京都の大谷大学の大学院に行きました。しかしそこでは、信と知の問題に直面せざるをえませんでした。と申しますのは、大谷大学の大学院で真宗学を学びはじめた愕然としたのは、私はもはや〈阿弥陀佛〉を子どもの頃のように信じていない自分になっていくことでした。東京の大学時代は現実の歴史学の問題を主體的に問うているので、自分が〈阿弥陀佛〉を信じているかどうかという問題はさほど重要な問題ではありませんでした。しかも東京でも曾我先生が東京に来られれば会いに行き講義も聞いていたし、先生の本も読んだりしてそういう雰囲気にはふれていましたので、そういう「信心」の問題は自分のこころの深いところではなんとなく続いているものと思っていました。ところが、京都でそれ自体に焦点をあてて主體的に問いはじめて、私の信心は漠然としたものになっていくことに愕然としたわけです。そこで信心の〈現実性〉をとりもどすべく悪戦苦闘しはじめました。しかしもはや私は子どものころのように実体的に西方十萬億土の彼方の阿弥陀佛の存在もその佛の国の存在も信じていませんでした。なんとかそれを回復しようと努力しましたが、どうしても〈現実性〉

がよみがえってきません。しかし私においてはおそらく成長するにつれて少しずつおこっていた変化であつたらうと思ひます。ただそのころは家庭の中の伝統的な宗教空間から中学校、高等学校等々の教科書や教育内容への知の移行によつて少しずつ離れていくという形でおこっていた。それが子どもから思春期への成長の過程と重なつていたので、その離反が社会に出ていくことであつて、おそらく離反の意識もなく自然の流れにそつていただけであると思ひます。ところが、いま自覚的に自分の〈信心〉に對面したとき、その希薄さに愕然としたのであります。あがいても〈近代知〉の木の實を食つてしまつた私のところに阿弥陀佛は子どものころのようにはよみがえつてきません。とすれば、この自分を学的にどうとらえたいのか。專攻した真宗学には、そういう〈信心〉の悪戦苦闘がありませんでしたので——大正時代の曾我先生の例のように體驗的には個々あつたとしても、学的に反省し學説的に整理されたものはなかつた——、他のキリスト教神学のそういう問題について読みあさりました。そのころ話題になつていたのはブルトマンの「非神話化」の問題でした。ブルトマンは東京時代に歴史の意味を問うという史學理論の領域の問題として『歴史と終末論』（岩波書店、一九五九）を読み知つていたので未知の人ではありませんでした。しかしいま自分の信心の問題をかかえつつ「非神話化」の問題で直面してみると、近代の知を犠牲にしないで「キリストの神話」を領解することのできる方法としての実存論的解釈の意図はよく理解できるものの、実存論的解釈といつても究極的には自分の恣意的な解釈へ陥つていくのではないかという不安を払拭することができませんでした。——どうしてそういう不安を感じたかといひますと、この〈恣意性の不安〉という問題は私が歴史學者になれなかつた根源の問題でもありました。したがつて、それはブルトマンの問題というよりも私自身の問題であつたといひなければなりません。というのは、歴史學者のくだす史的判断がいかにして客観性・普遍性を確保

しうるのかという問題が私を悩ませた問題だからでした。はたして歴史学者は歴史に対して評価し価値判断をくだすことができるのか。それは史料を完璧にあつめればできるというものではない。そう判断できる根拠の問題です。しかもその根拠は価値判断であるかぎりその歴史学者の独自の史観に関係したものであるはずである。外なる客観性にたよることはできない。とすれば価値判断をくだしている自分がどうしてそういえる自分なのかというところが問題となってくる。しかしそれがわからない。たとえ史的判断は歴史学者の特権であるとしても、ほんらいはそれは〈神の知〉の領域であつて、そんなおそれたことは人間にはできないのではないかとということが私の不安でした。この〈恣意性の不安〉をブルトマンの「非神話化」の問題においても感じてしまったのです。またティリッヒの存在論的神学（『神の存在論的探求』）においてもそうでした。むしろそのころアメリカの若い神学者たちの「神の死の神学」や、ドイツのナチに抵抗して刑死したボンヘッファーの神なしの大人の神学、シモーヌ・ヴェーユの「存在しない神に祈る」という、いわば「神のない神学」の方に感覚的に親和性を感じていました。またバルトの神と人間との質的相違ということも、「神」の遠ざかりとして私には思われました。そういうことも私にとつては共感しうる部分が存在していましたが、しかし知的には領解できるとしても、やはり〈恣意性の不安〉を払拭できず、私の信と知の問題に光を差すものではありませんでした——もちろん、いうまでもないことですが、そのころの私がそう感じたというだけのことです。ブルトマンの解釈学がどうのこうのという問題ではありません。すべては私の内面の問題です——。いまにして思えば、それらは結局〈近代知〉の場での学問であつたのではないかと思ひます。そして、そのころすでに私は〈近代知〉そのものにも信を置くことができなくなつていたものと思ひられます。したがつて、私のころは〈近代知〉によつて〈信心〉の大地は浸食され、しかもその浸食してきた〈近代

知」にも信を置くことができないという、きわめて中途半端な状態になっていました。

少しずれたかもしれませんが、ここで申し上げたいことは、私にとつては「現代」の問題は「現代人」の問題であり、現代人の問題とは「現代人の主体」の問題であります。それは現代人の立っている知の場といつてもいいのですが、要するに現代人とは〈科学知〉の自己を自己としている人間であるということでもあります。これは現代人と名づけられる人間は誰でもそうです。もちろん私もそうであります。要するに、〈科学知〉の自己を自己としている時代、これが私の「現代」の定義であります。ではそういう「現代人」が「聖典解釈」すなわち「『聖典』を『解釈』する」とすれば、どういうことになるのでしょうか。ブルトマンの「非神話化」は近代の知を犠牲にしないうで「キリストの神話」を領解することのできる方法として実存論的解釈学を提起したといわれています。しかしいまの私から結論的に申しますと、それはあくまで〈近代知〉をそのまま生かしつづけるための方法論であつたのではないでしょう。すなわち非神話化して納得している知は〈近代知〉そのままである。結局、近代知に立つて、その近代知にわかるように解釈するといっている自分はまさに近代知の自分である。その近代知そのものは一向に問題になつていない。とすれば近代知の自分は結局その行き着く果ては〈神の知〉へのぼりつめようとするであります。——あくまで〈見るものとしての自己〉を立場とし、〈見られるものとしての自己〉に立つことをあくまで拒否するもの、絶対に自己の相対化を拒否するもの、これが自己自身である。これを私はいま絶対知の自分といつたのです。したがつて、非神話化といつて自分にわかるように解釈するといっている自分とはいかなる自分であるか、そのことをむしろ問わなければならぬのであります。すなわち解釈主体そのものの本質を問わなければならぬのです。——それを私は〈知の罪〉と命名したのであります。自分がそういう〈知の罪〉であつ

たということがようやくわかりました——。

### 第三

ところで、いうまでもなく、「聖典解釈」すなわち「聖典」を「解釈」するという知の行為はとりもなおさず「教学する」ということであります。さらにいえば、私どもの場合ですと、〈真宗〉に関するあらゆる知の行為は教学的行為であります。したがって教学とは私どもにとっては自分自身と同じであって、なかなか対象化しにくいものでもあります。しかし、ではなぜ「教学する」のか。私どもが「教学する」については明確な目的がありません。それは、最も焦点をしばった答え方をすれば「信心開発」(『浄土文類聚鈔』)ないしは「信業獲得」(『教行信証』)のためであります。『歎異抄』では学問とは「今生に本願を信じ念佛申さばかの土にしてさとりをひらき佛となる」(第十二条・第十五条、西田合成)という信心の道理を明らかにするためのものではないかといっています。私どもにとつては真宗の教理教義を学ぶことは自分の救済のためであって、すなわち信心の開発のためであります。つまり今日の副題である「教学の意義、役割」はその信心開発という目的にとつての意義であり役割であります。同じ対象に向かったとしても、哲学ないし宗教哲学は教理教義の論理の構造を客観的に明らかにすれば、それではその役割を果たしたことになるではありません。またその意義と目的はそこにあります。しかし教学はそれだけでは済みません。教学が〈真宗〉の教理教義の内的な論理の構造を解析し探求するのは、〈真宗〉の教理教義の真理を明らかにするとともに、その明らかにしえた真理としての教理教義を基準として、他の教学を検討し、その

教学の〈正義しやうぎ〉と〈異義いぎ〉との判断をくだし、〈正義〉を顕彰し〈異義〉を批判しなければならぬという役割を  
 になっているからです。そうしなければ信徒集団は誤った方向へ導かれていくことになります。そのために教学は  
 戦闘的にならざるをえません。その最初のあらわれが私どもでは『歎異抄』であります。

しかしそこで第一に注意しておかなければならないのは、そういう「教学する」という知の行為の性格からし  
 て、その「教学する」という知の行為はきわめて「特殊」なもので、「個人性」の強いものであるということであ  
 ります。それはどういうことか。まず、この場合の特殊は普遍に対する用語であります。私ども真宗では「機法一  
 体」といいます。特殊の機と普遍の法とは一体であるという意味です。この場合の一体という意味は、普遍の法と  
 いいましても特殊の機を離れてどこか空中に浮遊しているような存在ではなく、かならず特殊の機を媒体としてあ  
 らわれるという意味です。これは西田哲学的に言えば法の自己限定です。また特殊の機の方もただ単に機としてあ  
 るのではなく普遍の法の自己限定のための契機となっているという意味での機であります。そこで、教学は特殊な  
 ものであるといいましたのは、教学の対象は普遍の法であるとしても、特殊の機すなわち具体的に言えば文化環境  
 や時代の制約ならびに才能や学力等々の個人能力の限界のある誰か特定の個人が教学をするわけでありますから、  
 その教学をする個人が帯しているあらゆる条件の被限定性をまぬがれないという意味であります。ややこしい言  
 い方をしていますが、簡単にいえば、たとえば「曾我量深」という人が教学をするといえますと、その人の帯し  
 ている歴史的社会的文化的被限定性や個人的な諸能力の被限定性などに制約されるという意味です。しかしそうい  
 う制約があるから駄目だということではありません。むしろ、その制約の全体がその人個人の特殊性・独自性とな  
 って輝きます。そのように特殊の機たる特定の個人を通して普遍の法があらわれ、そこに普遍の法と特殊の機とが

一体となっているのですが、それを特殊の機の側から照射して「曾我教学」といいます。いいかえれば、そのように普通の法といつても特殊の機を通してしかあらわれません。そこで機法一体といつても、われわれの実存の条件は特殊の機の側からしかとらえられないので、いまの場合ですと「曾我量深」という特殊の機の名前を冠して「曾我教学」というのであるということです。そして、この教学を普通の法の自己限定としての特殊の機による教学という意味で「特殊教学」ということにいたします。したがって「教学する」のはどんな場合でも実際には誰か特定の名前をもった個人がするのでありますから、すべては「何々教学」という特定の名前を冠すべき特殊教学であります。したがってついでにいえば、このように私によつてなされる教学は「西田教学」です。おがましいことですが、この理論をあてはめればそうなります。これは誰も否むことのできない教学の本質的な性格です。といたしますと、教学は大変危険なものであります。危険といえますのは、もし教学がそういう「特殊教学」ということを本質としておれば、すべての教学はそれぞれ主観的で相対的なものでしかないかという疑問の崖っぷちに立たされることになるからです。

そこで第二に注意しなければならないのは、だからこそ、そこに方法の問題が浮上してくるのだということにあります。つまり「方法論」がないと主観性の崖を転落してしまうということです。つまり個人のわざになつてしまふ。そこで、自己の教学としての言説が単なる主観ではないということを証明する根拠が方法であります。たとえば、さきほど少しふれましたブルトマンは自己の実存論的解釈学を方法として聖書の解釈をおこなっています。ブルトマンにしても弁証法神学の立場からの神学であると聞いています。——もちろん私はバルトについては二、三翻訳書を読んだていどでよく知らないのですが、ここで申しあげたいことは、教学行為はかならず内にある特定の

視座と方法をもつていなければならないということであり、かりに自分に方法はない、方法がないのが私の方法だなどとうそぶく教学者もいるかもしれませんが、それは単に自分の方法に無自覚なだけであつて、ただの無知にすぎません。なぜならどんな思考にも方法がないということはありませんからです。また、私どもの真宗では經典読解の方法として自分を無にして經典の語る声に耳を澄ますなどといわれるのですが、私はこれは全くナンセンスであると批判しています。なぜなら絶対に自分を無にできないからです。むしろいかに自分を無にできないかを〈阿弥陀佛〉の智慧の光に照らされて教えられていくのが真宗の教学であります。とにかく、「教学をする」という場面では、さきに考察しましたように、第一に教学主体が何者かという問題があると同時に、第二にその教学者の「聖典解釈」の方法がどのようなものかということが問題になってくるということでもあります。私の場合ですと、私は自分の教学の方法論を〈信仰意味論〉と名づけています。たとえば、歎異抄第三条の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という命題と「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という命題とは、従来その善人悪人を入れ換えたものと考えられてきたのに対して、そうではなくて、それぞれの命題の意味場がちがうのだという私の発見は単に私が長年歎異抄に親しんできたからとか、私に特別な才能があつたからとかということではなくて、それは私の方法論である〈信仰意味論〉によつて発見したものであります<sup>⑥</sup>。それはちょうど、近代細菌学の祖コッホが結核菌を発見したのと似ています。コッホの視力がいくら強くても肉眼で見ている結核菌を発見することはできません。彼は結核菌発見の際「顕微鏡」という科学的道具を方法として用いました。その他技術的方法も用いたのでしょうか、基本的にはこの科学的道具を方法として用いることによつて発見することができたのです。またこのコッホの方法としての顕微鏡は結核菌しか発見できないのではなく、翌年にコレラ菌を発見

し、さらにはその後弟子たちもさまざま細菌をつぎつぎと発見していくことができました。それと同じように私の〈信仰意味論〉をもちいればつぎつぎと学術的発見をしていくことが可能なのです。——私のことは置いておくとしても、研究においてはそれほど方法というものは大切なものであります。その意味で、真宗学における「聖典解釈」は自覚的な方法論に立つてなされるべきであると考えています。

そこで私は、この教学という知的行為は一体いかなる知の行為であると考えているかということを少し申し述べておきたいと思えます。実はそのことにつきましては私は以前「蓮如上人の教学の基本性格」<sup>⑦</sup>という論文で、少し考察したことがあります。いまはまだそれ以上には深まっていませんので、それをいまここで要約して申しあげたいと思えます。ここでは三つの視点から考察しています。第一は学の問題、第二は知の問題、第三は言説の問題です。第一の学の問題とは教学はどのような学であるかということであり、まず〈分析概念としての教学〉と〈分析対象としての教学〉とにわけました。そして次に〈分析対象としての教学〉を〈教学する行為〉すなわち〈過程としての教学〉と〈行為された教学〉すなわち〈結果としての教学〉とにわけました。普通は教学というとは、〈行為された教学〉すなわち〈結果としての教学〉に比重がおかれて論議されているように思われますが、私はむしろ〈教学する行為〉すなわち〈過程としての教学〉のほうに比重を置いて教学を考えています。なぜなら自分を主体にして教学を自分のこととして考えるからです。いいかえれば自分を〈教学者〉として自己規定しているからであります。この自己規定は社会的な文脈での自己規定ではなく、社会的には何者であろうとも、主体的な意味での自己規定であります。教学はそのような自己規定なしには為すことのできない知的行為であります。このことは逆にいえば簡単なことで、教学という知の行為をしている主体がすなわち教学者であるということでありま

す。特別に教学者という人がいて、その人だけが教学をするということではない。とにかく、その〈教学する行為〉をさらに分析してみると、私は「教学」ということも、いわば〈見る教学〉と〈見られる教学〉という両側面がある。いいかえれば、見る教学とは〈眼としての教学〉であり、見られる教学とはその眼としての教学に照射されて向こうに浮かび上がった〈対象としての教学〉である。したがって教学は基本的に眼としての教学と対象としての教学との相関関係において成り立っているものである。しかも原理的には対象としての教学は眼としての教学の外に客観的に存在しているものではなく、その眼としての教学に照射されて向こうに浮かび上がった限りの対象としての教学であるので、それは眼としての教学に根本的に規制されている。いいかえれば、こちら側に教学がなければ、その対象としての向こう側に教学を見いだすことはできないということである。<sup>⑧</sup>と考えています。これが「教学」という知的行為が成り立つ場合の内部の構造であります——これは教学以外の学においてもおこる〈見るもの〉と〈見られるもの〉との相関関係であります——。そこで第二の知の問題が出てきます。「対象としての教学が眼としての教学を規制するのではなく、眼としての教学が対象としての教学を規制しているとすれば、すべては眼としての教学に懸かっているといえよう。」<sup>⑨</sup>と述べているように、では〈眼としての教学〉とは何かということになります。眼としての教学とは教学しているその眼そのものことでもあります。「これは実は〈信心〉である。信心といっても見るものは知であるので、それは教学においては信心を質とした知である。」<sup>⑩</sup>といひ、そして「私は教学とは信心を言語を媒体として表現にもたらず知の行為であると定義しているのであるが、その教学の知は普通の理性の知ではなく信心の知である。」<sup>⑪</sup>とっております。そして、その〈理性の知〉と〈信心の知〉とのちがいにについて「理性の知は人間に備わった本然の能力としての知を基礎としている。本然のままでは

ないにしても、その本然に備わった知を研ぎ澄まし鋭利にした知である。したがってその知の本質そのものは闇のままである。ところが、信心の知はその理性の知の死をくぐった知である。理性の知が死んで阿弥陀佛の智慧に自己を照らされる被限定性の知として甦ったその知である。」<sup>⑫</sup>と書いています。それは「眼としての教学とは、そのような信心を本質とした知すなわち信仰知のまなこである。」<sup>⑬</sup>ということであります。そのように知の質がちがえば、知の言語的変容であるところの言説の位相もちがってきます。そこで第三に、言説の位相の問題が出てきます。それは結論的にいえば、人間学としての言説と教学としての言説との相違という問題であります。そして人間学としての言説については「〈人間学〉とは空間と時間に規制された物理的自然的存在としての人間存在を基礎として、哲学や思想や文学をその人間の精神活動の産物としてとらえていく考え方である。現代の歴史学も思想史学もこのような近代学としての人間学という学的台座の上に成り立っている。それはただに両史学だけでなく、現代のあらゆる人文科学的学問の台座になっているばかりでなく、現代人の認識の無意識的台座となっているのである。」<sup>⑭</sup>と書いています。

ここできなめとなってくるのはやはり第二の知の問題であります。そして、そのことから、次に信の問題になったとき、この〈理性知〉と〈信仰知〉という二つの〈知〉があるということ、そのことから必然的に二つの〈信〉があることになりました。理性知の信とは、その理性知が理解し納得した対象を信ずるといふ信です。逆にいえば理性知が理解しえず納得しえない対象を信ずることはしないという信です。ただしその理解し納得するためには観察・実験・検証・実証等々の科学的方法を用いて吟味いたします。すなわち理性知を信の基盤とし根拠としている。一方、信仰知の信とは、その自分が理解し納得できない対象は信ずることができないと書いてある理性知その

ものが〈阿弥陀佛の本願〉の中に死んで即よみがえった知の信であります。その理性知が〈死〉ぬことができたとがすなわち〈信〉であります。〈信〉即〈死〉であります。理性知の信は〈生〉そのまま、〈死〉を媒介していません。信仰知は同じ知であつても、理性知が一度死んでよみがえった知です。したがって両者の知は質において異なっています。『歎異抄』第十六条では「本願他力真宗をしらざるひと、弥陀の智慧をたまはりて、日ごろのこゝろにては往生かなふべからずとおもひて、もとのこゝろをひきかへて、本願をたのみまいらするをこそ、廻心えんしんとはまうしきふらへ。」(岩波文庫)といっています。この「日ごろのこゝろ」とはいま私が名辞している〈理性知〉です。その「日ごろのこゝろ」では「往生」はできない。その「日ごろのこゝろ」を「ひきかへて本願をたのみまひらする」者となつて、「往生」していくのだと。そこに「廻心」があるといっています。この「廻心」という伝統的な言葉を私は〈意味空間の転換〉といっています。それは理性知によつてつくりあげた意味空間から信仰知の意味空間への転換という意味であります。理性知としての自分が自分の世界をつくりあげて、その中で生きているわけですけれども、その自分の世界をつくりあげている自分そのものが破られることを通して、新しく阿弥陀佛の本願を信ずる信を質とした知としてよみがえる。それが「廻心」ですが、そこに〈知〉の質の転換があります。知は、転換せざる前の知と転換せる後の知と二つの知があり、また信は、転換せざる前の知による信と転換せざる前の知を転換せしめた信との二つの信があることになります。そして後者の信のひらく意味空間が真宗意味空間であります。

これを学のほうにあてはめますと、学は〈理性知〉による学と〈信仰知〉による学とにわけられるとともに、その両者は質的に異なっているということなのです。近代知・現代知としての理性知による学は、信徒が「聖典」とい

ているものを、その価値性を脱色し人間の知的営為の一つとしての「宗教的文献」として客観的にとりあつかいまいりあつかいます。そこで、解釈の場面では宗教的文献として見る理性知の解釈と聖典として見いだした信仰知の解釈とは同じ対象を解釈しても、おのずからちがってきます。したがって、その結果、理性知による「宗教的文献」の解釈は人間学となり、信仰知による「聖典」の解釈は教学となるのであります。——あとでふれますが、この教学主体は信仰知を質とした主体であります、私ども真宗では、その信仰知の内容は曠劫已来流転くわうけついらいらいそんの罪の自己であります。曠劫已来生まれ変わり死に変わりして流転してきた罪の自己であるということを阿弥陀佛の智慧の光に照らされて教えられ、その阿弥陀佛に教えられた自己を自己として〈頂いた〉（＝絶対受容した）のが真宗の〈信心〉であります、その〈信心〉の自己を自己として教学主体となつてゐるのが真宗の教学であります。

さきほど少しふれましたように、私は子どもころは阿弥陀佛の实在やその国をイメージした実体的な世界観の中で生きていましたが、長じてそれから離れていきました。しかもそれを精神の成長であると無意識に思い込んでいたのでしょう、あまり気にもとめていませんでした。ところがその結果、私は精神の大地を喪失しニヒリズムに転落してしまいました。そこから、あがき悪戦苦闘して、二十数年かけてやっと〈信心〉の回復といえる地点に到達いたしました。そのためには私の世界観自体の転回を経なければなりません。それを簡単にいいつくすことはできませんが、とにかく、実体的世界観から意味論的世界観への転換でありました。その〈信心〉の苦闘の過程で明らかになつた自己とは、さきほど申しました〈曠劫已来流転の罪の自己〉であり、そして実はその自己こそ近代に頭角をあらわし現代に猖獗をきわめている〈理性知〉の自己にほかならないということにめざめたので

あります。

それはどういうことかといいますと、〈近代知〉の視座と方法でその真宗の教義を構成している実体的な世界を照射したときそれは実証できませんので、そういうものは「架空なものなんだ」「おとぎ話だ」といつてその实在性を否定していくわけですが、しかしそのように否定していくと何もなくなってしまう、まったくのニヒリズムに落ち込んでいってしまうのです。たしかなものにしようと思図して求めているのに、求めれば求めるほど逆にそれがえられなくなっていく。自分の立つている大地を自分で切り崩しているようなものです。この自己撞着の全体から一気に抜けたのが私の〈信仰意味論〉です。それは、私どもの教義を構成している「法蔵菩薩の物語」の全体を〈時空的世界観〉としてではなく〈意味体系〉としてとらえる。——このとらえかた自体の根底には一つの理論がなければならぬ。私の理論の根底には二つのテーゼがあります。第一のテーゼは、〈わたたくし〉とは何か、それは知であるというものです。第二のテーゼは、その知としての〈わたたくし〉が生きているとはどういうことか、それは〈意味〉を食べて生きるのであるというものです。ということは、私は人間とは〈知〉であり、その〈知〉が生きているのは〈意味〉を生きているのであるという人間観をもっているということでもあります。この人間観を基盤にして私の〈信仰意味論〉は生まれてきています。そこで、いま「法蔵菩薩の物語」は一つの意味体系であると申しました。ただに「法蔵菩薩の物語」ばかりではなく、すべては意味体系であるととらえます。たとえば心とは何か。心とは意味体系の錯綜体である。自分とはまさに意味体系の錯綜体である。このような理論から見ますと、すべては意味体系でありますから、教義の体系もまさに意味の体系であります。〈近代知〉はその意味の体系の中に入って「法蔵菩薩」「五劫の思惟」「西方十万億土」「阿弥陀佛」「阿弥陀佛国」等々の基本語をとらえて、いちいち科

学的に吟味し検証しようといえます。そして物理的に対応するものが存在しないので、これは虚偽の言説であると判定いたします。そしてその言説の世界そのものを否定し去る。しかしこのように発想している〈科学知〉自体を「横超」（『教行信証』）して見たとき、実はそれは〈知〉であり、そしてその〈知〉は人間においてはたらいである〈知〉であるがゆえに本質的には被限定性存在たるをまぬがれえない〈知〉であります。このように本質的に被限定性存在たる〈知〉が、その被限定性存在を超えた非限定性存在たる〈阿弥陀佛〉の世界について正否の判定をくだすこと自体まことに思いがった傲慢の罪であります。〈科学知〉を超えた非限定性存在に対しては、それはそれとして〈頂く〉以外にない。〈頂く〉という言葉は私ども真宗の古い信心の言葉ですが、絶対受容という意味です。実はこの〈頂く〉というところに〈知〉の死と再生のドラマがある。すなわち〈科学知〉が罪の者として懺悔とともに死んで、阿弥陀佛の本願の中に〈信仰知〉としてよみがえる。そして、このとき〈科学知〉の対象としていた実体的な世界から〈信仰知〉の対象とする意味論的な世界へと転換している。いいかえれば実体的世界を生きるものから意味論的世界を生きるものへと転換している。そこで、阿弥陀佛の本願の意味体系と一つとなってその意味体系そのものを生きるものとなります。もちろん実はこの阿弥陀佛の本願の意味体系をつくりだしたのも僅か二千年にすぎないのですが、しかしそういうものがつくりだされるについては、五千年や一万年単位ではなく、それをもつと遙かに超えて、人間にはわからない歴史の自分という存在そのものがある。完全にわからない闇の中で、今現に、ここに、このようなものとしてあるという自分、しかもその「在る」ということ自体、僅か五十年か百年かもわかりません。そういう完全にわからないものの中に自分というものが存在している。そういう絶対の闇というものを通して、初めて阿弥陀佛の本願の意味体系を自分の〈縁〉を通して受け入れている。

く。一つの意味体系全体そのものと一つになっていく。それが〈近代知〉としての知の死です。それをくぐらないと自我は自己存在そのものを受け容れていくことができない。その自己存在を絶対受容しなければ、われわれは生きていくことも、死んでいくこともできないのであります。一般の思想界では七〇年以降、近代が神話から哲学へというところで神話を否定したことは誤りであつたという言説が多くなりました。たとえば哲学者の山崎正一氏（東京大学名誉教授）は「現代において必要なことは、神話か哲学か、ということではなく、むしろ、神話と哲学である。」<sup>⑮</sup>といわれております。また河合隼雄氏（京都大学教授）は「現代において人間が真剣に生きようとすれば、宗教と科学の接点の問題にどうしてもぶつからざるを得ないであろう。」<sup>⑯</sup>といわれています。河合氏はその「接点」をどのように考えられているのか知りませんが、もし哲学者の山崎氏と同じく〈科学知〉だけでは駄目で〈宗教知〉も必要だというように、加算的に考えられているのだとしたら、私は賛同することはできません。私の教学では〈科学知〉に宗教知としての〈信仰知〉を加算することはできません。あくまで〈科学知〉が死んで本願の中に〈信仰知〉としてよみがえるのであります。

なかなか核心部分に入れないままに時間ばかり経っています。いきなり結論的ないいかたになります。 「神話」とか「物語」というのは言説の形式であります。その言説がメタファー（metaphor、隠喩・暗喩）としての言説の位相がひらかれたならば神話的記述か科学的記述かという判断とは別の次元が開かれます。それが〈信仰知〉としての〈信心〉の智慧のひらく〈意味空間〉であります。たとえば「彼はバスに乗り遅れた」という言説は第一には記述的言説と〈意味場〉で解釈をすればただ寝坊して乗り遅れた、会社で叱られるであろうというだけであります。しかしこれが人生論の〈意味場〉で解釈されると、かれは人生の途上で時流に乗り遅れて何かのチャ

ンスを逃したという意味となる。このように言説の意味を決定していくのは深層の〈意味場〉であります。このように、ある意味体系を「神話」にするか「物語」にするか、「科学」にするか、はたまた「聖典」にするかは、その読解する〈意味場〉によるのです。すなわち読解の対象としてのその意味体系、すなわち神話的言説でも物語的言説でも科学的言説でも、あらゆる言説を、私どものでいえば、真宗的言説として解釈することができ。それはメタファーという意味場の変換装置がはたらくからです。それを可能にするものが、いままで述べてまいりました〈信仰知〉のまなこであります。〈知の罪〉の懺悔と佛の慈悲に対する感謝としての廻心の信心のまなこがひらかれば、すべては〈真宗意味空間〉となつて、その〈意味〉を開示してきます。ここでは神話か物語か科学かということとはまったく別の「聖典」という意味の世界をひらいてきます。ここで神話や哲学や科学を超えるのであります。私はつねづね〈真宗はまなこである〉といっています。すべてはその〈まなこ〉にかかつているのであります。それは認識論的台座が〈意味〉であるからであります。教学主体すなわち解釈主体のまなこがそのようにひらかれてはじめて「聖典」の「解釈」が可能となつてくるのであります。逆にいえば、そうでなければ「聖典」の「解釈」はできません。

最後のまともにもなりません、一言つけくわえさせていただきますと、教学の役割は究極的には自分が信を得ることであり、すべての信徒に信を得させることでありましょう。そしてさらに、最終の目的はみずからがその信心の智慧で生きることであり、そのために、そこにいたるすじみちを明らかにしていくところに、その意義と役割があります。それで私は、教学とは阿弥陀佛の誓願の御言葉を信じる信心の智慧としての知を慧といい、その慧を質として現象界にはたらく知が智であると定義するとともに、さらに、そのゆえに、教学とは信を基盤とした

慧としての智を質とし、この現象界に言語を媒体として智をはたらかせていく知の行為であると定義しているのであります。<sup>①⑦</sup>

まことにとりとめのないはなしでしたが、ひとまず以上でおわらせていただきたいと思えます。いままで申しあげてきましたことでご参考にしていただけるものが少しでもあったのかどうかわかりません。ほとんど無駄であったとお感じになつておられるのではなからうかと不安であります。皆様方のご批判、ご教示をいただければ幸いに存じます。長時間のご静聴ありがとうございました。

(二〇〇二年七月四日〔木〕講演。二〇〇三年九月三日〔水〕加筆稿畢)

(注)

- ① 曾我量深「眼をひらく——金光教人と曾我先生——」(『曾我量深講義集』第三卷、弥生書房。昭和五十三年六月三十日初版第一刷発行。二四〇―二四八頁)。ここに昭和二十五年一月十二日、京都東山今熊野の先生の自宅に、佐藤一徳(金光学園高等学校主事)、西村祝善(金光教学院研究部囑託)、高橋一郎(金光教学院研究部長)、河合正道(金光教学院育成部長)、池川聡雄(金光教本部社会課長)の五氏が訪ねられ、そのときの筆録が載っている。括弧内の肩書もその筆録の中に記されているものである。
- ② その成果が『中外日報』の対談となっている。「対談・挑戦される宗教」唐川越雄(司会)、土居真俊、岸英司、藤吉慈海、阿部正雄、三宅歳雄、西田真因。『中外日報』昭和四十六年(一九七二)一月一日―五日掲載。(再録・土居真俊『親鸞とキリスト教・土居真俊対談集』、法蔵館。平成二年(一九九〇)二月二十五日初版第一刷発行)
- ③ 西田真因「蓮如上人の教学の基本性格」(『西田真因著作集』第三卷、法蔵館。平成十五年(二〇〇三)一月三十日初版第一刷発行。六六七―七〇三頁所収)
- ④ 西田真因「真宗学原論」(前掲書『西田真因著作集』第三卷。七四六―七五九頁所収)
- ⑤ 藤谷還由述「新案説教歎異鈔」(『説教百科全書第二十篇』)、京都・法蔵館。明治四十五年一月三十日初版第一刷発行。(翻刻版、藤谷還由説教・西田真因校注『新案説教歎異鈔』、富山県富山市・宝蔵寺。平成三年(一九九二)五月二十六日初版第一刷発行)
- ⑥ 西田真因「歎異抄における悪の概念」(『西田真因著作集』第一卷、法蔵館。平成十四年(二〇〇二)五月十二日初版第一刷発行。一四五―一八九頁所収)
- ⑦ 西田真因「蓮如上人の教学の基本性格」(前掲書『西田真因著作集』第三卷。六六七―七〇三頁所収)
- ⑧ 西田真因、前掲書『西田真因著作集』第三卷。六七二頁。
- ⑨ 西田真因、前掲書『西田真因著作集』第三卷。六七三頁。
- ⑩ 西田真因、前掲書『西田真因著作集』第三卷。六七三頁。
- ⑪ 西田真因、前掲書『西田真因著作集』第三卷。六七三頁。
- ⑫ 西田真因、前掲書『西田真因著作集』第三卷。六七三頁。
- ⑬ 西田真因、前掲書『西田真因著作集』第三卷。六七三―六七四頁。
- ⑭ 西田真因、前掲書『西田真因著作集』第三卷。六七五―六七六頁。
- ⑮ 吉田敦彦十山崎賞選考委員会編「神話学の知と現代」(第八回哲学奨励山崎賞授賞記念シンポジウム)、河出書房新社。一九八四年一月十五日初版第一刷発行。
- ⑯ 河合隼雄著「宗教と科学の接点」、岩波書店。一九八六年五

月十五日初版第一刷発行。二〇〇頁。

- ⑩ 西田真因『教学とは何か』（前掲書『西田真因著作集』第三卷。五六四―五六五頁所収、参照）

### 参考文献

- ・山田忠雄他『新明解国語辞典第五版』、三省堂。一九九八年第五版第十一刷発行。
- ・西尾実他編『岩波国語辞典第三版』、岩波書店。一九七九年第三版第一刷発行。
- ・藤堂明保他編『新版漢字源』、学習研究社。一九九八年改訂新版第五刷発行。
- ・新村出編『広辞苑第三版』、岩波書店。昭和五十八年第三版第一刷発行。
- ・林達夫他編『哲学事典改訂版』、平凡社。昭和四十六年改訂版第一刷発行。
- ・広松渉他編『岩波哲学・思想事典』、岩波書店。一九九八年初版第一刷発行。
- ・岡村周薩編『真宗大辞典』、永田文昌堂。昭和四十七年改訂再刊。
- ・真宗新辞典編集会編『真宗新辞典』、法蔵館。昭和五十八年初版第一刷発行。
- ・稻城蓮恵著『浄土真宗用語大辞典』、教育新潮社。一九九〇年初版第一刷発行。

- ・真宗典籍刊行会編『続真宗大系』第二十卷、真宗典籍刊行会。昭和十六年初版第一刷発行。
- ・諸橋轍次編『中国古典名言事典』（講談社学術文庫）、講談社。昭和五十四年初版発行。
- ・諸橋轍次編『大漢和辞典脩訂版』、大修館書店。昭和三十五年初版発行。

- ・ルドルフ・ブルトマン著中川秀恭訳『歴史と終末論』、岩波書店。一九五九年初版第一刷発行。
- ・ルドルフ・ブルトマン著山岡喜久男訳『キリストと神話』、新教出版社。一九六〇年初版第一刷発行。
- ・ルドルフ・ブルトマン著山岡喜久男訳『新約聖書と神話論』、新教出版社。一九八〇年新版第一刷発行。
- ・ポール・ティリッヒ著土居真俊訳『神の存在論的探究』、理想社。昭和三十九年初版第一刷発行。
- ・カール・バルト著井上良雄訳『啓示・教会・神学』、新教出版社。一九六〇年初版第一刷発行。
- ・カール・バルト著加藤常昭訳『福音主義神学入門』、新教出版社。一九六二年初版第一刷発行。

### ※附記

なお、「蓮如上人の教学の基本性格」と「真宗学原論」を合わせてお読みいただければ、さいわいでありませう。

## 質疑応答

Q 先生は『真宗学原論』という論文のなかで、「信心の解釈主体もまた歴史に限定されている。歴史に限定された歴史性をまぬがれることはできない」と述べられ、その解釈主体は「被限定性としての歴史的制約性を本性としているがゆえに、超歴史的なる普遍性としての信心が、歴史的制約性と拮抗し、その被限定性をくぐって歴史の中に自己を表現してくるからこそ光輝を発するのである。その光輝が教学である」と、教学を概念化しておられます。私も、信心の展開や形態などは、歴史的に拘束、制約され、変化するものだと思っています。同様に、信心の解釈主体が歴史的に限定されていることは、当然であると思います。またそうであるが故に、信心も被限定性としての歴史的制約性から免れがたいのではないかと考えます。したがって歴史的経過と共に、教祖、宗祖の信心に攪乱的、偶然的な要素が入ってきまして、不純化されるということは避けられないことだろうと思います。「近代知」というものによって懐疑や疑問が生まれることから、不純化が生じてくるのでしょうか。しかし信心の本質が、超歴史的、普遍的であることからすれば、そのような不純物を取り除いて超歴史的普遍的な信心になるためには、どのような方法が考えられるのでしょうか。先生はこの点について、本願を頼むとか、あるいは「廻心」と言われて

いると思いますが、さらに説明をお聞かせ願えないでしょうか。

A そこには、まえもって整理しなければならない哲学上のさまざまな問題があつて、大変むずかしいです。おこたえになるかどうかわかりませんが、その問題について私自身はちよつと変わったとつびな考え方ですが、次のように考えています。人間は「意味」の動物である。ではその「意味」をどのように生きているか。その説明のために、かりに風船をイメージしてください。人間は一人一人自分の紡ぎ出した「意味」の風船の皮膜の内側に棲んでいる。その風船の皮膜の内側を「意味空間」と名づけます。実際の風船は風船を形づくる「皮膜」が内側と外側を截然と分けています。風船は物理的存在ですから「皮膜」がはつきりしているのですが、意味的存在はそこがはつきりいたしません。その「はつきりしない」というところがやっかいなところですよ。そこで、核心は、その「皮膜」は阿弥陀佛の智慧の光に照らされて教えられる以外にはつきりすることはないというのが、私の教学です。廻心の信心の智慧によってひらかれる意味空間においてはじめて、「わたくし」が被限定性を質とした意味存在であることを自覚する。これを私は《罪》と名辞しています。その「皮膜」という存在は、風船の内側すなわち被限定性存在としての意味空間の側からの《臨界面》として

認知される。その〈臨界面〉がはっきり見えるのが信心の智慧のまなこによってであります。その〈皮膜〉の外側は非限定性存在である。しかし、被限定性存在としての《罪》の自分にとってわかるのは、その風船の内側からの〈臨界面〉であって、その外側は絶対にはわかりません。その外側は阿弥陀佛の範疇であります。そこで、ではどうして〈皮膜〉の外側の阿弥陀佛の領域が内側のもにわかるのか。それは、絶対にわからないというかたちでわかる。これを私は〈意味論的反頭〉といっています。この意味論的反頭の論理が出てくるのは、廻心の信心の智慧のひらく意味空間においてです。つまり〈絶対にはわからない〉という知の死をくぐることによって、絶対の被限定性がそのまま絶対の非限定性を意味論的に反頭してくる。これが佛の智慧です。

そこで、ご質問の件ですが、思考法がちがうので、おこたえにはならないかもしれませんが、私も浄土真宗でも、すでに法然、親鸞の時代から、師匠法然上人の信心と弟子たちの信心が同一か異なるのかという信心一異の論争が激しくたたかわされています。また親鸞の没後の信心の異なりを歎いて「歎異抄」がかかれています。蓮如のころ、江戸時代にも異安心事件として幾多の論争がおこなわれています。戦前でも曾我先生も金子大栄先生も異安心事件で大学教授をやめさせられ、金子先生は僧籍すら剥奪されています。かえって、いまは何を言っ

もお互いにしらん顔をしあっています。信心の論争の時代のほうが、信心もいきいきしているからだともいえますし、いまのような無風時代のほうが異常であり、信心が死んでいるともいえると思います。それにしても、「真実信心」（親鸞の言葉）とはどういうことか、それはどうしてえられるのかということ

は、ある意味では、聞法者の永遠の課題であるともいえます。私もまたそれを求めてきました。そこで、いま申しました私の「教学」でいえば、解釈主体の歴史的社会的被限定性と法の非限定性の関係の問題は、いまの論理でいえば、解釈主体の絶対の被限定性がクリアになる、すなわち《罪》ということがはっきりする、それを徹底的に純化されるということが、そのまま意味論的反頭として絶対の非限定性としての法を現臨させることになる。そういうかたちでしか「真実信心」の意味空間にひらかれる普通の法の現臨ということはないと思います。これは宗祖親鸞においても、末学の私どもにおいても同じであると思います。

Q 先生は「蓮如上人の教学の基本的性格」という論文の中で、「見る教学」と「見られる教学」という両側面についてお話になっておられます。「教学は基本的に眼としての教学と対象としての教学との相関関係において成り立っているものである。しかも、原理的には対象としての教学は眼としての教学の外に

客観的に存在しているものではなく、その眼としての教学に照射されて向こうに浮かび上がってきた限りでの対象としての教学であるので、それは眼としての教学に根本的に規制されている。言い換えれば、こちら側に教学がなければ、その対象としての向こう側に教学を見出すことはできないということである。したがって、この原理から言えば、いま、分析対象としての蓮如上人の教学を捉え得るものはこちら側の教学である。こちら側に教学がなければ向こうに蓮如上人の教学を浮かび上がらせることはできない」という点ですが、「こちら側に教学がなければ向こうに蓮如上人の教学を浮かび上がらせることはできない」という点は非常によく分かります。全く同感です。ただ私が疑問に感じるのは「対象としての教学は眼としての教学の外に客観的に存在しているものではない」という点です。客観的な教学実体は、やはり存在しているのではないかと私は思います。例えばそれは、親鸞上人なり蓮如上人の信仰実体があり、客観的な分析対象として存在しているのではないのでしょうか。教学の実証が否定されるとするならば、言葉は過ぎるかも知れませんが、幻の存在を分析することになるのではないだろうかと思うわけです。したがって、結果として教学も幻となるのではないかと疑問になります。この点については「宗学とは信心の内容、信心をもって開きだしてくること」とも、「信を質とした知によって照らし出される客体としての信がある」と

も言われています。この客体としての「信」の存在と同様に、  
「客体としての教学実体があるとは言えないのでしょうか。」

A これもなかなかむずかしい問題で相当の思考回路を経た上でないとそのすじみちをたてられないので、ご質問の意図を正確にうけとっているかどうかわかりませんが、私がそこで「…の外に客観的に存在しているものではない」といっていますのは、「…と離れて、無関係に、存在しているものではない」という意味でだと思えます。なぜそういう表現になっているのかといいますと、私の考えでは私の認識論の台座そのものが〈意味〉であって、すべては〈意味体〉の中の出来事として生起してくるという考えが基本にあります。つまり〈対象としての教学〉も〈眼としての教学〉もともに〈意味体〉の中の出来事として考えているからであります。

さきほどのおこたえと関係してくるのですが、絶対の被限定性存在である自己が、自己を超えた絶対的なものを外に想定して、そして、それと一つになると言ってしまうと、絶対的なもの自体を被限定性の〈皮膜〉のこちら側に取り込んでしまっていることになる。真宗では、ふつうの信心はみなそうなのだと思いますが、私はそういういままでの真宗の信心に対して批判がありまして、ほんとうの真宗の信心はそうではないと考えています。さきほど申しましたように、絶対の被限定性がクリア

になること〈そのまま〉が絶対的非限定性を反顕してくる。あるいは絶対の被限定性がクリアになること〈において〉絶対的非限定性が反顕されてくる。そういうことで、被限定性と非限定性とは離れた、それぞれ独立したものではない。そういう意味で、反顕してくるのは、被限定性において非限定性が反顕されてくるわけですので、この場合も「…の外に客観的に存在しているものではない」という言い方になっているわけです。それを「客観的に存在している」といってしまえば、誰がそう言えるのかという問題も出てきますし、結局、自分を越えたものを自分が決めてしまうことになります。私の信心の論理からいいますと、それがちよつと問題です。——そこには、そういう私のかんがえが反映しているものと思います。

Q 先生の教学のご説明は、臨界面の外に佛を置き、それを何とか知ろうと格闘されてきた、ということだろうと承りました。講演の中で「阿弥陀佛の智慧の光に照らされ」とお話しされたときに、私は、「ああそうかなあ」と分かったような気がしました。「阿弥陀佛の智慧の光」に照らされると言われますと、私はその意味世界には入っていませんが、分かるような気がするところもあります。例えば、宮沢賢治の物語に「ひかりの素足」というのがあります。巨大な「ひかりの素足」が、手をさしのべて救いをもたらす。そこにすばらしいにおいが漂ってく

るような、如來の實在が非常に伝わってきて分かるようになります。というのは、「近代知」が臨界面の外に向かうベクトルを持っている、知ろうとする知であるのに対して、佛の智慧の光というのは、向こうから投げかけられてきて、それを受容していく知のあり方だろうと理解しました。そのときに佛敎の伝統的な知の在り方として、その光というのは、先生が説明された構造の中では、どういうような形で図示できるでしょうか。また、佛様から照らされて「罪」がクリアになるとお話になられましたか、その「照らされる」というのは、比喩的な表現でしょうか。もし比喩的な表現だとしますと、「意味論」という形でのご説明と「近代知」のあり方と決定的にどこが違うのかということが分からなくなります。その点はいかがでしょうか。

A 私の著作集第一巻の「歎異抄における悪の概念」という論文に「誓願信受位相図（NS2番）△という図があります（二六〇頁）。その中で、自分を中心を立てて佛を見ていく關係を〈自佛關係〉といい、佛を中心を立ててその佛から自分が照らされる關係を〈佛自關係〉と書いています。そして〈自佛關係〉から〈佛自關係〉へと転換することを〈廻心〉と書いています。これは世界がまったく転換することです。そこで、ご質問は「佛から照らされる」というのは比喩かということでございました。

私どもはよく「佛から照らされる」といういいかたをするのですが、おっしゃるとおり、これは比喩の一種のメタファーでございます。『歎異抄』では「弥陀の智慧をたまはりて」（第十六条）といっております、実は阿弥陀の光というのは智慧のメタファーです。「照らされる」というのは智慧の光に照らされるという意味であります。つまり「(教えに) 教えられる」という意味です。

私どもの「阿弥陀佛」という言葉の意味は、まず実はこれは古代インドのサンスクリットを漢字で音写したものです。アルファベットで表記しますと *amita* となります。a は否定の接頭語で伝統的には「無」と訳されてきました。次の *mita* は「かぎりある」という意味で「量」と訳されてきました。実はそのあとに *ayus* ならびに *abha* が略されているとみなされています。 *ayus* は「寿」と訳され、 *abha* は「光」と訳されます。そこで「阿弥陀」は「無量寿」と「無量光」を同時に含むものとされています。現代的に訳しますと、「限りなきいのち」「永遠のいのち」という意味と、「影のないどこまでも照らす障りなきひかり」という意味となります。そして「無量寿」は阿弥陀佛の愛である「慈悲」のメタファーであり、「無量光」は阿弥陀佛の「智慧」のメタファーとされています。つまり「阿弥陀佛」とは慈悲と智慧が一体となったものです。

ただし私はかねがね *amita* の *a* を「無」と訳すのはまちが

いで「超」と訳すべきであると主張しています。それは、この現象界のいのちはどんないのちも限られたいのちですが、佛のいのちは、そういう被限定性のいのちを超えたいのちを指しているからです。また、この現象界のひかりはどんなひかりも限られたひかりですが、佛のひかりは、そういう被限定性のひかりを超えたひかりを指しているからです。したがって、さきほどの、被限定性存在を超えた非限定性存在は、被限定性存在の意味論的反頭であったように、ほんとうは「弥陀」は「阿弥陀」の意味論的反頭であります。ところが真宗の伝統では「弥陀」と「阿弥陀」は同じ意味として通用しています。もともと親鸞の聖典や『歎異抄』がそうなっていますので、引用の場合はそのまま使わざるをえませんし、文のいきおいで私もそのように使ったりしますが、ほんとうはあやまりです。いずれにしても、そういう私の立場からいいますと、この「無」ではなくて「超」ととるということがきわめて重要なこととなってきます。私の〈信仰意味論〉によってとらえる世界と〈近代知〉のとらえる世界とどうちがうのかというご質問でしたが、〈近代知〉のとらえる世界は、自分を中心立てて佛をとらえようとしています。そこで阿弥陀佛の世界といっても自分でイメージして世界をつくりあげていきます。〈自佛関係〉からする世界です。ところが、〈佛自関係〉の世界はそういう〈近代知〉の自己が死んで阿弥陀佛の本願の世界によみがえった〈信仰知〉の

世界です。ここでは世界が転換しています。転換して、〈近代知〉の世界を〈信仰知〉の世界の中につつんでしまっています。しかしつつんだ世界はすべて〈信仰意味論〉的世界となっています。それは〈質〉の転換として〈つつむ〉からです。ここでは、おっしゃるとおり、意味光源が阿弥陀佛の方にありますので、つねに佛の方から〈おしえられる〉という受動のかたちで〈意味〉がひらかれてきます。これが私どもの〈信心〉の生活のすがたであります。なおその転換は、私どもの教学の用語でいいますと「魔悪修善」ではなくて「転悪成善」の論理によつてであります。「魔悪修善」と申しますのは悪を廃して善を修するということで、いわば排除の論理であります。それにたいして「転悪成善」は悪を転じて善と成すということで、悪を善へ転換していくという論理であります。

## 平成一四年度研究論文概要

一四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

## 「生神金光大神」考

小坂 真 弓（所員）

従来「生神金光大神」については、「人が神になる」と解釈されてきている。本稿では、そもそも「生神金光大神」と示されるものには、如何に人と神とが関わりあった事態が認められるのか、そこでの人と神との関係構造を究明することを以て、「生神金光大神」を考察した。具体的には、「覚書」「覚帳」理解伝承に記されている「生神金光大神」の内容が、金光大神その人を指している場合よりも、祈りの言葉であったり、神の言葉を告げるものとして了解されている例が多いことから、祈りと言葉の関係を明らかにすることを通じて論究した。

一章では、金光大神が行っていた祈りの諸相と、その中で「生神金光大神」と称える祈りの関係を窺った。論述を通じて、

「生神金光大神」と称える祈りは、「天地金乃神」の名を称える祈りや大祓、六根清浄祓、般若心経、祈念詞、それぞれに異なる個々の祈りをも包摂し、また、時間や場所に限定されないという特徴があることについて言及した。

二章では、「生神金光大神」と称える祈りの内容について、「覚書」「覚帳」理解伝承から検証した。「生神金光大神」と称える祈りは、人間の願いを神に伝えるという能動的な信仰実践の要素の他、神の言葉や発現を拝受するものとしてありうることに於いて述べた。そして、金光大神の神動の変遷について祈念形式と理解形式を対置させる先行成果の問題性を指摘した。

三章では、言葉と神との関係について、明治六年八月十九日の神伝や言霊思想など諸説を参考にして解釈を試みた。明治六年の神伝で「天地金乃神と申すこと」と、神を「こと」と表現している点や、事柄・事物と言葉を同語源とし同じものと考ええる「言事融即思想」、更には言葉に神の霊威があると考える日本人の言霊思想との関連などに注目し、天地金乃神が言葉や事柄として現出するという神性を持つことを述べた。そして、「生神金光大神」とは、金光大神の祈りに対応して、神自らが顕現する言葉そのものと捉えることができることと述べた。

## 金光大神の死の意味付けをめぐる一考察

## 高橋 昌之(助手)

本稿では、金光大神の死を受け止めた者の経験を窺い、その経験が今日に投げかける意味について考察した。

一章では、金光大神帰幽前後における人々の心情について考察した。生前、「生神」として慕われた金光大神は、自分が「生神」「神」と呼ばれるからこそ身を隠すとの言葉さえ語っていた。にも拘わらず、周囲の人間にとっては、金光大神を頼る気持ちが大きいあまりに、金光大神が現実には死ぬという事態をにわかには受け容れられない事例があることを確認した。

二章では、帰幽後、人々が金光大神を振り返る場面に見られる経験の意味を考察した。金光四神への神勳継承、金光四神の死、金光摂胤への神勳継承などの場面で、これから先の道がどうなるであろうかという不安に見舞われたとき、肉体に制約されない金光大神の存在が繰り返し語られていた。それは人々にとって、目の前のことに囚われている生き方、信仰の在り方を問い直させる経験であったと考察した。

三章では、金光大神を直接知らない世代によって明治三〇年代に流布された、金光大神の理解や事蹟を収録した筆写本に、所謂「事実」とは異なる形で、金光大神の死が伝承されていることに注目し、そこにいかなる信仰者の願望や理想が投影されているのかを考察した。筆写本には、金光大神が、遙か以前から自らの帰

幽日を金光大神祭り日と同じ日に定めていたことや、百日修行を行うにあたって家族親族を呼び集めてその旨を語ったこと、さらに百日修行を終えて、机に座ったままで亡くなったことが書き記されている。これらのことから人々の間で、金光大神の修行によって、残された者が助けられることになったとの意味が見出され、その死が金光大神個人に還元されるものではないと捉えられたのではないかと推察した。

全体として、帰幽の直後に、集団的認識のもとで金光大神の死の意味付けを行う動きが見られなかった事実注目し、それは一人一人が金光大神と向き合う中で死の意味を見つけようとした営みに囚えるものと推測した。このことは、金光大神帰幽による空白から人々が立ち上がる過程において、信仰の創造的展開の契機となつたとも考えられ、今後はそうした信仰の様相をも捉えることを課題として示した。

## 第二部

## 「神と人の間」への問い

—今日の教義理解と「覚書」「覚帳」の信仰世界—

竹部 弘(所員)

近年の、「分け御霊」の概念により、神と人の連続性・同質性を重視する神理解、人間理解、或いは神人関係理解が持つ今日的意義と位置について、「神と人の間」への問いとして考察を試みた。

一章では「氏子あつての神、神あつての氏子」の意味の諸相を、「覚書」「理解」・解釈史から窺った。「氏子あつての神、神あつての氏子」は、神と人の相互性・相即性の意味で考えられており、「神も助かり、氏子も立ち行く」ことも相当するような関係と了解されている。これに対して、「金光あつての神、神が知らせねば知らず」のように、神と人間が同じく「あつての」という関係で結ばれておりながら、否定を含み損なわれた関係が表されるものもある。こうした関係の壊れの様相と対比し、そこから照らし返しつつ、「助かり」の要件を考察する要があることを指摘した。

二章では、「覚書」安政五年十二月二十四日の事蹟（覚書6-9）から、神への無礼と助かりという問題をめぐるお知らせ体験の様相を考察した。この日、先祖以来の「四つ足埋もり」という無礼を知らされたことにより、その無礼を知らずに日柄方位を見、祈念に努め、生活を営んできたこと、及びその自己が、新たな無礼の相として開かれたと考察した。また、「七墓」の不幸が続く間に、「年忌年忌に知らせ」、「夫婦は取らん」という形で、神の忍耐とも猶予とも言うべき加護の働きがあったことのお知らせをも併せて、「天地金乃神様へのご無礼を知らず、難渋いたし。こ

の度、天地金乃神様知らせくだされ、ありがたし」「恐れ入りてご信心仕り」という金光大神の感懐に注目し、神との落差を以て感得された「お知らせ」体験の意義を捉えた。

三章では、「覚帳」の金光大神晩年期に注目した。この時期の記述には、神の強烈な意志表明や高らかな宣言の一方で、それからかけ離れていく人間の状態があり、それは極端に言えば「氏子なき神と神なき氏子」の関係とも見えてしまう程である。その中で「神になる」ことが様々な場面で要請されているが、それと共に「理解」で「神より上になること」（理工市一20）への戒めが存在することの問題に考察を及ぼした。

### 金光大神の信仰世界における身体

加藤 実（所員）

現代社会において、生命操作、環境破壊の問題など、人間の生命を取り巻く諸問題をめぐって議論が活発化している。それらの問題には、身体を支配し、管理しようとする人間の自己中心的な思考がみられる。このような身体をめぐる現代社会の問題性を、金光大神の信仰世界に照らし、どのように捉えていくことができるのかという問題関心に立ち、「金光大神理解」において教示されている基本的な身体についての信仰把握の考察を試みた。

一、二章では、人間の身体の成り立ちについて語られている「理解」に注目した。身体の構造、機能も含めて、人間は神から与えられた分霊の働きによって支えられ、生きていくことができ、人間のもつ分霊が定められているという金光大神の身体把握を確認した。そして、病氣と身体との関係を読む「理解」から、自己を身体存在として意識することについて考察を試みた。身体が「土」から生じる信仰的な了解に基づき、土を頂くことが身体の変調を整え、癒すと教示されていることを確認し、その意味について、身体が分霊によって統合されているという把握を踏まえ、人間に主体的に委ねられている「神に願う」とことと「土」を頂くことが相乗して、身体の変調を回復に向かわせると推察した。

三章では、「人が痛いと言うて来たら（中略）おかげを受けてありがたい時のことを思い出して、神に頼んでやれ」（理1荻須6）との「理解」に注目し、自己と他者とが共鳴する場としての身体について考察した。この「理解」には、痛みから救われた「おかげ体験」を基盤に、自分の痛み到他者の痛みを辿り、痛みからの回復を神へと願うことが教えられている。その教えの意味として、人間が具体的な痛みを感じ得る身体をもつゆえに、他者の痛みが想像される、あるいは錯覚されるのではなく、全く痛みとして共鳴し実感され、他者の痛みと共鳴できる自己の身体存在を通して、他者を思う「神心」への気づきが促されているのではないかと指摘した。今後、さらに身体存在であることから捉え返される信仰の意味について考察を重ねる必要性を確認した。

## 金光大神における家業と欲の問題

—「死んだらままよ」とのお知らせに注目して—

荒 垣 寧 範（助手）

金光大神は、いわゆる「立教神伝」において、神から欲を放して「家業をやめてくれんか」との依頼を受ける。それがどのような意味として金光大神に立ち現れたのかについての究明の端緒として、本稿では、当時の大谷村の状況と農民の意識や行動様式から、「家業」の意味を把握し、そこで生活を営む金光大神の「家業」に対する姿勢について追究した。

まず一章において、「小野家文書」中の「御物成帳」などから、大谷村における高持百姓の浮沈や村役の実態、訴訟・事件の様相を分析し、近世末の農民意識を探究すべく考察を進めた。そこから、当時の農民らが、相次ぐ飢饉や災害に見舞われる中で、狭隘な耕作地を有効利用するために、綿などの商品作物経営に生きる術を見出したたり、呉服商などの副業が徐々に専門職となるなどの様相を窺った。その結果、先祖からの「家業」を守りつつも、個人の経営感覚の巧拙が問われ、次第に農民の「家業」に対する見方が変容していったのではないかと指摘した。

二章では、「覚書」から安政五、六年の農業に関わる事蹟を取りあげ、金光大神の農業経営とそれを見る周囲の農民の行動様式

について考察を加えた。例えば、鈴木久蔵が生麦を俵につめるといふ金光大神の手法をまねている。そのことは、よりよい農業経営のあり方を求めて、情報に翻弄される姿として捉えられよう。

その背景として、飢饉や災害による被害を食い止め、生き抜くために、創意工夫が必要となり、伝統的に培われてきた方法や常識が見直される状況へと、村落社会全体が進行しつつあったのではないかと指摘した。

三章では、そのような村落社会の状況下において、金光大神がどのような「家業」に対するあり方を神から求められ、「立教神伝」に至ったのかを窺うべく、安政六年のくらの病気の事蹟の持つ意味を考察した。そこでは、神から農業に出精することを指示され、「死んだらままよ」と自らを放下することが求められている。この事蹟を、金光大神が子供らを亡くした過去の体験を反芻し、それを超克する様相と解釈し、金光大神が「家業」の意味を再認識させられていく過程として考察した。

最後に、「立教神伝」における「家業」をやめることと欲をばなすことの意味合いを、当時の農民の生活意識との関係から、どのように追究し得るかを、今後の課題として示した。

### 第三部

#### 戦後教団における「信徒会」結成の意味

宮本和寿(所員)

本稿は、昭和二十二年十月に結成された信徒会の活動経緯を踏まえながら、同会で取り組まれた自己の信仰体験を表明する共働活動に注目し、その意義を明らかにしようとした。

まず、一章では、敗戦から信徒会結成に至る時期に焦点をあて、当局者が行った教団状況に対する反省・吟味の様相を窺った。当局者は、「一億総懺悔」「無条件降伏」等の国家的スローガンや宗教団体法廃止による「信教自由の確立」の理念が唱えられる中、この理念の具体化へ向けた積極的な貢献を教団興隆の課題として捉えていた。そして、この課題を推進するにあたっては、教団運営機能の停滞や信仰意欲の「虚脱」等の教内事情に問題点が見出されていったことを確認した。

二章では、以上のような教団の問題状況の克服を当局者が願う中で、「信徒会」へ寄せた期待の様相を窺った。当局者は、信徒会活動を、戦後社会へ臨む信徒による自発的な信仰発揚と受けとめ、教団運営への信徒参加を促すものとして評価していた。そして、当局者は、信徒会がその自覚を信徒個々に広く浸透させる役割を担う、「横の連帯」を機軸とした全教組組織への展開に期待を寄せていたことを確認した。

三章では、信徒会結成後の「信徒代表協議会」で、信徒から当局に提起された「信仰体験」の布教文書化構想に着目し、自己の体験を表明することの意味を窺った。当局は、この構想の実現に「教え」という信念基盤に培われた信徒の実践を期待していく。しかしその期待に対して、信徒は、自己の体験をどのように受け止め、意味付与していくかに苦慮していく。その様相からは、当局の意図する「教え」に基づいてなされる信仰実践の意図と、信徒らを取り組もうとした実践との間に懸隔が生じていたことが窺える。信徒らの実践は、「教え」に基づくという意図によるものではなく、「信仰体験」を語らざるを得ないものであった。これは個々の生活現場から信心を喚起させていこうとするものである。

以上、本稿では、戦後の教務教政動向との関わりで信徒会活動の動向の把握に努めた。今後、信徒個々の生育歴や「おかげ」を受けた体験等を踏まえ、会活動の意味を信徒自身の視点から究明することとしたい。

### 社会形成の精神と信心の関係について

—J.C.ブラウアー『アメリカ建国の精神

宗教と文化風土』の解題を通して—

秦 修 一 (助手)

本稿では、教学研究における問題関心と視点の取り方、方法学を学ぶべく、J.C.ブラウアー『アメリカ建国の精神 宗教と文化風土』の解題を行った。本書は、プロテスタントイデオロギイがアメリカの社会形成に強く影響を与えてきたという観点から、社会意識をも凌駕してきたプロテスタント固有の取り組みを歴史過程に即して述べたものである。解題に本書を取り上げるのも、こうした着想は教団の社会存立の意味を論じる上で示唆的であると思われるからである。そこで、著者の問題意識とその試みの内容を中心に、社会形成の精神にとって信仰がいかに関わっているかを考察した。

一章では、著者の本書執筆意図を窺った。本書が最初に著されたのは一九五〇年代であり、冷戦下のアメリカにおいて、救いを教会に見出し得ないという状況があった。それを著者はプロテスタントイデオロギイの閉塞状況と捉えている。その克服の可能性をプロテスタントイデオロギイの歴史でもあるアメリカの歴史過程において検証しようというのが、本書の着想であった。

二章では、著者が、プロテスタントイデオロギイの特徴として取り上げた「自由な実験」の内容とその意味をイギリスからの独立、フロンティア、人種問題の場を通じて考察した。例えば、独立へと動いた植民者達は、宗主国の支配力が強まった際に、国家と宗教の一致という信仰観を相対化し、そこから、国家への義務的従属と信仰的意味合いの齟齬を見出ししていた。それは、信仰的価値から、社会意識の変容が問われた様相であったと論じた。

三章では、一章、二章の考察を踏まえつつ、著者の問題把握の態度、意識について考察した。そこには、宗教が社会形成に与える影響力が前提化されていることや、社会が形成され続けていくことが善とされている問題があつた。しかし、この評価軸自体に信仰が規制される感が否めないものの、社会形成の意図を先立たせるのではなく、社会に存立するという事実から信仰自体の社会的意味を考える限りにおいては、この視点の導入は、教団史研究においても意義ある方法ではないかと指摘した。

○金 光 和 道（第一部所員）

昨年度に引き続き、占見村の実態を明らかにするために、江木家資料中、「弘化四年末九月 当御年貢算用帳 占見村」の解説作業に従事し、当該資料の解説を完了した。

○佐 藤 武 志（第三部所員）

昨年度に引き続き、本所資料に基づいて教団史の諸事象を把握し、各資料の相互関係を捉え直すべく、「教団史資料年表」の編纂作業に従事し、「教団史資料明治期」の inputs を一通り終了した。

## 紀要掲載論文検討会記録要旨

本所では、その研究成果について、所外からの批判・検討を受け、研究の意図・対象・方法の吟味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、平成一四年一月二六日に、第三四回の検討会を開催した。

検討の対象となつたのは、紀要第四二号に掲載された、竹部弘「『お知らせ事覚帳』に見られる『神という経験』」、児山陽子「貨幣経済進展下における金光大神の信心―明治一二年九月二四日のお知らせをめぐって―」、宮本和寿「戦後教団における社会性の意味―竹部内局によって設定された『二課題』に注目して―」の三論文である。また、この検討会では、前年開催された第四〇回教学研究会記念講演記録「『生きられる宗教世界』を問う―なぜ、またどのように?―」（島蘭進）の内容や、紀要全般、さらに近年の研究動向をめぐつての意見交換もなされた。以下に検討会の概要を掲げる。

なお、出席者は、所外からは、安武秀信（大口）、松岡光一（本部教庁育成部次長・墨染）、坂本忠次（嘱託・岡東）、水野照雄（研究員・松阪新町）、高橋浩一郎（学院講師・岡山）の各氏、所内からは、各論文執筆者と佐藤光俊、大林浩治、小坂真弓、児山真生（司会）であった。

## 竹部弘論文

○ 本研究では、「覚帳」に「神ということ」「神というもの」と記されていることに注目し、「お知らせ」を受け止めた金光大神の経験ではなく、「お知らせ」と了解される手前の、この世界への「神の現れ」として「お知らせ」の意味を考察することを試みている。このことは、人間自らの経験から了解できる価値観に基づいた、これまでの「お知らせ」解釈に対し、神の存在の原初的な様態を探究する視点の提示であり、「お知らせとは何か」を考える上での問題提起として意義が認められる。

○ また、「神はよう治さん」等の言明箇所に注目して、それを神の「無力」「無為」とする解釈を提示している。このことはこれまで「力」あることを基調として考えられてきた神と人間の関係など、神をめぐる了解のあり方を見直す契機になるであろう。ただし、再解釈を促していくためには、そのような神の「無力」「無為」が、今日の人間状況にもたらす意味について、改めて言及する必要があるのではないだろうか。

○ 「神の現れ」に注目することから、今後、「覚帳」の世界、さらには、金光大神の信仰世界全体の再把握が進められることになるであろう。もつとも、こうした人間の経験に基づいた価値観を超えた説明が、人間にとつて意味あるものとして取り進められていく必要がある。そのためには、本研究では触れられていない、「神の現れ」にどのような契機が認められるのかという発生的究明が求められる。それは「お知らせ」として理

解される以前の経験になぜ着目するのかという研究の意義や、研究方法の吟味、検討の上で必要であろう。

#### 〈見山陽子論文〉

- 本研究では、貨幣経済進展下における金光大神の生活状況と信仰に、人間の存在意味や価値が脅かされている問題とその超克の様相について把握することを試みている。このことは、今日にあって人間の価値が、一般的・世俗的な価値に還元して捉えられがちな問題を貨幣価値の問題として焦点化し、教学研究の分野に持ち込んで論じようとしたものであり、現代的な問題に対する信仰的アプローチを意欲的に試みた研究として評価できる。

- ただし、貨幣や欲といった現代的問題をテーマに設定して、金光大神の信心において考えていこうとする場合、「お知らせ」や事蹟などにテーマが直接的に表現されている事例のみで論究されている印象がある。欲と信心の関わりは、根源的なテーマであり、広く事例を検討して考察を深めるべきではなかったか。また、視点とした「人間疎外」の問題について、時事的関心が伴っているために、その問題意識が各事例の解釈を予め価値付けている感は否めない。

- 本研究では、貨幣や欲の問題が人間にとつての克服課題として設定され、その結論が信仰世界への自己の跳躍のきびしさとして描かれることになっている。今後は、貨幣を信仰価値に相

対するものとしてしかありえないと捉えるあり方が、どのように信仰価値の本質追究の上で可能性を秘めたものであるのか、教学としての意義、方法がより厳密に吟味検討されなければならないであろう。

#### 〈宮本和寿論文〉

- 従来、本教団における社会対応の問題として捉えられてきた「二課題」設定（昭和四三年）を、教団内的な出来事としてはなく、時代社会的文脈と関わらせて論じ、それが本教にとつて自らの信仰を存在意義から問われる事態であったと指摘したことは、教団存在を自明視し、そこに個々を仮託させて信心を捉える傾向に陥り易い問題をも問い直す試みとして評価できる。

- ただし、「二課題」設定を通じた社会性獲得という問題提起が、本教にもたらした評価について、さらに掘り下げて論じる必要があった。それは、社会存在としての教団存立にとつての問題に留まらず、本教信心の質に関わる問題でもあり、タイトルにある「社会性の意味」を問うことが信仰の何を問うことになるのかの、教学的意義が深められることになるのではないか。

- 信奉者からの視点を持ち込み、個人の経験において教団がどのように捉えられたのかを論じたことは、教団把握のあり方について問い直す試みとなつていよう。ただし、本研究での取り組みが、これまでの教団史研究における教団の位置付けや表象

の変更にも及ぶ問題でもあることから、論述で用意される方法的枠組みは、教団をどのようなものとして課題視し、どのような展望に導いていくのかが明示される必要があった。

〈紀要全般、近年の研究動向について〉

○ 紀要論文では、自らの研究意図と資料との関係において、対象を捉え、表現する上でより相応しい言葉を選ぶ努力はされているであろうが、それがしばしば固着化し、読者に通じにくくなっている感がある。さらに全教との関わりをも意識した表現を求めていく取り組みが望まれる。

○ 今回の竹部論文では、「お知らせ」をする神の経験が論じられていたが、近年、「お知らせ」とは何かという根源的な問いの追究が課題として取り上げられてきている。それは「お知らせ」を書き留める金光大神にとって、「お知らせ」を初めて聞くものとして解釈しようとする試みである。このことは、「お知らせ」を金光大神の置かれた状況に沿わせて読む、あるいは「お知らせ」を前提として金光大神の状況を読むこととは違い、「お知らせ」と置かれた状況との間で葛藤する金光大神の姿を捉える解釈の可能性を示すものであろう。今後の「お知らせ」解釈の展開が期待される。

## 彙報

—平成一四・四・一—平成一五・三・三一—

## 平成一四年度の業務概要

平成一四年度の業務概要	164頁
研究題目の認定	165頁
研究講座	165頁
研究発表会	166頁
教典に関する基礎資料の編纂	166頁
教学研究所設立五〇周年記念事業	166頁
資料の収集・管理	167頁
教学研究会	169頁
教学に関する懇談会	170頁
日韓宗教研究FORUM	171頁
教団付置研究所懇話会	172頁
各種会合への出席	173頁
囑託・研究員	173頁
評議員	173頁
研究生	174頁
通信の発行	175頁
人事関係	176頁
学院との関係・その他	176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、その体制や取り組みに検討を加えつつ、今日までの歩みを進めてきている。今年、平成一六年に本所設立五〇周年を迎えるところから、今日までの教学研究の到達点を明らかにすると共に、現代社会や教団動向の中での教学の意義、役割を確認することを願いとし、諸般の業務に加えて、新たな業務に着手した。一つには、教学研究所設立五〇周年記念事業を立ち上げ、半世紀にわたる本所の足跡について総括と展望を加えるべく、本教における「教学」概念の歴史的生とその変遷過程の把握、及び各研究分野における研究史の整理を行った。二つには、教団付置研究所懇話会の設立、企画、運営に関わり、他教団研究機関及び研究者との交流、意見交換を通じて、各教団における「教学」の現状を確認し、現代における宗教の役割や課題意識などについて相互研鑽を図った。また、従来から進めている所員・助手の個別的指導関係を基本にした研究発表や各ゼミを通じて研究者相互の意識向上に努める一方、教学的視座やその議論が、所内の議論にとどまらず、宗教の本質的課題を問題にし続ける営みが求められるところから、教学研究会を行い、広く全教との対話を行った。加えて、現代における宗教の共通基盤とその差異、役割を確認する討議の場として、日韓宗教研究F

ORUMの企画、運営に参画すると共に、教学の新たな課題発掘、研究領域を問い直すことを試みた。

平成一四年度は、これまでの取り組みを踏まえ、引き続き、(1)本教信仰の基本概念の見直し、及び新たな研究領域の開拓、(2)教学研究所設立五〇周年記念事業の企画、準備、(3)本所諸資料の全体的確認、整理、(4)日韓宗教学研究FORUMの運営、企画などを中心に、諸般の営みを進めた。

(1)については、教学研究会を開催し、講演を通じて教学の意義、役割、可能性についての提言を通じて今後の教学の在り方や、方法、課題の追究に努めた。(2)については、平成一六年内に行われる記念式典と記念誌の企画に着手し、教学研究が蓄積してきた成果の到達点の確認と、今後の展望的在り方を求めるべく努めた。(3)については、既存、新取資料の複写、整理、目録作成作業を行う等、本所の全資料を総合的に把握することに加えて、各種資料目録のコンピュータ入力、「資料年表」の作成など、データバンクの充実と資料活用の利便を図る作業を行った。(4)については、日韓宗教学研究FORUMの次回大会の企画に参加すると共に、平成五年の第一回大会から六回大会までの発表記録を纏めた論集の刊行を行い、教学の意義、役割の確認と、更にその深化的、展開的在り方を模索した。

## 研究題目の認定

四月二三日、六名の所員による本年度の研究題目が提出され、以下の通り、それぞれ認定された。

### 〈第一部〉

○「生神金光大神」考

小坂 真弓

○江木家資料による占見村の研究

金光 和道

### 〈第二部〉

○「覚書」「覚帳」における信仰世界の構成論理

竹部 弘

○金光大神の信仰世界における「身体」

加藤 実

### 〈第三部〉

○戦時下の生活諸相と信仰

大林 浩治

○戦後復興期における布教の課題

— 引揚げ教師の「国内再布教」を焦点として — 児山 真生

また、第一部助手児山陽子、第三部助手宮本和寿の研究題目が  
一〇月三〇日、以下の通り、それぞれ認定された。

○教祖・教義研究における問題意識とその方法について

— 金光大神と時代の心性の捉え方を焦点として — 児山 陽子

○戦後教団における「信徒会」発足の意味について 宮本 和寿

## 研究講座

五月一日、本年度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

「お知らせ事覚帳」の印影本をテキストにしたゼミを一〇回実施した。また金光大神関係の史跡調査を目的とした野外ゼミを一回実施した。

二、教義ゼミ―担当者、竹部

教祖・教義研究史に関する発表・討議を二回、所員・助手の研究課題・方法に関する討議を一五回実施した。

三、教団史資料ゼミ―担当者、大林

教団史研究の方法論検討のために六回実施した。

四、文献・資料講読会―担当者、高橋

互いの研究意図とその課題性を共有すべく、文献講読と討議を五回実施した。

## 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されることを願って、以下の通り実施した。

○信仰実践にとっての書付や札の持つ意義について

―現存する神名書付、天地書附、守り札より窺う―

鈴木 一彦 (14・4・10)

○本教信仰における金光大神の死の意味

高橋 昌之 (14・5・20)

○現存する書付や札を考古学的方法で考察する意義について

鈴木 一彦 (14・6・13)

○死後の金光大神と本教信仰

高橋 昌之 (14・10・23)

## 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。

御理解関係資料検討会は、『新光』(明治三九年～大正六年)、及び『ほつま』(明治三一年～四一年)所収の「理解」の検討を行うために、作業部会を七回実施し、その作業を完了した。また、その作業内容の確認、教典未収録の「理解」検討のために検討会を一回実施した。

## 教学研究所設立五〇周年記念事業

平成一六年に本所設立五〇周年を迎えるにあたり、記念式典の開催、記念誌の刊行を以て記念事業とし、実施へ向けて企画立案と協議を行った。

## 一、記念式典・全体について

記念式典の日程、企画について協議した。(14・10・23)

## 二、記念誌

(1)「本教における『教学』概念の変遷史」

草稿の検討会を一回実施した。(14・8・27)

(2)「事業年表」「職員一覧」

作成に向けての会議を二回実施した。(14・12・13/15・3

・14)

## 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)岡山下参拝者の献備布袋等の收受(14・4・11/古川武雄氏より

(2)江木家資料三〇点の借用(14・4・16/金光町史編纂事務局より

(3)祭場保管資料三六点の複写申請(14・4・24/総務部長へ

(4)CD『教母』の收受(14・5・1/小倉教会長桂真津子氏より

(5)金乃神社のお札の收受(14・5・7/姫路西教会より

(6)書簡(市川彰師発、戦況御届)のコピーの收受(14・5・7)

／磐田教会長市川安道氏より

(7)江木家資料三〇点の借用(14・5・13/金光町史編纂事務局より

(8)「霊地」の形成過程に関する聴取調査(14・5・23)出張者四名  
資料一〇点の收受/金光町 藤井美佐子氏より

(9)各地方参拝者の献備包み紙の紙片三五四点の收受(14・5・

25/古川武雄氏より

(10)江木家資料三〇点の借用(14・5・30/金光町史編纂事務局より

(11)「金光大神言行録(和泉本)」成立過程の聴取調査(14・6・3/三矢田守秋氏より(於本所

(12)教団史に関する資料の收受(14・6・6/黄金教会長杉本津子氏より

(13)元甲浦教会資料の收受(14・6・18/図書館を通じて宇野西教会より

(14)教団史に関する資料一点の收受(14・6・27/佐藤毅正氏を通じて所沢教会長嶋田正教氏より

(15)高橋正雄師関係資料(メモ)の收受(14・6・27/高橋行地郎氏より

(16)吉備乃家調査(14・7・26)出張者四名 資料一五点の收受/金光町

(17)信心生活に関する聴取調査(14・9・5)出張者九名/岡山市、

## 笠岡市

- (18) 本部教庁所蔵(祭場東二階予備室保管分) 資料の整理収集  
(14・9・25) 出張者六名/本部祭場
- (19) 香川県連合会関係資料四点の借用(14・11・6)/玉藻教会長  
森定光治氏より
- (20) 写真資料二点の收受(14・11・20)/鈴木道子氏を通じて駒ヶ  
林教会長河手二三子氏より
- (21) 福永光司氏を囲む集会講演記録(「道教と日本の宗教思想」  
とくに『金神』の宗教哲学を中心にして)の電子データの  
收受(14・11・21)/鹿ヶ谷教会長松村真治氏より
- (22) 「覚書」「覚帳」関係の現地調査(14・11・22) 出張者七名/  
笠岡市、鴨方町
- (23) 金光大明神の書付のコピー一点の收受(15・1・18)/典儀室  
より
- (24) 松浦久信に関する資料(神名書付、松浦家系図等)の提供  
(15・1・28)/足守教会長杉本哲朗氏より

## 二、資料管理・運用

## (1) 資料の登録

布教史資料細分化目録(三二六二点)、教団史資料追加分(四  
四五点)、新収図書(三三七点)、教団書庫目録・紀要(七四  
点、同・学会誌(九四点)をコンピュータへ登録した。

## (2) 資料の複写

- (1) 教団史資料(追加分) 五〇二八七枚 一五〇点
- (2) 江木家資料 一二八〇八枚 三〇点
- (3) 八図書 一二六八枚 四点
- (4) 布教史資料 四七九枚 九点
- (5) 信心生活記録資料 九九枚 二点
- (6) 金光大神関係資料 一八枚 三点
- (3) 資料の整理
- (1) 江木家資料  
○二六六点の紙折り、照合、製本作業を行った。
- (2) 教団史資料  
○追加分  
・祭場保管資料二九冊三七一点の目録を作成した。  
・祭場保管資料複写終了分の紙折り、照合、原本修復作業  
を行った。  
・城南教会資料三四点、本部教庁所蔵祭場保管資料三三点、  
黄金教会資料三八点の紙折り、照合、製本作業を行った。
- (3) 布教史資料  
○資料五点を整理し、目録を作成した。
- (4) 既存資料一一八点について、細分化目録を作成した。
- (5) 金光大神関係資料  
○資料五点を整理し、目録を作成した。

(ホ)教義資料

○資料七点を整理し、目録を作成した。

(4)図書整理・保管

新収図書三三七点の受入、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、平成一四年のものについて廃棄処分した。

三、資料編纂

(1)明治期を対象とし、資料年表の編纂を進めた。

(2)『木綿崎通信』『金光教徒』の記事・人名索引の作成を開始し、二一八一点のデータ入力を行った。

教 学 研 究 会

第四一回教学研究会(14・7・4～5)

一、日程

第一日

(1)講演

聖典解釈と現代

— 教学の意義、役割をめぐって — (別掲)

前真宗大谷派教学研究会

西田 真因

(2)課題発表・全体討議

本教史における「教学」の位相と特質

(1)報告

大林 浩治

(ロ)コメント

山崎 達彦  
福嶋 信吉

(ハ)全体討議

第二日

研究発表・討議

〈A会場〉

①本教信仰における金光大神の死の意味

高橋 昌之

②貨幣経済進展下における金光大神の信心

児山 陽子

③金光教の救済論理の考察のための問い

川名 里奈

— 学説史における課題を踏まえて —

荒垣 寧範

④人間が望む神

松田 清志

⑤「あいよかけよ」についての考察

小坂 真弓

⑥「生神金光大神」考

沢田 重信

⑦信心にあくびがつくということ

竹部 弘

⑧「覚帳」に見られる「神という経験」

— 神性への問いと、神への問い —

⑨宗教的自由と「土地所有の問題」

— 近代国家の終焉と宗教の再発見の課題から —

## 〈B会場〉

荒木美智雄

①「二課題」設定に見る教務・教政の「現代」

宮本 和寿

②信仰実践にとつての書付や札の意義について

鈴木 一彦

③明治末期における教師の葛藤

秦 修一

④教祖百二十年を迎え奉るにあたりて

水野 照雄

⑤金光大神の信仰世界における「身体」

加藤 実

⑥『金光教教典』刊行一八年目のいま

横山勇喜雄

⑦占見村の「御年真算用帳」について

金光 和道

⑧戦後復興期における布教の課題

引揚げ教師の存在とその発言に注目して——児山 真生

⑨戦時下の生活諸相と信仰

大林 浩治

二、出席者

天野康治（加茂川）、石河道明（新在家）、岡本寿美（水戸）、川名里奈（成城大学大学院）、橋高真宏（浜田）、斎藤創（天洲）、沢田重信（六甲）、高橋行地郎（栗林、金光図書館）、福嶋義次（佐野）、森定光治（玉藻）、山根正威（呼子）、熊

田信道、横山勇喜雄、廉岡儀郎（以上、学院）、池田直樹、四

斗晴彦（以上、布教部）、近藤金雄（総務部）

坂本忠次、荒木美智雄、姫野教善、山崎達彦、藤尾節昭、前田

祝一、早川公明、福嶋信吉、渡辺順一（以上、嘱託）

岡成敏正、野中修、古瀬真一、松井太基郎、水野照雄（以上、

研究员）

本所職員、研究生

## 教学に関する懇談会

第二四回教学に関する懇談会（14・11・6）

本所では、機関としての基本性格の確認をはじめとして、今日の教団状況との関わりで、教学研究が問うべき課題を検討すべく、教学に関する懇談会を随時開催してきている。第二四回会合は、左記のテーマに基づき、発題、討議を行った。

一、テーマ「教団史研究の課題と展望について——『教団史基本

資料集成』を題材に——

二、会場 本所会議室

三、日程 発表1「教団の諸問題と教務教政の課題について」

橋本美智雄

発表2「今後の信心生活実践を展望して」

大林 誠

## 発表3 「教団史研究の課題について」

児山 真生

## 討議

四、出席者 大林誠（出石）、橋本美智雄（伏見）、森定光治

（玉藻）、古瀬真一（阪急塚口）、滝口祥雄（学院）

本所職員七名

## 日韓宗教研究FORUM

日韓宗教研究FORUM合同運営委員会

於…大谷大学湖西キャンパスセミナーハウス（14・8・20～22

本所では、日本と韓国における諸学問（宗教学・歴史学等）の研究者、及び各宗教の教学・宗学の研究者との交流・相互理解を通じて、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、教学研究上の研究視点の深化と拡大に培うべくFORUMへの参加、並びに運営委員会に参画してきた。

今回は、同FORUMが国際学術大会として再発足（二〇〇一年）して、二回目の本大会の開催へ向けて、テーマ・企画、今後の展望を協議することを目的として、日韓両国の運営委員合同による委員会が開催された。

会議では、まず「東アジア宗教のネットワーク」のテーマで、

日韓両国から二名ずつ、計四名による研究発表がなされた後、全体討議を行った。そして、今後の計画について協議した。そこでは、二〇〇三年夏に京都の大谷大学で大会を開催することが確認され、実施に向けた計画が検討された。

## 一、研究発表

① 梁銀容（円光大学校教授）

「日帝期における韓国仏教の改革思潮」

② 木場明志（大谷大学教授）

「日本仏教の満州布教について」

③ 申光澈

「植民地知識人のキリスト教認識——李光洙のキリスト教認識を中心に——」

④ 川瀬貴也（京都府立大学講師）

「植民地期朝鮮における朝鮮宗教観——高橋亨を中心に——」

## 二、調査見学（14・8・22）

以下の施設を訪問した。

豊国神社、東本願寺

## 三、参加者

(1) 日本側参加者

飯田剛史（富山大学教授）、梅澤ふみ子（恵泉女子学園大学教授）、岡田正彦（天理大学助教授）、榎尾直樹（慶應義塾大学助教授）、

川瀬貴也（京都府立大学講師）、桂島宣弘（立命館大学教授）、  
 神田秀雄（天理大学教授）、澤田晃成（中央学術研究所研究室  
 長）、島園進（東京大学教授）、幡鎌一弘（天理大学おやさと  
 研究所研究員）、福島栄寿（真宗大谷派教学研究員）、  
 大桑斉（大谷大学教授）、木越康（同大学助教）、木場明志  
 （同大学教授）、許南麟（ブリティッシュコロンビア大学教授）、  
 中昌浩（国際日本文化研究センター講師）、李濤潤（立命館大  
 学大学院生）、古田富建（東京大学大学院生）、佐藤光俊（本  
 所所長）、小坂真弓（本所所員）、宮本和寿（本所所員）

(2) 韓国側参加者

鄭鎮弘（ソウル大学校教授）、金洪喆（円光保健大学校教授）、  
 盧吉明（高麗大学校教授）、梁銀容（円光大学校教授）、趙誠  
 倫（済州大学校教授）、柳聖旻（韓神大学校教授）、李元範（東  
 西大学校教授）、金在榮（江南大学校教授）、朴奎泰（漢陽大  
 学校助教授）、申光澈（韓神大学校教授）、金明子（安東大学  
 校教授）

### 教団付置研究所懇話会

教団付置研究所懇話会発足式

於…天台宗総合研究センター（14・10・10）

本所は、他教団研究機関及び研究者との交流、意見交換を通じ

て、各教団における「教学」の現状を確認し、現代における課題  
 意識、方法論の相互研鑽に努めることを目的とする同懇話会の発  
 足、企画、運営に参画してきた。

今回、二回の準備会を経て同懇話会発足式が開催され、一五研  
 究機関・団体から五二名が参加した。同懇話会発足式では、雲井  
 昭善氏（天台宗総合研究センター長）により基調講演が行われ、  
 その後、四名による研究発表、意見交換がなされた。

一、日程

(1) 基調講演

雲井昭善（天台宗総合研究センター長）

「懇話会の設立にあたり、どのような意味があるのか」

(2) 研究発表

① 齊藤泰（大本教学研究所主事）

「生命科学と宗教」

② 竹部弘（金光教学研究研究所所員）

「神への問いと現代」

③ 高田信良（浄土真宗教学研究教授）

「宗教間対話、教派間対話、宗教生活交流」

④ 竹内弘道（曹洞宗総合研究センター専任研究員）

「生命倫理をめぐる諸問題」

二、参加団体

大本教学研究所、孝道教団国際仏教交流センター、金光教教学研究所、浄土宗総合研究所、浄土真宗教学研究所、神社本庁教学研究所、真宗大谷派教学研究所、新日本宗教団体連合会、曹洞宗総合研究センター、天台宗総合研究センター、天理大学おやさと研究所、辯天宗教理研究室、NCC宗教研究所、中央学術研究所、日蓮宗現代宗教研究所

なお、本所参加者は、佐藤光俊（所長）、竹部弘、小坂真弓（以上、所員）であった。

### 各種会合への出席

#### 一、学会

岡山民俗学会（14・4・21）二名

歴史学研究会大会（14・6・1～2）二名

「宗教と社会」学会（14・6・29～30）二名

日本宗教学会（14・9・13～15）三名

日本民俗学会（14・10・5～6）一名

日本社会学会（14・11・16～17）二名

日本史研究会（14・11・23～24）二名

#### 二、教内会合

布教史研究連絡協議会準備会（14・6・8）一名

金光教広島平和集会（14・7・28）一名

#### 三、その他

NCC宗教研究所セミナー（14・10・29～31）三名

史学会シンポジウム（14・11・9～10）二名

日本学術会議哲学系公開シンポジウム（14・12・10）二名

歴史学研究会シンポジウム（14・12・14）二名

#### 嘱託・研究員

嘱託・研究員は、本所設立五〇周年記念誌企画・検討会、第四回教学研究研究会、第二四回教学に関する懇談会、第三四回紀要掲載論文検討会への出席・参加、及び教学論各論への出講を通じて、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、第七四回（14・9・11～12）

議題（1）平成一五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、第七五回（15・3・13）

議題 (1)平成一四年度研究報告について

(2)その他

第七四回の審議の主な点は、①本所設立五〇周年記念誌の内容について②教団付置研究所懇話会準備会の内容について③研究者の人材確保・育成の方途について④客殿の雨漏りの現状について⑤資料庫の資料の現状について、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、平成一五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、出席者は熊田信道、松村真治、沢田重信、早川公明、安武道義の各評議員と所長以下五名の職員であった。

第七五回では、平成一四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教団付置研究所懇話会での発表と成果、及び今後の展望について②近年の研究動向について③資料と研究の関係について④研究者の人材確保について⑤晩年の教祖の信心について、等であった。

なお、出席者は沢田重信、早川公明、安武道義、岡勝繁、松村真治、森田光照の各評議員と所長以下五名の職員であった。

## 研 究 生

本年度は、左の三名に、五月一日から五か月間研究生を委嘱し、実習を行った。

松田清志（南八幡教会）、荒垣寧範（香任教会）、秦修一（日吉教会）

実習内容は以下の通りである。

一、レポート

(1)実習にあたって

本教と自己の関係、及び関心事を自覚的に確認するべく、自らの経験を振り返るレポートを五月に提出した。

(2)文献解題

現代の人間が抱えている問題に触れ、問題を捉える視野を広げるべく、文献を選択し、解題レポートを六月に提出した。

(3)文献資料解題

研究関心を鍛え、その課題化に努めるべく、文献または資料を選択し、解題レポートを七月に提出した。

(4)実習報告

研究期間を総括して、以下の内容の実習報告を九月に提出した。

○松田清志

金光大神が作成した祈念詞（大喜田喜三郎の伝え）の分析を通じて、信仰における主体の問題について考察した。

○荒垣寧範

安政五年の精霊回向の事蹟などを手掛かりに、川手家の養子となった文治が、養家の先祖の歴史や「家」を継ぐことの意味とその問題について考察した。

○秦修一

九州の炭坑町における教会の設立過程に注目し、布教や信仰の意味について再考を試みた。

二、研究発表

教学研究会において、各自の問題関心から研究発表を行った。

三、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」「演習」の各講座を受講した。

(1) 教学論総論―担当者、所長

教学研究の意義・分野・課題等、総括的理解を深めるための講義を実施した。

(2) 教学論各論一―四―担当者、部長・幹事・囑託・センター所長

教学の基礎理念・歴史、金光大神研究・教義研究・教団史研究の各方法論、及び本所の活動内容についての講義を実施した。

また、東京センター所長浅野善雄により、今日における信心や教団の意義とこれからの課題についての講義(14・7・12)を、囑託福嶋信吉により、宗教研の現代的意義、課題及び方法論についての講義(14・8・26)を、それぞれ実施した。

(3) 演習

(イ) 演習一―担当、一・二部

「金光大神御覚書」「お知らせ事覚帳」の印影本、及びその他の研究資料をテキストとして、通読、討議を三回実施した。

(ロ) 演習二―担当、三部

「教団史基本資料集成」をテキストとして、通読、討議を三回実施した。

四、資料実習―担当、資料室

資料の意味を把握し、本所における資料の収集整理・保管の技術及び取り扱い方法について理解を深めるべく、資料室ガイドンスを一回、資料解読を一回、資料整理を一回、調査実習を一回行った。また、図書整理、資料庫保管資料の所在確認をそれぞれ一回ずつ行った。

五、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」第三二号を以下の通り発行した。

一、期日 平成一四年六月九日

二、内容 巻頭言、所内の動き、投稿、研究報告検討会座談会他

三、部数 三二〇部 (A 4判、一〇頁)

## 人事関係

一、異動

### (1)職員(教団職員)

○教徒上野信一、四月二二日付で教団職員に任命され、書記に就任。○助手佐田智治、五月二二日付で辞任。○助手鈴木一彦、九月三〇日付で辞任。○教師荒垣寧範、同秦修一、一〇月一日付で教団職員に任命され、助手に就任。○助手児山陽子、同宮本和寿、十一月一日付で所員に任命。○所員児山陽子、一二月二〇日付で辞任。○部長大林浩治、三月一八日付で任期滿了、翌日付で再任。

### (2)研究生

○教徒松田清志、同荒垣寧範、同秦修一、五月一日付で研究生を委嘱、九月三〇日付で委嘱期間滿了。

### (3)嘱託

○嘱託高橋一邦、同坂本忠次、同荒木美智雄、同姫野教善、同山崎達彦、同藤尾節昭、同前田祝一、同早川公明、同福嶋信吉、同宮本要太郎、七月二二日付で委嘱期間滿了、翌日付で全員再度委嘱。

### (4)評議員

○評議員早川公明、六月一九日付で任期滿了、翌日付で再任。○評議員中川八良、八月二二日付で任期滿了により辞任。○教師安武道義、九月一日付で就任。○評議員熊田信道、一〇月二九日付で辞任。○教師岡勝繁、一〇月三〇日付で就任。○評議員松村真治、一二月二〇日付で任期滿了、翌日付で再任。○評議員道願正道、二月九日付で任期滿了により辞任。○教師森田光照、二月一〇日付で就任。

二、本所職員並びに関係者数(15・3・31現在)

職員一七名(所長1部長2幹事1所員5助手3事務長1主事3書記1)

嘱託一一名、研究生五名、評議員六名

## 学院との関係・その他

一、学院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(所員小坂真弓) (14・10・30)

(2)教義特別講義(所員竹部弘、助手児山陽子) (14・10・17)

／10・30／11・2

(3)教団史特別講義(所員大林浩治) (14・10・28)

二、学院後期研修・実習課程の講義に、以下の職員が出講した。

「教学について」(所長佐藤光俊) (15・1・21)

三、学院と研究所との懇談を実施した。(15・3・22)

金光図書館と教学研究所との懇談を実施した。(15・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。

(敬称略)

○荒俣宏(作家)、木川真希子(集英社新書編集部副編集長)

(14・4・17)

○兵頭晶子(大阪大学大学院博士前期課程)

(14・5・16/8・28/30)

○川名里奈(成城大学大学院修士課程)

(14・5・30/8・27/29/11・14/16)

○平田知也(山陽新聞笠岡支社記者)

(14・11・8)

○木下浩、貝原靖浩、横山定(岡山県立博物館学芸員)

(14・12・3/15・2・25/15・3・11)

## 紀要『金光教学』四十二号正誤表

頁	行	誤	正
9	△5	寅の男	寅の年男
56	11	金光大神にとつて	削除
39	△2	からの引は、	からの引用は、
72	△5	現状の問題を	現状の問題について
75	4、5	言にあるように、	削除
77	2	昭和四〇年の安保闘争	昭和三五、四五年の安保闘争
86	△8	偏在	遍在
97	4	再編を、今後の施策の基調になることを受け止め	再編が、今後の施策の基調になることを受け止め
160	下段△7	『Shine From With In』	『SHINE FROM WITHIN』



---

金光教学第43号

平成15年9月20日印刷  
平成15年9月25日発行

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、当所年間のごぎきを整理して、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、撰取して、当研究所が新設せられた。紀要刊行のことは、当時すでに考慮されていたのであるが、開設早々のこととて、いま少しく陣容もとのい、内容も充実するをまって実施するを可として、こんにちに至った。現在においても、当所の仕事は、研究の基礎確立、資料の収集、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、いまだ本格的な研究の段階に達しているとはいいい難いが、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、絶えず当所のごぎ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、教学研究と信仰的实践とが、とかく対立の立場において思議せられ、相反目して互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、信仰的实践が、現代の切実困難な問題に取組む勇気を失って、単なる気分的神秘の世界に逃避せんとする傾向にあるがためであろうか、或はまた、ただ一般に諸宗教の教学的研究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ぬところである。

教学は、本来信心の自己吟味であり、信仰生活の拡充展開を本務とする。この故に、その基盤は、あくまで本教の信心に置かれねばならない。もし、教学研究が現実の信仰体験から遊離し、教祖のそれを逸脱するならば、たとえ如何に精緻な教学体系を樹立し得たとしても、それはもはや本教教学たるの意義を失えるものである。他面また、なんらの教学的反省、整理をともしない信仰は、如何ほど熱烈であろうとも単に偏狭な独善的信念であるにとどまり、その信心生活の進展は望み得べくもない。教祖の信心は、決してさようなものではなかった。御伝記「金光大神」を味読するとき、われわれはそこに、烈烈たる信仰の力を感銘せしめられるとともにつねにそれが反省吟味せられつつ、不断に展開しているすがたを見出すのである。われわれは、かかる教学を追求し、もって道理に合うた信心の展開に資するところあらんことを願いとする。この紀要が、今後号を重ねて、必ずやこの念願実現の上に役立つであろうことを、期待するものである。

幸いに、広く全教の支持、協力を賜らんことを切望してやまない。

なお、この紀要に“金光教学”の名を冠するゆえんは、かつて、金光教学院研究部の編集にかかる教学雑誌「金光教学」が、年二回宛発行せられて十五集に及び、本教教学の振興に貢献するところ、多大であったことを思うてのことでもあることを、付記しておく。(昭和33年3月1日・金光教教学研究部長 大淵千仞)

# JOURNAL OF THE KONKOKYO RESEARCH INSTITUTE

Edited and published by  
Konkokyo Research Institute  
Konko, Okayama, Japan  
2 0 0 3  
No.43

---

## CONTENTS

OBAYASHI, KOJI

An Analysis on the Influence of the Believers' Faith in the Home Front  
and the "War" : Focusing on their Stories of Experience from 1937 to  
1945 ..... 1

KOYAMA, MASAKI

Retrospecting and Reconsidering the Meaning of "Missionary Works" :  
From Repatriated Ministers' Point of View ..... 66

---

NISHIDA, SHININ

On the Significance of Interpreting Scripture in the Modern World :  
A New Meaning and Role of "Kyogaku"—Thought ..... 103

---

A Brief Outline of Research Papers Submitted by the Staff  
of Konkokyo Research Institute for the Year 2002 ..... 154

The Summary of the Records for the Meeting about the Critique  
of Papers Contributed to the Previous Edition ..... 161

A List of Activities of Konkokyo Research Institute in the  
Year 2002 ..... 164