

金 光 教 學

金光教教學研究所紀要

55

2015

金 光 教 教 學 研 究 所

金光教学 —金光教教学研究紀要—

2015

NO.55

「神の頼みはじめ」における貨幣 — 貨幣経済へ向けた神と人との関わり—	……大林 浩治……	1
昭和四〇年代における「布教」の課題 — 「教会の自立性」と「教団布教」をめぐる力学 —	……兎山 真生……	51
<hr/>		
第 53 回教学研究会記録		
基調講演		
教学研究の由来と行方 — 情感と論理の座標 —	……竹部 弘……	96
記念講演		
弔いにおける死者と生者 — 死者への想像力をめぐって —	……川村 邦光……	129
全体会 (コメント・質疑応答)	158
<hr/>		
平成 26 年度研究論文概要	176
紀要掲載論文検討会記録要旨	182
彙報—平成 26.4.1～平成 27.3.31—	184
(第 54 号正誤表 P195)		

「神の頼みはじめ」における貨幣

—貨幣経済へ向けた神と人との関わり—

大 林 浩 治

はじめに

町並や雪とかすにも銭がいる (小林一茶「七番日記」)

小林一茶には金銭を詠んだ句が多い^①。これは一茶が文化十四年(一八一七)に詠んだ句である。赤沢文治(金光大神)が生まれたのは文化十一年だから、この句はその三年後ということになる。一茶は、この句で社会が変化するさまを詠んでいる。それ以前にはなかったことがこのような場面にも出てきたというように。その変化をまざまざと突きつけてきたのが金銭である。もちろんそれまでも金銭は、生活場面でありふれたものとして見られていただろう。しかし、ここにあるのは、一茶が生きた時代になって見ることとなった金銭である。「銭がいる」と詠んだ一茶の前では、人間の社会関係の全面を金銭関係が覆い尽くそうとしていたのである。

1 一茶は、宝暦から文政にかけての江戸期を代表する俳諧師である。宝暦から文政と云えば、大谷村では他村の高

利貸資本が入り込み、文治が養子入りすることになる川手家では没落の危機を迎えていた時期である。川手家に限らず、村内の多くの家が土地を売買している。それは経済史的に言えば、農民が土地と生産手段から引きはがされる資本制の起源をなす光景である。一茶が見たのもそれにつながっている。農地からはじき出された農民は、自分の労働力を売って賃金を得る。一茶の目の前にあったのは、「雪とかす」労働力が金銭で売買される光景であり、貨幣経済の浸透が見せる変質した社会（「町並」）だった。

金銭は、一茶に慨嘆を抱かせ句へ浮かび出ていった。では、その金銭は、文治のところではどうだったろうか。かつて金光和道は、「お知らせ事覚帳」（以下「覚帳」と略す）を取り上げ、金銭に関する記述が種々あると指摘していた。^③金光の指摘を受けて「覚帳」を見ると、改めて金銭が冒頭から登場していたことに気づかされる。それは「神の頼みはじめ」とされる安政四年の出来事である。いったい金銭はそこでどういう意味をもっていたのか。本稿は、この安政四年の出来事に注目し、そこでの金銭（貨幣）の意味とは何かを求めていく。^④

周知の通り、この出来事は「神の頼みはじめ」とされる。神はそこで、弟、繁右衛門の「屋敷宅がえ」のための金銭を文治に依頼するのだが、それを「神の頼みはじめ」とするのは、後の慶応三年のお知らせでそう呼ばれたことによる。だから事実としては、神が「屋敷宅がえ」費用を頼み、文治が承諾した出来事と考えてよい。しかし後のお知らせでそう告げられたためか、そのまま「神の頼みはじめ」の意味から出来事を見ることになったと言える。^⑤それに対して本稿では、出来事そのものと後に「神の頼みはじめ」と知らされることとの違いに注目し、以下の構成で論じていく。

まず一章では、神登場の意味を金銭を依頼する場面から窺う。従来の解釈を振り返るとともに、神に憑依された

繁右衛門にとって、そこでの神の登場が無意識の出来事だったことに注目する。無意識の中での登場のしかたは、文治が金銭の依頼を超人間的な出来事として受けとめたことに関わっている。そのことが、人間の意識を超えて進む経済社会の歴史的変動といかなる関連を有しているかを検討する。

二章では、依頼に応じる文治のところでの金銭をはじめとした援助に注目する。具体的には、金銭を介した人間の経済行為をマルクスの貨幣論を参照に貨幣交換の問題として押さえる。それとともに、その問題が文治の援助においてもつ意味を明らかにしていく。

三章では、慶応三年の文治の経済的背景を重ねつつ、金銭依頼の出来事が「神の頼みはじめ」と告げられることを取り上げる。文治が安政四年の出来事を神との関わりの「はじめり」として認めるのは、慶応三年というその時を生きる人間状況を介してであったことを意味する。それをつまびらかにすることで、貨幣経済が進む歴史における神との関わりの「はじめり」の意味を、文治という一人の人間を通じて提示することをめざす。

なお本稿では、金銭をより広い経済事象で論じる際には「貨幣」という言葉を用いる。また、具体的な生活上の出来事で論じる上で、金光大神ではなく「文治」とした。「覚帳」の引用に『金光教教典』（以下『教典』と略記）中の章、節、項の番号を付している。

第一章 屋敷建築費の依頼と「神の頼みはじめ」の関係

まずは安政四年の金銭依頼の出来事を簡単に確認しておこう。

安政四年（一八五七）十月十三日のこと、龜山村に住んでいた繁右衛門に金神が乗り移った。乱心ぶりは手に負えない。兄が来れば治まってやると言うので、困った親類は使いの者を文治のもとへ寄こしてきた。話を聞いた文治は、すぐさま皆が集まり心配しているところへかけつける。そこで繁右衛門に挨拶すると、乗り移った金神は、建築費用を依頼してきた。文治は承諾する。すると神はしずまり、繁右衛門はそのまま寝入ってしまった。夜明けに目を覚ました繁右衛門に、文治は昨日言ったことを覚えておるか尋ねた。しかし繁右衛門は覚えていないと答える。繁右衛門が本心にもどったので、文治は十四日にひきあげた。

「覚帳」では、次のように記されている。^⑥

安政四丁の巳十月十三日、龜山村弟繁右衛門、金神様お乗り移りと申して、気がちがいたごとくと申して、人がまゐり、早うに来てくだされ。

私早々まゐり。類中（親類）の者、私まゐるを待ち受け。大谷、兄戌年文治が来れば治まってやる。だれがなに言うても聞かんと申して、どうならん。よう来てくださった。なんと申しても、どうぞ治まるように願いますと申し、案内。

親類、隣家まで寄りて心配仕り候ところ、私同人にあいさついたし。戌年、よう来た。金神が頼む。此方未年、難儀につき、屋敷宅がえいたすに銭なし。たった十匁も借る先もなし。其方、普請成就いたすように頼む。聞いてくれるか、と言われ。

委細承知仕り、私根にかなうだけのこといたしましたしようと申し。それ聞いて此方もくつろいだ。これでしずま

りてやると言われ、そのまま同人寝入り。

夜明けに目を覚まし。昨日のこと、なにか言うたこと覚えておるかたはずね。なんにも知らんと申し。本心に相成り候。私も十四日ひきとり。(「覚帳」1—1—1—10)

この出来事について、平成十五年(二〇〇三)の教祖伝『金光大神』では、文治の信心姿勢(神の頼みに従う謙虚さ、実意なありよう)を重視しながら、新しい神との出会いだとし、「この時の建築費用に関する頼みが、慶応三年(一八六七)十一月二十四日、「神の頼みはじめ」として、知らされることになる」^⑦としている。教祖伝では、文治の信心展開を追いながら、神との関わりを深める契機の一つとしてこの出来事を見ていることがわかるだろう。そこに、信心の営みを人生の歩みの上で価値づけ^⑧、信心を伝えることを願うという、教祖伝の刊行意図が関わっていると見える。だが、ここで注目したいのは、後から「神の頼みはじめ」として、知らされることになる」とあるように、出来事とそれに対して意味が与えられることとの違いが意識されているという点である。

このことは、昭和二十八年(一九五三)刊行の教祖伝『金光大神』と比べると明確になる。そこでは、「安政四年十月十三日の「建築入用を金神がたのみ」とあったのが、すなわち、「神のたのみはじめ」であって、後の慶応三年(一八六七)十一月二十四日の、「いよいよ当年までで、神のたのみはじめから、十一箇年に相成候」との神のさとしは、このときの事実を指摘したものとおもわれる」^⑨とある。つまり、かつての教祖伝は、安政四年の出来事、そのまま「神の頼みはじめ」と見ており、慶応三年のお知らせは「このときの事実を指摘したもの」としているのである。

現在手にしている教祖伝のように、後に知らされたことを意識する傾向は、「覚帳」が世に知られ、その冒頭にこの出来事が記されているのが明らかになったこと、そして「覚帳」の資料考証やテキスト解釈が進んだことが影響している。たとえば「覚帳」の執筆開始時点が慶応三年から明治初年の間^⑩と推定できたのも、この出来事と「神の頼みはじめから十一か年に相成り候」とある記述との違いを時間差として意識したからだろう。このような違いを踏まえての解釈が、現在手にしている教祖伝に影響を与えたと言えるのである。

近年、この出来事を扱い、後の意味づけとの違いを積極的に取り上げた研究が発表された。それが藤本拓也の「お知らせ体験の深まりに見る宮建築の移ろい——「神の頼みはじめ」とその無起源性をめぐって——」^⑪である。藤本はそこで、何ゆえにこの出来事が「神の頼みはじめ」であるかを検討している。

藤本のポイントを押さえておこう。藤本が注目したのは、「屋敷宅がえ」の金銭依頼の背景であり、誰にも助けを求められない繁石衛門が置かれた疎外状況であった。その意味で、自己確証や人間的喜びを得られない個的人間の心意に関わって疎外とし、その問題状況を論じることとなっている。また、使いが呼びに来た時点で、内容を聞く以前に文治（論文では「金光大神」）が呼びかけに応えている姿勢にも注目する。繁石衛門の疎外の痛み、そのことにすでにわけもなく反応している文治。藤本は、ここに実意丁寧といった一人の人間の人格的内容にとどまらない、人間の体験の質を介した「受任の無根拠性」を探り当てる。「受任の無根拠性」とは、文治の姿勢から浮かぶ、いわば理屈抜きで底なしの応じ方から探られたものであるが、藤本はそれこそ「頼みのはじまり」にふさわしい、神が関わりを深め、信心が展開するにたる原拠だとした。「受任の無根拠性」を見せる文治の援助が神の作動の原拠に密着したものだとする藤本の検討は、教祖伝には明記されていない問題、つまり、何ゆえにそれが「頼みのはじまり」

に値するもののかに答えるものとなっており、「神との関わり合いの深化」過程の端緒の座を占める理由を明らかにするものと言える。^⑬

本稿は、こうした藤本の視点に示唆を得つつ、なおも出来事とそれを「神の頼みはじめ」として知らされることの違いに着目する。その際、文治の信心展開へ内向するのではなく、出来事レベルで取り上げ、経済社会の方へ転回させながら検討を加えてみたい。

出来事レベルで見える理由には、この出来事が決して「神の頼みはじめ」とされる意味のために起きたのではなく、ましてその意味を証すべく起きた出来事ではないという、出来事それ自体の性格が大きく関わっている。また出来事の意味を後で神が知らせるとしても、神の登場場面では、神すらも不可測の事態に面していることも見逃せない。それゆえ出来事それ自体は、そもそもこのところで、「頼みはじめ」で見られる意味とはまた別の位相にあることが理解されよう。

藤本は「神の頼みはじめ」であることの起源に「受任の無根拠性」を見定め、それを「頼みはじめ」の意味の本源性として遡及した。いわば「関わり合い」という意味レベルでの論展開である。が一方で、そもそもこの出来事は、どさくさ騒ぎの中で生じており、その性格を加味すると「頼みはじめ」といった意味から遡及して考えることをためらわせるものとなっている。神もそこでは文治が頼みを受けてくれるかどうかを知り得てはいない。それほどにこの出来事には、神との関わりが容易につかないほどの非情な現実が関わっており、その現実には神にとっても切実な問題になっていたことが指摘できる。そして、そのような出来事に対して「頼みはじめ」という意味が与えられたのであった。こうした点を考えるならば、出来事はいったん「頼みはじめ」に収めるようにして見ていくことと

は切り離す要があり、しかしその上で「頼みはじめ」と意味づけられたという、この問題が考えられなければならない。整理すれば次のようになる。

まず出来事は、最初から神との関わりとされるべく生じたのではない。それゆえ、出来事が神との関わりで意味づけられる問題は改めて取り上げられなければならない。重要なのは、神との関わりが容易につかないほどの非情な生活現実がそこに介在しているということであり、そして、それほどの現実に神との関わりが改めて見出されたということである。そうとすれば、神との関わりは、決して個人的な人間の心意という内的な領域ではなく、その人間の内的な領域をとりまく生活現実が問題となつて、そこに向けて見出されたものだと理解されよう。さらに重要な点を指摘しておかねばならない。見出されたということは、翻つて、生活現実に向けて神との関わりが求められる、それを見出すための道筋がかたちづくられたことを意味する。であれば、この道筋のかたちづくられ方が考えられねばならない。後の「頼みはじめ」は、その道筋を通して与えられ、そこではじめて文治の内面に響いた意味だと言えるからである。

さて、このように出来事と意味づけの関連性を押さえた上で、生活現実の問題とそこに求められた神との関わりの意味を明らかにしたい。まず考えてみたいのは、頼まれたのは何だったのだろうか、という問題である。何が頼まれたかは、建築費用であり、金銭である。それ自体わかりきったこととされよう。しかしそれが問題となる。金銭によってその頼みはどういう事案となつているのかという、この問題である。藤本は、その頼みに繁右衛門の疎外を読み取つたのだが、同じように、頼みにおける金銭がいったい何を意味するかが問題となる。

確かに個人的な心意における疎外の問題として考えることができるだろう。「屋敷宅がえ」が困難になるところ

には、その原因となる疎外（それまで繁右衛門が抱いていた疎外感情）があると言えるからである。しかし、出来事そのものがどさくさ騒ぎとして生じていることに注目しなければならぬ。^⑭それこそ、出来事が人間的な理由を飛び越えた何かの現出であったという重要なポイントとなる。当事者にも何が何だかよくわかっていない。それゆえ繁右衛門の無意識に金神が取り憑いた事実には、疎外とも言えないような現前感覚の突出が、この出来事の場面全体を覆っていたと指摘できるだろう。金神にとっては、生体である人間はすでに乗り移る容器であった。つまり繁右衛門はモノ化しているのである。モノ化自体、言葉そのものとして「疎外」を意味するが、それを疎外と呼ぶにしても、繁右衛門の人間的ストーリーで探るべき疎外（乗り移られる理由。繁右衛門の事情へ重なる原因）とは別な問題である。^⑮よって疎外と見るにしても、金神が乗り移った事態（実体性を欠いた人間に金神が具現化した意味）に即して見るべき問題なのである。

金神は繁右衛門の意識全面を占拠して乗り移っている。金神の出方がそのように人間のコントロールを超えた直接性をもっているということは、繁右衛門の事情に即して考えるのとは異なったレベルに問題の核心があることを示す。繁右衛門の乱心は、そうした態での、問題となる世界そのものの現出を意味しよう。それによって文治やその周囲にとっては、繁右衛門の事情は超人間的領域を介して眺められるものとなっていたのであり、一方、金神にとっては自らが現れることとなる一つの契機となったのである。

それこそは、金銭の頼みがそうした態で現れた事実として考えるべき理由となる。そしてそこに、ことがら以上に、そうしてかたちづくられた問題のかたち、が浮かび上がる。実際、金神にとって問題は、「宅がえ」を認める、認めないではなく、「宅がえ」がなぜこういふこととして問題になるのかというレベルで表出されている。問題のとりなし

では済まないところに、金神が顔を出す、いや口を出す理由があった。

金神は、実存の器である人体性を切り離したところで、繁右衛門の実存へ向かうべく訴えている。こちらは「難儀」で「屋敷宅がえいたすに銭なし。たった十匁も借る先もなし」と。金銭を借りることさえできぬと語られる繁右衛門の問題それ自体は、あくまで個的であり、個人の意思や欲望に帰属している。しかしそれを語る金神の口ぶりはそれを超えている。その超え出たところから見るとどうだろうか。個人的実存を介した事情で見る以上に、その申し出は、個人の意思のあざかりしらぬ問題によってかたちづくられ、その結果、現れ出たことがわかるだろう。繁右衛門の無意識に金神が乗り移つての申し出は、そういう問題のかたちに規定されている。ゆえに、そこでの金神の訴えは、生身の繁右衛門の窮状が関わって出たものでありつつも、その窮状を超えた何か大きな問題の所在を示すものとなっていたのである。その性格を通して金神の訴えを見返すと、どうか金銭の依頼に応じて何か問題を解いてくれとでもいうような、言いしれなさを抱えていることが見えてくる。むしろその言いしれなさが金神を示現させたと言えるかもしれない。金神にとつてもただ援助を受けるだけでは、繁右衛門の個人的な問題の解消が目指されるに過ぎない。個人的な問題打開以上に、繁右衛門がそのように立ちあらわれるほどの、必然化した何か大きな問題が生じており、それを援助を通じて解いてくれないか。そう金神は訴えていたのである。

その申し出に、文治が「根にかなうだけのこといたしましたよう」と応じて金神は何とかずまった。落ち着くことになったのも、その応答が援助の約束以上に、金神を登場させた問題の必然化に通じていく契機として金神に感受されたためと、ひとまずは考えてよい。問題となる非情な現実へ向けて何より大事なものは、どうであれ関わりがつけられていくことである。逆に言う方が適切かもしれない。何より問題であるのは、それほど人間と神との関

わりを疎外する現実の方である。繁右衛門を乗り移る器にして金神が訴えたその様態は、屋敷建築の求め以上の大きな問題に人間が置かれているという、問題となる現実を逆照射している。それが、金銭を介して物質的な交換を生きる人間社会の現実であり、後の意味づけから言うとすれば、「神の頼みはじめ」として見るのがなぜに重要かを考えさせる現実社会なのである。

繁右衛門の状態をもう一度見よう。繁右衛門は器のように何かに支配されている。その意味で、そこでの繁右衛門とは、繁右衛門という一人の人間のことではない。繁右衛門こそが、難儀な一人の人間の姿を象徴していたのである。そのような人間の現れに金銭が関わっていたというのは、単なる個人的事情としての金銭問題にとどまらない。モノのやりとり、すなわち、経済と呼ばれる人間の物質代謝行動において、貨幣が全面化している現実が関わっている。安政四年の出来事は、人間存在を基底づけるその経済的な現実によって必然化した問題を突きつけることになつていたのである。

「神の頼みはじめ」とされたのは、この問題を受けてのことである。しかしそうとすれば、依頼の対象であった金銭というものが、問題としてどのように人間を規定するのかについて、基礎的な押さえが必要となる。貨幣を介した経済交換の意味を大まかに捉えてみることにしよう。

第二章 文治の援助と貨幣交換の意味

貨幣はすべてを平準化する。商品、貨幣、資本という市場経済が人間を全面的に取り込んでいることを問題にして、

こう述べたのはカール・マルクスである。『資本論』第一編「商品と貨幣」(第三章「貨幣または商品流通」、第三節「貨幣」)から引用してみよう。それを見ながら、貨幣を中心にした経済構造とは何なのか、原理的な確認もしておこう。

貨幣においては、商品の一切の質的差異が消失するのであるが、同じように、貨幣の方でもまた、急進的平等主義者として、一切の差異を消失させる。しかしながら、貨幣は自身商品であり、外的な物であつて、どんな人の私有財産ともなることができる。^⑬

つまりこういうことである。すでに目の前は、建築資材をはじめ、建築につき込まれる大工の労働など、あらゆるモノや働きが貨幣で売ったり買ったりされる商品世界である。屋敷を建築しようにも、商品世界の中の営為である。そこでは、あらゆるモノに価格がつけられ、商品となっており、貨幣によって受け渡しがなされる。これが貨幣交換の経済原理である。貨幣は、それぞれの諸商品の価値を尺度して価格に置き直し、交換を媒介する。貨幣の単位を用いることで、商品の単位量に対応させた交換が生まれているのである。その貨幣交換では、商品を生む種々の労働実態は捨象され、また商品が個々に有していた感覚的に雑多な現物性の区別は捨象されて、あれはいくら、これはいくらと価格に置き換えた受け渡しがなされ、そこに交換の等しい関係、すなわち等価交換を見ることになる。よつて、そうした交換を実現させる貨幣は「急進的平等主義者」だとされるわけである。とはいえ、その貨幣も、もとは金、銀といった金属の現物形態を有する一商品である。そしてその一商品に過ぎないものが、「どんな人の私有財産ともなることができる」。したがって、この言は貨幣が特異な位置を占めていることに対する指摘である。

かつて「一〇〇円でカルビー・ポテトチップスは買えますが、カルビー・ポテトチップスで一〇〇円は買えません。悪しからず」というCM（一九七七）があった。これも貨幣の特異な意味を表現している。いつでも貨幣でモノを買えるが、しかしモノで貨幣は買えない。その場合は売ると言う。貨幣は、いつでも何とでもモノと交換できる。逆は困難である。貨幣はモノが売れなければ手に入らない。これは貨幣ならではの特権であり、それゆえ貨幣は頻繁に求められる。意のままに交換できる貨幣は、商品の中で特権的な位置を占め、他のモノはすべてこの貨幣との交換を目的として存在する。貨幣を「物神」と呼ぶのは、その事態を受けてのことである。

何か一つのあるモノが、それ自体の有用性である使用価値を離れ、独自の価値性をもって独り立ちすることを物神化と呼ぶ。一商品である貨幣の物神化の前では人間も労働力商品としてモノ化する。このような問題化は何も理屈をこね回して出てきたものではない。ことに機械制大工業化と単純労働化、さらに現代のような高度な技術生産に伴う脱工業化、サービス産業化にあつては、日々の営みである労働一般の抽象化を不可避として生活を維持しているように、具体的な事実として見られることがらである。もちろん後でも触れるように、その一方で、市場主義の経済交換とは異なる贈与交換^⑩も認められよう。ここで考察している金神の依頼に応じる援助も非等価交換であり贈与と見ることができ。つねにどの時代にも非市場経済としての財物やサービスの供給があるのだが、しかしそれが現に存在しつつ、貨幣経済こそが社会総体に支配的な交換システムとなつていくという、この事実が大事になってこよう。ゆえに問題は支配的になつていくその現実であり、そのことが贈与的な要素を見るにしても欠かせないポイントとなるのである。

人間は生きていくために他者の生産物を取り入れ、関わりを結び、生きていかねばならない。その中で貨幣は、

他者との関係を結んでいく際の交わりのかたちを物的にしかも全的に表象し、社会のありようを規定している。人間はこうした貨幣原理を前提に存在せざるをえない。貨幣はその意味で「急進的平等主義者」とされたのである。こうした貨幣が登場し始めた経済社会の現実を目の前にして、マルクスは貨幣の謎を捉えようとした。そして同じ時期に、金神は、繁右衛門を介して訴え出ていたことになる。^⑮

ところで一般に経済過程は、近代への移行とともに、神仏から解放される過程として説かれる。資本制経済の進行過程は、宗教的価値観から自立する方向で見られるのだが、しかし、それら神仏や宗教を幻想として排除する原理のただ中に、それこそ幻想としての物神を見ざるをえない。マルクスは、むしろそのことに驚いて、「私は、これを物神礼拝と名づける。それは、労働生産物が商品として生産されるようになるのとただちに、労働生産物に付着するものであつて、したがつて、また商品生産から分離しえないものである」と言つていたのである。^⑯

このように、たとえば非市場経済の贈与交換を見るにしろ、あるいは贈与交換を押しつけて支配的になつていく市場経済、資本制経済を取り上げるにしろ、歴史としては神仏から解放されゆく過程で見られていく。しかしそのところで世界は物神性に囚われたものにならざるをえない。物神性は、商品と労働の価値転倒、人間労働がもたらす価値が商品そのものにあるという取り違い、事実誤認を意味する。その取り違いをもたらすのが貨幣による交換形態である。そこに、批判されるべき宗教のありようと同様だとして、幻想性とともに交換を生きる人間存在の事実性、そして疎外の問題性を見ることもなされよう。そうとしてもマルクスが「魔術」と呼んだ貨幣交換の形態に対し、その形態を見させる力がどこからか働くのであり、物神性を帯びた人間社会のただ中で人間に出来ることとは注目に値しよう。それこそ、貨幣経済が封建経済を蚕食していく時代にあつて、金神が金銭の援助を頼んでき

た事実に含まれている意味であり、明らかにされなければならないことがらではなかるうか。ではいったい金神の訴えとそれに応じる出来事は、貨幣交換の形態に関わってどう問題になっていたのだろうか。

建築費用の申し出において、金神は「銭なし。たった十匁も借る先もなし」と言っている。銀一〇匁が現在の価格でどれほどのものかは容易に比較できないが、藤本が「びた一文借りることが出来ない」というニュアンスを読み取ったように、「たった」とするそこに、当時の人間の金銭感覚が金神の申し出に反映されているように。その金額はどれほどのものか。現代の価格に置き換えてみると次のようになる。

大谷村の年貢支払い状況がわかる「大谷村小割帳」で、安政四年の米の相場を見てみると、米一石が銀一二八匁五分で取引されていることがわかる。一石は約一五〇kgである。この銀価格から米の分量を逆換算してみると、銀一〇匁は米の一・六七kgに相当する。米は玄米で取引されるが、とりあえず白米としたい。また現在の一般的な価格帯でみて米一〇kgをざっと四〇〇〇円としよう。すると銀一〇匁分である米の一・六七kgは、現在の価格にして四六八円となる。銀一〇匁はだいたい五〇〇〇円たらずとみてよいだろう。ちなみに銀一〇匁は「十日間の日当ぐらいの額」^②ともされている。

そうとしても、このように金銭価格で見ることですでに問題は埋め込まれている。このやりとりの「たった」に当時の日常生活の金銭感覚をもとにした、問題の度合いを窺うこともできるのだが、埋め込まれているというのは、そう見てしまうことがすずでして金額に置き換えての確認だということである。同様に、「たった」には、それが貨幣形態を前提にした問題化だということが示されているのである。屋敷建築費用全体からすれば、確かに五〇〇〇円に満たない銀一〇匁はあまりにもわずかであろう。またそれほどの金銭も得られないという、繁右衛門の人間関

係も問題とされよう。ところがそのように問題を見させる「たった」こそ、銀一〇匁という額面が不可避に出現している事態がもたらしたものである。貨幣形態の問題は、このように意識の背後の見えないところで意識全体を規定していることが理解されよう。²²⁾そしてそれこそが明らかにされなければならない問題の正体である。

額面が不可避に出現し日常生活意識全体を規定する、その様相は具体的にどういうものか。金光和道は、「大谷村では、銀何匁という単位を用いるのが一般的であった。月々の諸入用、また年間の決算書、納税に関わる帳面は小野慎一郎が庄屋（里正）をやめる明治四年まですべて銀目で記されていると言っても過言ではなく」、²³⁾と述べている。これは「御物成帳」、「小割帳」、「上納銀請取通」、「当座帳」といった資料を目にしての言であり、近世の貨幣制度である三貨制（金・銀・銭〔銅〕）のもとで西日本では銀遣いが一般的だとされる事実を語るものでもあるが、それこそあらゆる費目として銀目が登場しているという、滔々たる貨幣経済の進行があつたがゆえに指摘できたことである。²⁴⁾

もっとも封建社会は石高制であり、米が基準である。しかし、そうであっても村落実勢は貨幣価格で表示可能なのである。大谷村の村落経済の実態を分析した金光和道の研究からは、「水番」、「火消し」、「内使い」などに額面表示がなされていることが確かめられる。このように村落の経済全面に貨幣が浸透していることは改めて注目されてよい。それは石高制を基盤とする封建経済が、貨幣経済を組み入れて成立しているという事実を物語っているからである。

米は、年貢収納の対象であり、所得を表示し、武家の俸禄でもある。領主のランクを決定し、農民にとっては持高の有無や大小が村内での社会的立場を強く規定した。このように米は、領主と農民の階級関係、領主間や農民間

の階級や格差を規定づける原理として最重要物だった。しかし一方で、米は換金の対象物であり、商品であった。農民も、年貢を納めた後、自家消費分の米を除いて換金し、家計をやりくりしなければならぬ。商人が農民から直接買い付けた米を納屋米と呼ぶが、納屋米が換金される背後にあったのは全国市場である。領主は、現物の形態で年貢を収納するが、かといってそれを金銭に換えることはできない。それをするには市場流通部面を担う商人の手を介さねばならなかった。その商人が担う商品流通は、やがて封建経済を補完する役割から脱皮する。商品流通は、現物の受け渡しを必要としない投機対象として米を見るのである。ここでは正米ぬきの空米相場で貨幣決済がなされ、蓄積された貨幣は各藩領主の金融（大名貸）へ注ぎ込まれる^②。貨幣は、資本へ転化するのである。

すでに享保一五年（一七三〇）、幕府は、大坂の堂島米会所を設けていた。それまで禁止していた先物取引は、かえって米価安定のために効果があると承認したからであった。年々の米の出来高は価格を左右する。上下する米相場は、米の相場のことではなく、米という商品の相場のことである。いかに石高制であっても、そこでの米は自らの価値表を貨幣にゆだねており、価格として流通市場に飛び出している。もちろん金・銀貨幣の価値は、江戸期を通じて米一石をもとに表示される。しかしそう表示されながらの米の流通は、利潤を獲得する商業資本、高利貸資本へ、活動の場を与えており、その場合、米は売るために買われる。その取引で中心となる空米取引とは、米価の高下を見計らった先物取引のことであり、正米の在庫に関係なく米切手で決済される。そうなるもはや米という現物は不要になる。そこでの米価の「価」が示すのは、米のことではなく、貨幣のことである。信用と金融を取引上に発達させながら、貨幣のみで経済の実体が見られていく時代は、すぐ目と鼻の先だったのである。

貨幣は、米を中心とした流通過程を通じて集積される。そうなるも貨幣は、単に支払い手段としての機能で済む

わけではなく、蓄蔵されるだけで済むのではない。貨幣は商品流通に入り込みながら、貨幣追求を目的とした人間生活を自明なものに見させていくのである。当然、米の生産の意味も変わる。金光和道が「農業経営」と呼んだ理由もここにある。²⁷農民は農業生産に資金を投入する。田畑土地は金銭で取引される。文治は、養父が質入れしていた畑を請け返すが、さらに田畑を購入する際に、請け返した畑をそっくり質入れた代銀で支払っている。田畑購入の背景には、農業を経営と見させる商品作物の存在があり、村落内での金融の実際があった。自らの農業生産の資金獲得のために、酒屋づとめなど他の賃労働も必要とされていたのだった。

従来、取次奉仕に従う文治には、それを可能にした「経済的余裕」が指摘されてきた。²⁸瀬戸美喜雄は、文治の姿勢、倫理的なエートスに関わる「金神への畏敬と恐怖」を展望する上で、大谷村が「特権的富農が質地地主化して一般農民の窮乏の上に聳立し」「(一般農民における)剰余の不成立」を来たし、「富農層の非形成」と規定することが許されるような農民層分解の状況²⁹を迎えていたと指摘する。また金光和道は、「先を見通して農業経営の判断をし、ここという時に打って出る積極的な農民像」³⁰を文治に見ている。しかし考えてみなければならぬ。いずれにしてもこれら分析は、貨幣を追求目的とする経済構造から捉えた光景である。しかしここで問題にすべきは、瀬戸や金光が指摘するような経済構造上に浮かぶ光景や人間像ではなく、その光景を浮かばせる構造とは何かであり、金神の金銭依頼とそれに応じた文治の援助がそれに対してもつ意味とは何かである。

安政四年の出来事にもどってみよう。金神が依頼したのは、建築費用、つまり金銭である。文治は「根にかなうだけのこといたしましたしょう」と応じる。³¹このような文治の姿勢に神の意思が関わるとされ、そこにこれまで文治の実意丁寧、勤勉や実直といった問題が見られてきた。しかし見てきたように、貨幣をもとにした経済は、個々人の

信条や信念を遙かに凌駕し、個々人を規定している。そうとすれば、ここでの文治の援助を、従来の内的な領域で神との関わりを解釈するにとどめず、まずもって現実世界を成り立せている構造へふり向け、そこでの神との関わりが何だったのかと問うていく必要がある。従って、いま本稿が辿っているように、金神の依頼とそれに応じる文治の援助が経済構造に関わってどういう意味をもっているのかを見ていくことが重要な問題となる。人間の意思を超えて人間を規定する経済に向けて、同じように（あるいはそれ以上に）人間を超えた意思や働きを示す存在である神との関わりは、人間にとつて一層切実な求めとなるに違いないからである。

この点を加味しながら、その後の文治の行動も見ておきたい。十四日に、本心にもどった繁右衛門のもとをさつた文治は、また十八日に伺っている。そのとき普請にかかっており、文治は普請が成就するまで手伝っている。その間、文治はこづかいや酒まで送ってやり、金銭の心配はいらぬように動くのである。「覚帳」で確認できるのは、次のようなものである。

また十八日私まいり。その節、普請とりかかりており、成就いたすまで手伝いたしてやり。こづかい、酒まで此方よりおくり、銀子入用、同人の心配ないようにいたしてやり。「覚帳」1—1—2。

この建築は安政四年十二月に完成した。文治は翌安政五年正月に年始参りに繁右衛門のもとへ餅をもって訪れている。繁右衛門はそれを神に供えた。すると金神は「戌の年は神と用いてくれ、金神が礼に拍手許してやる」と告げたのだった。

引用で「こづかい、酒まで」とあるように、文治は建築費に限らず、補足的な援助もしている。それは、単に必要最低限の物資援助にとどまらないものであったことを示す。こづかいや酒といったものは、建築に直接の関係はない。建築作業を円滑に進めるために用立てられたものである。だからここでのこづかいは直接の経費ではなく補助的な経費としての金銭なのだが、その金銭こそマルクスが指摘した「素材的富の一般的代表者」としての貨幣の性質、すなわち「あらゆる商品に対して直接に転化しうる」³³⁾という性質を思わぬかたちで反映しているだろう。というのも、そこで金銭は、建築目的で直接使用されるのとは異なり、その性質ゆえに人間の諸活動、生活全般に関わることがらの上で費消されるだろうからである。そのとき建築も意味を変える。建築は、建てばそれでよしとするのではなく、人間の諸活動全般から押さえ直される。また金銭は、そうした建築をうまく取り運ばせる働きの上に位置づけられる。このとき金銭は「心配ないように」との精神的な作用、情緒的な関わりに成り立つ贈与として眺めることができるが、見ておきたいのはこうした場面に置かれた金銭である。

そこでの金銭は、とりあえずは直接の建築目的に見出されていない。それゆえに価格に計量化された何かを直接的に表示する機能（たとえば、松材の四寸角柱一本につき六匁³⁴⁾といった表示機能）から免れている。「覚帳」に何から何まで「心配ないようにいたし」とも記されたように、酒と同じモノとして同列に置かれたその場面での金銭は特権的地位で見られておらず、交換の媒介手段である貨幣論理から外れていることになる。貨幣論理上に求められ、建築の必要性において求められたはずの金銭は、決してそれだけでは基礎づけられなくなっているものであり、そしてそのことが、そもそも建てばよしとして求められた限定的な建築目的上、あらわになっっているのである。

もちろんこづかいである金銭は、その都度、価格による交換がなされるであろう。しかしそうだとすると、その

時の金銭は、人間の動きに関わる精神的な作用、情緒的な関わりから見返されることになる。金銭は、貨幣自身の内在的な交換論理からはずれ、価格としての直接的な置換をもつぱらとしない外在的な作用の上に位置しているからである。そしてそれは、金神の依頼とそれを受けた一連の出来事全体を、「心配ないように」との人間への信頼や神への信仰というものから見つめ直す契機へ導いているだろう。と同時にその見つめ直しは、金銭に対する意味の再構成（金銭は必要とされるモノとしての存在をどこに見られているのか」という貨幣そのものに突きつける意味の再構成）につながるものとなっていくだろう。

もちろん安政四年当時において、文治は、このような秘匿されている援助の意味についてほとんど顧慮することはないに違いない。結果的には慶応三年に、文治自身の無自覚的な行為の意味が、お知らせによって浮かび上がり、そこへ「神の頼みはじめ」という了解がもたらされたと言える。つまりお知らせによって、文治はほとんど意識せずに動いていたかつての自身の行動を見返しもし、それと共に金銭を依頼された出来事を「神の頼みはじめ」と受けとつたことになる。この受けとめの問題はさらに次章で見ていきたい。

以上、まとめてみよう。金神は屋敷を建てる目的において金銭を文治に依頼した。当初金銭は、単なる屋敷建築費用の求めで見られたものだったが、しかし文治の援助によって、それ以上の問題があらわになっていく。それは金銭が求められたその世界の構成への気づきと言えよう。金銭が求められる世界、それは、建てることに現れる生きた人間的諸活動の有用性を、貨幣の尺度から抽象化し、建築の必要性の度合いで換算し直す世界である。出来事からすれば、単に金銭の求めにすぎない出来事ではあったが、その後の援助によって、全面に発達している貨幣交換の現実に規定されている金銭と建築のありようを、次のように浮かばせていくのである。

金神が依頼した金銭は、あくまでも建築目的上に見られた金銭であった。そしてその金銭で求められるのは、言うまでもなく大工の労働力であり、建築資材である。労働力や資材は使用価値で見られるが、しかしその使用価値こそ「たった」の意味で確認したように、貨幣によって労働力や資材を交換価値とする作用に染め上げられている。大工の生きた労働はすでに貨幣の尺度で量られ、労賃となっており、しかもそうした抽象的な必要性の度合いへの置換なしでは、生きた労働の有用性は求められない。目の前では、その論理によつた貨幣経済社会が全面的に発達していたのであり、人間の関与なしで成就しない建築は、その関与を受けとるにも、一定の通約可能で抽象的に表象される交換形態（貨幣形態）を経なければならぬ。

そうした社会の現実を前に文治は援助をしたことになる。そしてその援助は、建築に直接必要な金銭とともに、こづかいや酒、文治自身の労働力までも差し出すものであり、それによつて金銭は貨幣交換論理から外れ、そのことで貨幣形態での交換を一元化しようとしている社会の現実を無意識的にあれ問うものとなつていたのである。文治がそこであらわしたのは、このようなかたちで社会的な意味を帯びた援助であり、何から何まで「心配ないように」気配りされた援助であった。気配りされた援助が社会的な意味を帯びたところから見返されるとき、金銭の依頼を通じて始められることとなつた神と人との関わりがどこで現実化しなければならぬのか、その理由を人間が認めていく契機になることを意味しよう。後に、「神の頼みはじめ」と知らされ、文治はその意味を受けとることになるが、その受けとめで核をなすのは、人間を抽象化する経済原理において金銭が交換されている、その社会において生まれなければならない人間の生きた動きへの信憑であり、神への信だと考えられるのである。

第三章 慶応三年のお知らせの意味

すでに触れたように、安政四年の出来事が後に「神の頼みはじめ」とされ、神と文治との相互の了解に導かれることになる。そうとして、この了解が、安政四年からの経緯を含みつつ、慶応三年のこの日に繋留されていることには、どういう意味があるのだろうか。慶応三年十一月二十四日というのは、安政四年の出来事の意味を認めるべく約束されていた日時ではない。この日の朝を迎えている人間の歴史的時間の上に、神がお知らせをし、文治もそれを受け、それと共に安政四年来の出来事を見返すことになった、そういう日時なのである。それゆえこの問いは、慶応三年十一月二十四日という人間的な時間や社会が、安政四年来の出来事を見返しながらのお知らせの受けとめにとつていかなる関わりをもっているのか、その受けとめの道筋をたずねさせるものとなる。

この究明のために、安政四年以降の文治の身辺を見ておこう。この頃から息子の浅吉が働き手となり、農作をつとめ、文治は安政六年正月に隠居を庄屋に申し出ている。その申し出によつて、三月に家主は文治から浅吉に代わった。そして「立教神伝」として知られるように、十月二十一日に神から家業をやめ神前奉仕をつとめるよう促され、そして文久元年六月には東長屋を新築する。さらに元治元年正月一日には金神の宮を建てるよう神から依頼を受けている。慶応二年には浅尾藩に対して神主号取得に必要な領主添書を得るために百両の献金を行っている。

東長屋建築の経費の工面については、田畑の売却が深く関わっていることは、金光和道が言及したとおりである。³⁵⁾ またこの時期、藩から村民に財政負担が要請される。それについては、佐藤道文が文治をはじめ大谷村の人々の対応に言及している。³⁶⁾ 佐藤が指摘したのは、長州征伐や浅尾騒動といった政情不安を受け、当時の村が危機的な財政

に陥っている様相である。

そうした経緯があつた中での慶応三年である。文治の家のことでは、浅吉は三月三日に浅尾藩足軽本組に組み入れられ、村帳から除帳（御用諸願書留帳）されており、文治はこの除帳直前に、領主の「添簡」をもって白川家から「金神社神主」の資格を取得している。同年の「宗門御改寺請名歳帳」では、家主の欄は浅吉からふたたび文治になっているが、名前は「金光河内」へと改められており、右肩に「社人」と記されている。この一連の動きを岡成敏正は、「百姓身分からの階層的離脱」とし、「村内における神職家としての確固たる地位」の取得と捉えており、金光和道もこの解釈に添うようにして田畑売却などを論じてきたのであつた。³⁷⁾³⁸⁾

しかしながら「確固たる地位」を取得したとし、それに伴う田畑売却などに対して、神の求めへのひた向きな姿や理財の道にたけた人物像を文治に見たとしても、この間に進む農業形態の変化、土地所有の問題からすれば話は変わってくる。それというのも、土地売却は年貢米の負担軽減を意味し、それによって得た金銭が神職家としての足場を固めるために使われたとしても、一方でそれは小作零細経営の方向へ落ち込むことを意味するからである。そしてこのように農民が土地と生産手段から距離をとっていくのは、資本制近代への推進状況の実際を物語るからである。

封建制のもとでは、土地は農民にとつて耕作権のかたちで認められる所有対象物である。余程のことがない限り、領主によって土地所有が侵されることはないといえ、しかし封建領主の力が行使される余地はつねに認められていた。そして土地は、封建領主による農民の支配Ⅱ庇護の関係を米という生産物の貢納によって現す土台である。ところが支配関係の土台であるその土地が売買される。このことは、小作人へ土地を貸借し生産物を収取る寄生

地主の土地集積の動きがあることを示す。事実上の土地の私的所有者としての農民が立ちあらわれたことを示すとともに、それはそのまま封建制の根本が揺らいでいることを証している。それまで地主は、自作が主であり、貸与地からの収入は補足手段でしかなかったが、元禄以降、生活の主たる基礎として小作料に依拠するといふ³⁹⁾。それを可能にしたのは生産力の向上であった。生産力の向上は、年貢と生活維持のために最低限必要な労働に追加された剰余労働が農民自身の手に入っていることを意味する。その生産力の向上に、参勤交代の費用や家臣団の城下集住などへの消費需要をまかなわねばならない領主の財政事情が関わる。領主は生産物の向上力に見合った年貢増徴を求める。その代表的なものに新田開発の奨励があるが、それは領主的認可と保護を得た寄生地主の土地所有をさらに加速させ、結果的に封建制の基礎となる領主的土地所有を自己否定することにつながった。そしてこの過程で支配的になっていくのは、寄生地主の貸借にも及ぶ、金錢を中心にした経済関係である。もはや封建領主の実行支配を根拠づけてきた強制力はほとんど意味を失っていたのである。

さて、このように確認したところで、慶応三年のお知らせの前景にあった生活現実を考えてみたい。米価を例に見てみよう。「小割帳」で確認すると、米一石の価格は下の表の通りになる。特に慶応二年、そして「神の頼みはじめ」とのお知らせがあった慶応三年に注目したい。

下記の表に見る通り、家業をやめた安政六年に、銀十匁で米が一〇kg買えたとすれば、慶応二年は二kgしか買えない。慶応三年で三kgである。米価の暴騰が示すのは、モノの価値がその

米一石あたりの価格推移

安政四年	銀一・二八匁五分	(一・一・六七)	慶応元年	三六〇匁	(四・一七)
安政五年	一六四匁	(九・一五)	慶応二年	七二五匁	(二・〇七)
安政六年	一四五匁	(一〇・三四)	慶応三年	四七〇匁	(三・一九)
万延元年	一九八匁	(七・五八)	明治元年	四三五匁	(三・四五)
文久元年	一五九匁五分	(九・四〇)	明治二年	七八三匁	(一・九二)
文久二年	一七七匁	(八・四七)	明治三年	六〇八匁	(二・四七)
文久三年	二〇八匁	(七・二一)	明治四年	三五五匁	(四・二三)
元治元年	二二六匁	(六・六四)			

括弧内は、銀十匁あたりの米(単位kg, 小数点二桁以下を四捨五入)

まま価格にあらわれる世界の実際である。そしてそれは同時に幕府権力の信用失墜を示している。暴騰の大きな原因は長州征伐であった。多数の軍勢が大坂に滞在し、米の膨大な消費が見込まれた。そのとき商人は米を買い占め、と同時に売り惜しむ。米は投機商品化していたのである。ところが慶応三年には米価は少し下落する。生産物である米は毎年収穫される。現物としての米の価値低下がその理由である。結果的に米は、貨幣の急激な価値低下（ハイパーインフレ）に歯止めをかけたことになるが、依然として米価高騰は深刻であり、貨幣の信用不安は、貨幣自身の存在意味を否定なく問わせる事態でもあったらう。

すでに文治は、万延元年から文久二年の三年間に田畑を売却し、東長屋の建築費用などにあてている。⁴⁰それが意味するのは、米から金銭へという、経済基盤の移行である。文治の家にとって神職家となることは、米収穫による収入から離れることを意味し、それはかえって家計やりくりの手段としての金銭の重要性を高める。文治の家は、こういうかたちで米封建経済から貨幣経済への没入を見せるのだった。ところがその中の米価高騰は、貨幣に富の具形性を見ることが自体を問題にさせる。それどころか、貨幣を通して現れる社会の成り立ち、人間のあり方を切実に問わせるだらう。

年貢は、屋敷地にも掛けられている。また土地を手放したとしても、残った田畑が少しでもある限り年貢を免れるわけにはいかない。文治は安政六年に隠居していたとしても、今度は浅吉が家主として年貢を支払わなければならない。さらに慶応三年に神職家として認められたからといって、またそのとき浅吉は武士として除帳されていたからといって、所持地がある限り、決して家として免れるものではなかった。その年貢に加えて村入用の諸費用が毎年かさんでいくのである。

そうなるとここでの金銭の支払いは何を意味するのか。見逃してはいけないのは、米価の急激な高騰は米の換金価値を高めてはいたものの、文治にすればすでにその米を手に入れる土地を多く手放してしまった後だということである。米価高騰下の慶応二、三年は、もはや金銭の取得手段として自らの生産米による換金は期待できないのである。

「御物成帳」によれば、安政四年の時の村入用他の文治負担分は一一〇匁七分四厘である（稿末の「御物成帳」について「参照」。ただし実質は八六匁五分二厘であった。というのは、文治の場合、年貢高（取合—公定収穫高に対する税高）は一石八斗一升一合五勺であるが、二石納米しており過米差引されたからである。二石から年貢米を引いた残り一斗八升八合五勺が銀換算で二四匁二分二厘となり、文治負担の諸経費にあてられていく。したがって一一〇匁七分四厘から過米分の二四匁二分二厘を差し引いた八六匁五分二厘が負担分というわけである。

この経費には、村が領主から拝借した銀や小作年貢とその諸公役銀なども含まれる。その費用に対し、文治が勤めた足役などの労働力供出による給金が充当される。とはいえそれでは足りないため不足費が必要となる。安政四年に庄屋に入れられた不足分は六匁七分八厘であった。

年貢高は、安政五年から万延元年まで一石七斗九升一合四勺と変わらないが、万延元年に田畑を売渡して以降、文久元年は一石一斗三升九勺、慶応元年以降はさらに下がって六斗一升二合三勺となる。家主となった浅吉〔麻吉〕と記載〕は、たとえば慶応元年、二年にそれぞれ二俵納めており、残り五升四合三勺がそれぞれ銀に換算された。^④慶応元年では一九匁五分五厘、同二年では三九匁三分七厘。これらは村へ納める諸経費にあてられた。それを村入用負担額全体から差し引いた浅吉負担分が、慶応元年で一三五匁七分二厘、同二年で三二〇匁六分二厘である。なお慶

応元年の一三五匁七分二厘に対しては、さらに足役など労働力供出分の給金を差引いた一二三匁三分九厘が、そして同二年では二五九匁六厘が、それぞれ庄屋に入れられている。また慶応二年のこの年は、文治が領主への「百匁献金」もしている（ちなみにレートは金一両につき銀八六匁一分だから、単純計算で金百両は銀八貫六一〇匁）。

ところで慶応三年になると幕末情勢が影響し、村入用の金銭負担が一層増している。一貫二一匁三分五厘が家主浅吉の負担分である。その負担分から足役の代金などを差引いて九八一匁三分が庄屋に納められている。この金銭を田畑の売却益の残りか、参拝者の奉献金に見込まれたかは定かではないが、ともかく支払われている。そこで注目したい点は二つ。一つは、十月に領主への「上納金五両代」として四三二匁五分（銀八六匁一分「金一両」の五倍）が納められているという事実、二つは、年末十二月十二日に残り五四九匁八分が納められているという事実である。

年貢の会計年度は前年十二月から当年十一月までであり、十一月下旬に収支決算にかかる。すると、お知らせのあった十一月二十四日は、ちょうどこの時期にあたる。十月に納め、再度、不足分が庄屋から告げられる。おそらくこの時点で残りの五四九匁八分が支払い可能であると見通しが立ったことが推測される。そして、その時点でもたらされたのが、安政四年の出来事を「頼みはじめ」と告げるお知らせだったことになる。田畑耕作を離れ、金銭のやりくりで生きている文治の歩みに、「いよいよ」、「ひれいが見えだした」との神の言葉が届けられるのである。

改めて、このお知らせを確認しておこう。神はその日の早朝に、天地三神（日天四、月天四、鬼門金神）のことに触れ、元治元年十月来の「金光大権現」の呼称を用いて次のように文治に告げる。

日天四（日天子）の下に住む人間は、神の氏子である。けがや病気があつては家業は困難になる。身の上の安全や、家業に精を出すこと、五穀が豊かに実ること、また牛や馬のことまで、何でも実意を持って願うように。子供は、

月天四（月天子）のひれいである。子の育て方には親の心が大事。妊娠した子を流すのは後に難を起すため、実意をもつて願えば、難なく安心である。日天四、月天四、鬼門金神へ取次ぐ金光大権現のひれいをもつて、神の助かりとなる。氏子に難がないように、安心の道を教え、いよいよ当年までで神の頼みはじめから十一年になった。金光大権現をこれより神に用いる。天地三神のひれいが見えだした。かたじけなく、金光、神が一礼申す。以後のため。

ちなみに「覚帳」には、「一つ、何々」という一つ書き（こと書き「事書」とも呼ばれる）で次のように記されている。

丁卯の十一月二十四日早朝。

一つ、日天四の下に住み、人間は神の氏子。身上に、いたが（痛い所）病気があつては家業できがたなし。身上安全の願ひ、家業出精、五穀成就、牛馬にいたるまで、氏子身上のこと、なんなりとも実意をもつて願ひ。
一つ、月天四のひれい、子供子、育てかたのこと、親の心、月の延びたの流すこと、末の難あり。心、実意をもつて神を頼めば、難なく安心のこと。

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

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

金光大権現、これより神に用い。三神 天地神のひれいが見えだした。かたじけなく、金光、神が一礼申し、以後のため。卯の十一月二十四日。（「覚帳」11—7）

これを告げられ、文治はこれまでの行為も見返している。見返すところで神から「ひれい」だと証してくるお知らせは、文治の心事を大きく超え、「天地三神のひれい」からの逆光線で浮き彫りにされるように自身の姿を顧みさせるものとなつていよう。人間は日天四、月天四、鬼門金神の関わり^⑫によつて暮らすことができている。その関わりにもとづいた「難なし、安心の道」が氏子に伝えられ十一年になった。神は、それが天地三神の「ひれい」になつて現れだしたと告げたのである。

ところで、告げられた内容も重要なのだが、ここで注目したのは、それほど大きな働きの中に文治もあずかつて世の人を安心の道に導いているという、そのことを文治が真に感得したということである。そのような受けとめとして「日天四の下に住み、人間は神の氏子」という言葉も聞かれています。それによつて文治自身も「神の氏子」とされる人間の一人に過ぎないという言葉も聞かれています。文治はそうして自身と世界の存在の両方を確かめている。また「取次金光大権現のひれいをもつて、神の助かり」とあるように、神自身もその了解のしかたの中に身を預けて、これから先を展望しつつ感謝するのである。このように、これから先へ向けて、神も人も双方の了解を基礎づけるべき対象としてあるのが、「安心の道」が必要とされる現下の社会であった。そしてその社会は、ここまで見てきたように、構造的な経済危機を映し出していた幕末社会なのである。

「身上に、いたが(痛い所) 病気があつては家業できがたなし。身上安全の願ひ、家業出精、五穀成就、牛馬にいたるまで、氏子身上のこと、なんなりとも実意をもつて願ひ」と神は告げる。神が告げるのは、生産の労苦に呼応した神との関わりの求めであり、生命として生まれ出て、育つていく人間が互いに関わり合う社会に、それは当然必要なものである。その関わりは一人文治に限られるものではなく、貨幣流通の中で生活する人々に必要なものと

なっているだろう。見返す働きを促しつつ示された「家業」や「五穀」といったものは、それゆえ封建下の天地の恵みや生命の働きを賜るための生業なまわい、生産労働といった、それまでの通念的意識のうちに価値づけられるようなものではなくなっている。安政四年の出来事以来、問題にされていたような新たな経済世界の広がりの中で、通念的意識を断たれていると実感されるがゆえに、改めて天地の恵みが何かとの問いを社会に生むように働きかけていく言葉であり、「安心の道」に導かれるような人間の働き、関わり合いの意味を現実に戻すためのキーワードともいうべきものだろう。というのも文治の目の前の現実世界は、それまで農業や作物との関わりに見てきた、家業をはじめとする社会的関係全般が、本人の自覚するしなやかかわらず、社会的に変質を来しているような世界だからであり、お知らせはその世界へ向けて告げられたものだからである。神は、そのような世界にあつて、神と関わるような人間を見出したことに感謝の言葉を述べたのである。

31

このように慶応三年のこの時点で、金銭に埋め込まれ、貨幣経済が生み出してきた問題性を感じしながら、文治はお知らせを受けとり、一つ書きで「覚帳」に記したことになる。一見するところ、天地三神の意味世界は、その言葉や内容からして旧来の通念的信仰言説の範疇にあると見えなくもない。あるいはまた、「死に通ずる忌み数字「四」が用いられていることなどから独自なもの④とされるかもしれない。ともあれ「安心の道」がどこにおいて求められるのかという、人間に対して有する現実的意味からすれば、お知らせを受け、一つ書きで記されたことからは、資本制近代が突きつける問題を当時の人間が受けとめ生きていく上でのチェック項目とでも言うべきものとなつていよう。そしてその項目に現実が照らされることによつて、神との関わりをもつて現実社会に見出されるべき「安心の道」が得られる。文治は、お知らせによつてそのことを了解することになったと言えよう。社会の秩序構造に

触れあいながら、神と人間とが現実社会に向けて関わり合い、了解づけあつていく。そこから、金銭のやりとり（貨幣経済）の中で人間の本質的な意味を浮き上がらせる働きが生み出される。お知らせは、このような神との関わりのかたちを具体化した取次が、経済的基盤の歴史的変動を見せる現実社会のただ中でのことを見させる働きを持つのだと告げていたのである。

おわりに

ここまでの考察を通して、冒頭に問いとして掲げた貨幣の意味、そして神と人との関わりの意味は、次のように押さえることができる。

安政四年の一連の出来事に見てきたように、神との関わりは、人間が互いに関わりあう際の本質的な次元を見出させることを、貨幣をやりとりする現実世界に指し示すこととなっていた。もちろんそこでの現実社会における人間は、貨幣によって全面的に規定されている。人間は貨幣によってさまざまなモノを手に入れ、そうして生きているというように。しかし全面的に規定する、まさにそのところで、貨幣はモノしか買えないという限界を有していることも事実なのである。文治が受けとめていったのはこの事実である。さまざまなモノを手に入れることができる貨幣は、しかし貨幣の論理で見える限りの姿でしかない。その姿がなぜ見えるのか、そしてそれが見えることは何を意味するのか。安政四年の金銭の依頼を契機にし、慶応三年のお知らせによって、文治はその意味を確かなものにしていったことになる。

ところでその当初の出来事である屋敷建築費の金銭依頼において、いま一度確認しておきたいのは、文治が、弟の行動を非合理として見ていないことである。それはなぜかと言えば、いわば神の所業という「異事」として、そこに合理性を見ていたから、ということになる。そしてその合理性は、人間の生きる現実社会の合理（神からすれば非合理）と激しくぶつかりあうことになっていたのである。本稿は、その問題過程の端緒がもつ意味を、貨幣経済という「合理—非合理」領域に照らして考察してきたことになる。

そもそも謂うところの経済とは何か。それは、人間の生命活動をモノとの交換を介して実現し、またそうした交換の中に、自然の生命力や神との交感によって自己と他者との共同性の確認を果たしていくといった、モノと想念のやりとりが有する社会総体的な作用のことをいう。具体的には、財物や労働、サービスの供給とそれによる人間の生命活動の維持、管理や、またそれを保証する仕組み、またその作用のことである。しかしそれを経済として見つめる視線は、いまや貨幣とその交換の制度である市場を介した人間の行動に限定づけられた感がある。それ自体、経済全体からすれば一部分に過ぎない。にもかかわらず、全体的なものとしてしているのである。そしてその経済における貨幣は、いまや貨幣自体の売り買いによって無制限に増殖をし、実体経済の規模をはるかに超えている⁴⁴。こうした経済社会の現実、それでも人間の目には合理として映るかもしれない。しかし、その目をもつ人間もどこかで非合理を受感することになっていないか。そしてその非合理の受感に、安政四年の文治から見出されていくような神との関わりを認めることはないだろうか。

見てきたように、金神から金銭が頼まれ、それに対する文治の援助とその後の神との関わりが、「神の頼みはじめ」とされた。もちろん、その時点で文治にも（おそらく神自身にも）、それがいかなる意味をもつのかは明らかではない。

とはいえ、依頼があつた後の文治の援助には、繁右衛門や文治など当事者を規定している金銭を介した経済交換を、自覚的ではないにしても、問題として捉えさせることになつていた。援助から金銭が捉えられ、さらにその援助が「神の頼みはじめ」とされる。そこでは、おのずから限界を見せる貨幣経済の論理が浮き彫りにされ、そこから社会的な現実を見返す作用も生まれている。後にその作用自体は、金銭依頼の出来事を抛り所に確かなものになつていったことになる。

「神の頼みはじめ」以来、文治には貨幣のことが問題になり続けたと言つてよい。亡くなるちょうど一カ月前の明治十六年八月十日（新曆九月十日）にも、文治は米相場の様子を聞いて「覚帳」に記している。

十日ばん三時ごろ小潤い、地が湿り。ひやけと申し、畑夏物、種取りと申し。土地により、べし稲、綿、大豊年と申し。川上かかり、米七円、白米八錢五厘、麦二円五、六、三円まで。小麦三円六十銭売り。きょう日、米相場四円五、六と聞き。「覚帳」27―13)

ここでも米、小麦をはじめ多くの作物が商品である。人間と天地の関わり合ひは、商品の価格を通じて推し量られている。このようにして貨幣経済は、自然や人間の生産労働を規定し、文治に対しても価格でものを考えさせている。すでに明治四年の新貨条例で銀建てから円建てへの切り替えが進んでいた。同年の廢藩置県は藩札発行による藩の造幣益を無効化し、かわりに維新政府が貨幣の發行権限を掌握した。また明治六年の地租改正では現物納付から貨幣納付に一本化された。文治の意識は、こうした貨幣経済へのめまぐるしい変化に規定されていよう。しか

しである。まさにそこで文治は、自身を規定するその現実を「神の頼みはじめ」から見返すのではなからうか。そのとき文治にとって社会は構造の問題として受感される。「米相場四円五、六」と聞いた文治は、自然や人間を生かし働かす「天地三神のひれい」を經巡って、問題となる現実社会へ「神がこの現実に何を頼んできたか」と思いを凝らすのではなからうか。

（教学研究所所員）

〔安政四年〕

文 治

高 壹石八斗四升五合八勺	直蔵へぬく
物成 壹石五斗六升八合九勺	同人へぬく
古新田 七斗壹升七合八勺	
開 七升五合	
高 八升壹合三勺	
物成 三升三合三勺	
一 式斗九合三勺	増 米
高合 壹石九斗式升七合壹勺	納 米
取合 壹石八斗壹升壹合五勺	過
残 壹斗八升八合五勺	○此銀式拾四匁式分式厘
○	八分
拾壹匁六分式厘	山御運上銀
六拾五匁五分式厘	御高懸り銀
九分六厘	諸入用割懸
八分	戌御拝借返上
式匁四分	下草代
○	駄賃
式拾八匁六分四厘	老斗六升八合四勺御年貢
過米代引残	横役共福武市郎大夫
○	分川手十右衛門へ越私
八拾六匁五分式厘	
拾三匁 内	井手番給
三拾目五分式厘	足役帳メ
拾七匁六分	薬師池足役
○ 四匁四分九厘	新池足役
七分七厘	薬池立落 子供出
四分七厘	割 後
三分三厘	式カ村薬師池 付落
六匁七分八厘	十二月廿四日入
○メ八拾六匁五分式厘	
○皆 濟	
○ 一 式分	足役帳メ違不足

「御物成帳」について

「御物成帳」は、庄屋との関係でなされる村民の貢納の様子を伝える資料である。ここでは本論との関係で、この資料についての説明が必要だと思われるため、安政四年、慶応元々三年の文治や浅吉（麻吉）の項目を掲げ、見ておきたい。

「御物成帳」を見ていく上で、青木茂「立教前後における教祖一家の農業経済の実際について——徳川末期に於ける一農民の経済生活について——」（金光教学院研究部編『金光教学』第五集、一九四九）で指摘されていたように、まず三つの段階（ブロック—網掛け部分）で捉えると理解しやすい。まず安政四年の「御物成帳」を見ていこう。

一つ目のブロックには、年貢対象となる田地の内訳があり、それに対する徴税率が記されている。田地は合計で一石九斗二升七合一勺であり、取合（税高）は一石八斗一升一合五勺となる。それに対し、文治は二石を納米し、一斗八升八合五勺があまり、その分が銀で換算され、二四匁二分二厘となる。この銀は、村

入用の文治負担分にまわされる。

二つめは、一打ち書きで示される村入用の費目である。山林伐採に対する租税（運上）。その他、諸費用の按分負担、村が領主から拝借した銀の按分負担、下草代、駄賃がある。なお「菅斗六升八合四勺御年貢、横役共福武市郎太夫分、川手十右衛門へ越払」とあるのは、横谷の庄屋福武市郎太夫の所有田地での一斗六升八合四勺の小作年貢及び諸公役銀であり、庄屋小野四右衛門から福武の代表者川手十右衛門（もと秀太郎、後の堰）に立替払いがなされた分の支払額が記載されている。結局は、この小作支払額を除く文治の村入用の負担分総額（山御運上銀、御高懸り銀、諸入用割懸、戌御拝借返上、下草代、駄賃の合計）は、一一〇匁七分四厘となる。そしてその一一〇匁七分四厘から、過米代を引いた残りの八六匁五分二厘が村への負担額となる。

三つめのブロックは、この八六匁五分二厘が、どのように負担されたかの内訳である。堰番（井手番）、村の労役や雑役、薬師池普請やその他調整などで文治が得たとされる給金をあて、その不足分の六匁七分八厘が文治の実質の金銭負担となる。その金銭が十二月二十四日に庄屋に入れられて「皆済」という印が押されている。ただし、この年は計算違いがあり二分不足している。翌年、三厘の利息が付けられ加算される（翌安政五年には「式分三厘 去未進元利」とある）。

次に示したのは慶応年間の「御物成帳」である。

慶応年間に特徴的なのは、文治のもとを訪れ、布教の差し止めを申ししてきた山伏の対応の費用が、文治の負担分に組み入れられていることである。慶応二年に「小坂掛合入用共弥十立、本田壱斗七升五合」とある。小坂蓮行院から来た山伏の掛け合いに際し村から弥十郎を使ったための費用が記されている。また長州征伐に関わる費用拠出

① 中村英雄「金錢を詠んだ一茶の句」(長野郷土史研究会『長野第七〇号、一九七六』)によると、金錢を詠んだ一茶の句は百四十五句あるとされる。掲げた句は、『七番日記(下)』岩波文庫、二〇〇三、二九九頁。

② 金光和道「川手家の研究 ―宝暦から文政にかけて―」紀要『金光教学』第一七号、一九七七。

③ 金光和道「幕末から明治十年代にかけての貨幣制度及び物価について」同右第二三三号、一九八三、二二一―二三頁。

④ 本稿の関心を現代の貨幣経済への関わりで少し述べておきたい。

いま、世界化した資本制経済は、市場万能を唱える新自由主義を背景に、圧倒的な規模での財やサービスの国際取引、資本移動を見せている。経済のグローバル化と呼ばれるそれは、各地域や各国民経済が一つの世界経済へと統合されていく現状にあることを意味する。その動きは、市場の自由化と競争を活発にさせ、それにより国民経済、地域経済の基盤を強化し、経済成長をもたらすとされている。ところが、それに反して世界経済の現状は、不況や失業を深刻なものとしている。短期資本の国外移動は相次ぐ通貨危機をもたらし、各国経済に壊滅的な打撃を加えている。環境汚染や食糧危機なども現実的な問題となっている。このように人間の生存そのものを否定する危機的な様相をも呈しながら、しかし資本増殖を目指す運動はとどまるとこ

ろを知らない。これは、資本の利潤追求の運動から経済活動を捉え、そこに人間の日々の生活が還元可能であるとした世界像が突きつけてきた現実である。

ところで、このような資本制経済を根本的に問うことは、困難であるが重要な意味をもつだろう。たとえば資本主義社会に歴史的品格を見ようとせず、「自然社会」と呼んでいた古典派経済学に対して異議を唱えたマルクスは、「したがつて、もし人あつて、これを社会的生産の永久的な自然形態だと見誤るならば、必然的に価値形態の、したがつてまた商品形態の、さらに発展して、貨幣形態、資本形態等の特殊性をも看過することになる」(K・マルクス『資本論(一)』向坂逸郎訳、岩波文庫、一九六九、一四六頁。以下、『資本論』の引用は同著より)と述べている。マルクスがそこで「永久的な自然形態だと見誤る」と指摘したように、私たちはさまざまに財やサービスを商品として売買する貨幣交換を第一義の現実とし、そのことを自明として生きている。しかしそうした中にあつても、現代の経済が見せる危機的な様相は、はたしてそれがどう自明なのかを問う条件を人間に用意しつつあると言える。

マルクスは、資本制が決して永遠ではなく、歴史的に限定されたものだ洞察したが、同じようにそうしたかたちでの批判的関心や対抗的運動が、破壊的な現実を前にして提起されてもきている。たとえば、所有概念に抗する贈与

交換、互酬性の検討、新たなコミュニティやアソシエーションの模索、地域通貨（イサカアワー、[E]Cなど）の推進運動をあげることができるだろう。これら取り組みには、「資本の増殖を生むお金だけではない社会をどうつくるのか？」そして「そのような社会での人間関係はどのようなものか？」といった課題が見られ、貨幣はそこで重要な議論の対象となっているようである。たとえば『エンデの遺言

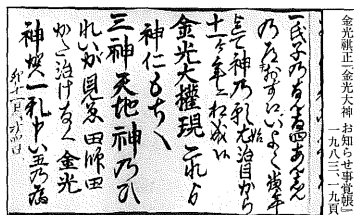
―根源からお金を問うこと―」（河邑厚徳＋グループ現代、講談社＋a文庫、二〇一一）参照。

ところで、現代経済が突きつけてくる危機的様相や、それを生む資本の運動を問題にする動きは、信仰にとって何ら関わりがないとは言えない。むしろ人間の存立に及ぶその危機的様相は、人間にとつての現実的存立に深く関わる以上、神との関わり合いを求める人間の切実な現実問題とならざるをえないだろう。ゆえに、その現実をのり越えるべくいかに捉えるかは重要になる。問題が切実であればあるほど、危機的様相を見せるその現場に神があらわれなければならぬと願うことになるが、それは危機に生きる人間にとつて、信仰の根拠からの願いともなっている。と同時に、信仰の根拠に問いかける願いにもなっている。その願いに、危機的現実を生む経済、社会に向けた洞察は要請されるのである。

⑤ 教祖伝を取り上げ、「神の頼みはじめ」の意味から出来事

を見ていた問題がどう変わって来ているのかは本論中で検討しているが、ここでは「覚帳」の写真からも押さえておきたい。

下の写真のように、安政四年から十一年目に「いよいよ当年迄で神乃頼は治目から十一年二相成候」と知らされるそれは、「金光大権現これより神仁もちへ三神天地神乃ひれいが見え田師田〔…〕と大きな文字で書かれた手前に見ることができ。ここからわかるのは「神のひれいがみえだした」とへ促すようにして、「神の頼みはじめ」と確認されていることである。「神の頼みはじめ」は、種々の出来事を想起もしつつ「神のひれいがみえだした」とされる、慶応三年のその時の神との交感の場面で与えられた意味と言えるだろう。そうとすれば、「屋敷宅がえ」の建築費を神が依頼した出来事がまずあり、「頼みはじめ」はそれへ与えられた意味、より強く言えば後で被された意味だということになる。



⑥ ちなみに「覚書」（金光大神御覚書）では以下の通り。

安政四丁巳十月十三日暮れ六つ時、亀山村より人が出。

弟繁右衛門気がちがい、金神様お乗り移りと申して、心のごとく、早う大谷へ行つて、兄の文治戌の年を呼んで来てくれと申され候。早うに来てくだされ候。

私早々まいり。身内、親類、村内懇意な人待ち受け。ようござりた、なにぶん苗にも稗にもなりて、どうぞ治まるように願いますと申し候。私、同人所へ、前まいり。戌年、よう来てくれた。金神頼むことあつて呼びにやつた。金神言うこと聞いてくれるか。私根にかなうことなら、承知仕り候。

別儀ではない。この度、此方未年、よんどころなく屋敷宅がえにて、十匁の錢借る所なし。普請入用金神が頼む。私してあげましようと申しあげ。それで神もくつろいだ。総方も一日大儀、開きくだされ。庄屋ご寮人を、若い人お供して行つてくだされ候。神が頼む。

またあとで、おいさみあり。おしずまり願ひ。しずまりてやると申して、お棚へとびつき、そのままにこけ(たおれ)寝入り。親類の者、本心と思わず、祈念祈祷の評議いたし。

夜も明け、同人も目を覚まし、元の本心に相成り候。昨日のことみな覚えておるかとお申したずね、なんにも知らんと申し候。覚えんと申せばいたしかたもなし。妻なりとも総方へ悪いところは断り申し、お礼回らせ。おつて村お役場お礼まいり、それから普請にかかるが

よしと申しおき、私ひきとり。十四日。

(覚書) 4-1-1-12

また高橋富枝は、次のように伝えている。

占見ノ弟なる人かきわ谷よりおかげを受け来りて神がかりの様になりあばれ廻りて近所のもの集り居る所に叫ひて大谷の戌ノ年を呼んで来いとこの事にて教祖出行かれ集れる者一同に先づ挨拶せられたるに何の事しや此方が呼んだにこちらに挨拶もせぬ内に皆さんとは何事じやと云はれ其方ハ丁寧な者しやから神を助けてくれこれ迄に二百七十人からに乗り移つたが皆心を違へて了うからみくじも違ふそれで亥ノ年に乗り移つたんぢやが誠に貧乏で家を買うてあつてもそれを建てる事が出来ぬ其方ハ丁寧な奴ぢやから神を助けると思うて家を建ててくれと云はる承知して帰りそれより秋をすまし節季にもなりて金をためおきて家を建て居られたるに(大工など手巧者にてなし居られたり)ヒョット手が軽くなりたるもそれも止めやうとすればやめられたるかそう云ふ風にて建て終へ節季には三ヶ月金を借りて持ち行きて家を建てたる代金等を二十八日に払ひ終りたり弟ハ其時もう神前に坐り居たり其冬餅をつくに家内に大きな鏡餅をついてくれ一日には龜山に

持つて参るからと云はれたり一日に年神様を拝するに手を思はず一つポツと打たれたり(教祖ハ手を打たれず手を打ては神を呼ぶのなれば収める力なければならぬとの考より)それより氏神様へ参られ拜まるるに扇子を持てる手振ふそれより庄屋に年礼に行き帰りに雑煮を祝ひたる後亀山へ参られたるに大谷の戌の年其方は今朝年神様の前で柏手を一つ打つて止めたのう神門柏手を許してやつたに——とありたり頭にしみこむ程感したり其方ハ神が見込んで頼んだのぢやから助けてくれ兄ハ兄丈けにしてやる他の者ハ痛いかゆいがあつて頼みにくるのであるから 日本一社になるやうにしてやる其方一代の内にハ医者かごを入れさせぬ(原ノート)二三三。引用は、原文ママ)。

この他、藤井くらは「亀山ノ弟ノ家ノ事」として「教祖ガ亀山ノ弟ノ家ヲ建テルニハ教祖ガ自ラ米ヤ麦ヲツイテカマギヘ入レテツキテ持チ行キテ建テヤラレタリソレヨリ占見ヘ帰ラレタルガ其折ニハ教祖ノ家ニ宿リタリ」と伝えている(同)二九七)。

⑦ 『金光大神』金光教本部教庁、二〇〇三、七一頁。

⑧ これには教学研究の成果も反映している。その特徴は、文治という一人間の姿に「実意丁寧神信心」を読み取り、「教祖像・教義論の中核的位置」を与えるような、人格的な面

を重視し信心展開に重ねていくような解釈である。(竹部弘「教祖像の力学——金光教の教祖探究から」幡鎌一弘編「語られた教祖——近世・近現代の信仰史」法蔵館、二〇一二、一八二頁参照)。

なおそのような解釈の中ではあるが、研究当初(紀要「金光教学」第一号、第三号、一九五八、六〇)には経済的な関心も見られた。代表的なのは、この出来事を信心の特質として考えるべき事例、ことに経済問題における事例とした大淵千仞である(「教祖の信心について」(上)——序説的外観——同第一号、一〇——一頁)。また藤村真佐伎も、金神の依頼を受けた文治に「すこぶる徹底した態度」を指摘し、その上で「財の所有関係が世間的な家業の形態をとっているが、しかしその利用関係においては、すべて神任せという営み方に変ってきた」とした(「金光教における勤労倫理について」同第二号、一五——一六頁)。松井雄飛太郎も、「金銭、経済上の事柄」として取り上げ、そこに「神への全き没入の面」とする「教祖の姿勢」を見ている(「生神の意味——文治大明神について——」同第三号、一五頁)。

ところが松井以降、見ることはない。たとえば松井と同じ時期に発表された岡開造の論文では「神への信頼に動揺の色がいささかも見られない」、「神のたのみ以上のことを尽くしておきながら、そのことについて何らの恩着せがましい気持ちをおいだいていない」としている(「氏子あつての神神あつての氏子」理解の論理的立場について」同第三号、三八、三九頁)。

このように松井以降は、もっぱら信心姿勢での議論となっていると言える。

⑨ 『金光大神』（縮刷版）金光教本部教序、一九五三、七一～七二頁。

⑩ 「覚帳」は、昭和五十一年（一九七六）に教団に提供され、昭和五十八年（一九八三）に『教典』に収められ、世に知られることとなった。（『教典』付録、金光教本部教序、一九八三、八九頁）。

⑪ 藤井潔『お知らせ事覚帳』の執筆開始時点に関する考察』紀要『金光教学』第二四号、一九八四、参照。

⑫ 藤本拓也「お知らせ体験の深まりに見る宮建築の移ろい——「神の頼みはじめ」とその無起源性をめぐって——」同右第五二号、二〇一一。

そこで藤本は、「屋敷」と「宮」という建築対象の違いも論じているが、それについてコメントしておきたい。

これまで「屋敷宅がえ」への注目は、「覚書」に「十一月九日ご遷宮。弟繁右衛門未の年、すぐに肥灰（農蒭、おさし）とめに相成り候。お広前にて、お金神様のお守りいたし候」（4—3—1）とあるため、すぐさま金神の宮建築として捉える傾向があった。しかし藤本は、「覚帳」では単に「屋敷」とされているだけであり、「覚帳」執筆時においてさして意味が明らかにされなかった」とした。そしてそれが金神の宮の建築であるというのは、明治七年以降に書かれる「覚

書」において「ご遷宮」と再把握されたためとし、そこには「繁右衛門に「お守り」を透見することにおいて、たんなる「屋敷宅がえ」だったものを「ご遷宮」として見いださせ、さらに、それによって反照される自己所在の方が眼差されていたことを浮かべせる」（九三頁）様相があった。

本稿も建築は「金神の宮」としてあったのではなく、家の建築で金神を祀ったのが後にそう見られたという、藤本と同じ立場を取っている。このように出来事としては「屋敷の宅がえ」とする見方が説得的なのは、家を建ててその家の神棚に金神を祀るあり方が一般的に存在し（たとえば直江廣治『屋敷神の研究——日本信仰伝承論——』吉川弘文館、一九六六、嘉永三年（一八五〇）の家建て替えの際、次男楨右衛門が死亡し、また飼い牛も死んでしまったため、文治が金神を祀る棚を自宅に調べていることにも通じていよう）「覚書」2—20）。さらには屋敷建築が成就した安政四年（一八五七）に、農業をやめ「お広前にて、お金神様のお守りいたし候」（『覚書』4—3）とされる一方で、元治元年（一八六四）正月一日には「金神の宮社、日本になし。宮建ててくれい」（『覚帳』8—1—1）と告げられるなど、建築が最初から「宮」としてあったかどうか、またそう見られたものだったかどうか疑わしい点が残る。このことからして、藤本の見解は妥当なものだと言えよう。

⑬ なおこの他、早川公明の「覚書」「覚帳」の執筆当初に

おける視点の相違について」（紀要『金光教学』第二九号、一九八九）でも、「この神伝（慶応三年十一月二十四日の神伝―引用者）で振り返られている「神の頼みはじめ」が、どのような意味における起点として求められ、この神伝でそのことが確認されるに至ったのか」（三頁）と問うている。これも藤本のように、「神の頼みはじめ」とされることに向けた意味レベルの問いと言える。

⑭ 本論に引用した「覚帳」の記述にも、このどさくさ騒ぎの様相が刻まれていると言えよう。出来事そのものの現前に主宰された記述だからであり、繁右衛門に対しても人間的な原因をまさぐるようなものとなっていないからである。また、援助する「私」の主観的な関心から焦点をあてた記述でもない。この記述のありようからも、出来事の解釈には、人間的理由から探っていくのとは別の手立てが要請されると言えよう。

⑮ とところでこの出来事を、繁右衛門の申し出に即してではなく、神との関係を把握しているものに、前掲早川「『覚書』「覚帳」の執筆当初における視点の相違について」がある。

「…」安政四年のこの出来事は、神（お金神様）が、繁右衛門を介してではあれ、教祖に対して初めて神の側からの頼みを向けた時であると同時に、教祖が、その頼みを、単に実弟の頼みとしてではなく、ここからそ

の神との関係を結び、おかげを受けていくべき「お金神様」の頼みとして、初めて聞き受けた時でもあったわけであり、そこでの普請が、教祖にとっては、単なる実弟の住まいの普請ではなく、まさに神の広前の普請としてなされているという点が把握できる。（四頁）

このように早川は、繁右衛門の事情ではなく神との関係の出来事として見ている。そしてそれを文治自身の信仰内容に組み入れて見ていくが、この点は、社会の現実へと転回して見ていく本稿との立場の違いとなる。

⑯ 前掲マルクス『資本論（一）』二三〇頁。

⑰ 贈与交換（贈与としての経済交換）とは、贈り物のやりとりなことであり、市場的な経済取引には還元できない行為を伴っている。無文字社会に見られる贈り物のやりとりを贈与と返済の交換システムで捉えたM・モースの『贈与論』（新装版、有地亭訳、勁草書房、二〇〇八）では、贈与は経済的であると同時に宗教的、法的にして道德的、政治的にして家族的、功利的にして情緒的、審美的というような、「全体的社会的事実」を構成する交換の原初形態だとし、そこに道德的義務を見ている。その道德的義務は、贈り物に対する返済の義務であり、受けとった贈り物にお返しをなされるメカニズムにおいて見られている。またそのモースを受けてゴドリエが特に注目していたのは神に対する贈与の義務である

(山内昶訳『贈与の謎』法政大学出版局、二〇〇〇)。

このような問題から文治の行為を見れば、安政四年の出来事は、貨幣交換の問題ではなく、神に対する贈与から見ていくこともできよう。しかし本稿では、金銭が財となっている交換の問題として、問題になる貨幣とその論理のところで、神が依頼し、文治が援助した問題に注目している。その神の依頼は、市場的な経済取引を象徴する貨幣が求められることにおいて、人間を関係的に基礎づける神との関わりが可能かを神が問いかけていたと考えられるからである。その意味から、ここでの贈与交換への言及は、近代市場経済とは別だというところで寄せる関心ゆえのものではない。確認していくように、近代市場経済、貨幣経済が進む中で神の依頼を見る上で、こうした贈与的な意味合いが論述に上ってくるまでのことである。

⑱ マルクスの『資本論』第一巻の初刊が出たのは、日本では慶応三年のことである。安政四年の十月には、『資本論』の準備草稿である「経済学批判要綱」の執筆が開始されていた。文治が当面した出来事、あるいは「覚帳」の執筆開始は、これらと同時期のことである。ちなみに文治が亡くなる明治十六年は、マルクスの死亡年でもある。

⑲ 前掲マルクス『資本論(一)』一三二頁。

⑳ 疎外の問題性からの考察として、たとえば本稿と同じく貨幣経済を論じた児山陽子の「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——(紀要『金光教』第四二号、二〇〇二)をあげることができる。本稿では、児山陽子が扱った社殿建築や藩札などの問題は扱っていないが、児山論文は「人間の自己保存や自利への意志」(六三頁)を「欲」の問題から捉え、「欲」に囚われた人間の悲劇性に言及したものであり、教義的にも重要な分析となっている。

㉑ 金光眞整「ひじりが丘」一九八八、二六三頁。『ひじりが丘』でのこの箇所は、金光眞整が昭和三十二年から翌年まで「教祖時代の宮の建築について」として寄稿したものの再録である。ちなみに、当初の当該箇所である「亀山の宮の御建築と教祖さま」(金光教青年)五月号、一九五七)を見ると少し異なった記述となっている。『金光教青年』では、「今日でいえば「千円の金も」というくらいのも」とあり、昭和三十二年当時の物価にもとづいていることがわかる。それに対して訂正が施され、日当換算に換えられたようである。ともあれ「十日間の日当くらい」とするのは、明暦三年の大火後に幕府が職人手間賃を公定し、上職人が一日銀三匁、上木挽が銀二匁と定めていることからして妥当なものである。文化・文政で一日の手間賃は五匁〜三匁とされる(小野武雄編著『江戸物価事典』展望社、一九九八、二二〇、二二二頁)。

㉒ 三矢田守秋は「教祖一家の農業経済についての一考察——近世大谷村農地の実情——」(紀要『金光教』第七号、

一九六四」で、大谷村の隣村佐方村の古老、友田梅雄の興味深い発言を紹介している。それは、農家では金銭を使うことは極力きりつめ、屋敷建築でも「骨組みは大工にたのんでも、壁ぬりなどは自家の手で、屋根も近所同志が手伝いあつてすます」という、貨幣中心ではないありようを示唆する内容である。一見、本稿の論点が無効になる指摘と言えるかもしれない。それほどに貨幣は比重を占めていない実情を証しているからである。しかし文治への依頼における金銭は、地域社会の互助的な人間関係がなくてもサーピスを手に入れることを可能にするものとして登場しており、そのことからすれば、この発言はより根底的なところで問題を考えさせるものだとということが理解されよう。それとも、古老の発言は地域共同体の互助的な人間関係などを組み入れて社会が成り立っていることを裏付けているが、文治の時代にすでに、その社会全体のありようを底から規定し直すかのようにして金銭（貨幣と新たな経済世界）が出現したのを考えさせるからである。

⑲ 前掲金光「幕末から明治十年代にかけての貨幣制度及び物価について」二三頁。

⑳ 荻生徂徠の「政談」（吉川幸次郎他著『日本思想体系36 荻生徂徠』岩波書店、一九七三）は、「米遣いの経済」から「錢遣いの経済」へ推移した状況に触れている。

「…」少モ能町人ハ衣服・食事・家居・器物迄モ、金サヘ有バ大名ト同ジコトニテ、誰制スル者モナシ。是諸物ヲ用ル人多キ故、諸色ノ高直ナルコト尤也。是ノミニ非ズ。ノ田舎ノ者モ江戸ノ城下ヲ見習テ、是又金次第ニ、何事モ江戸ノ町人ニ負ジ劣ジト奢ラスルコトニ今ハ成タリ（三二八頁）。

「…」其上昔ハ在々ニ殊ノ外錢払底ニテ、一切ノ物ヲ銀ニテハ不レ買ハ、皆米麦ニテ買タルコト、某田舎ニテ覺タル事也。近年ノ様子ヲ聞合スルニ、元禄ノ頃ヨリ田舎ヘモ錢行渡テ、銀ニテ物買コトニ成タリ（三三〇頁）。

「…」金サヘ有バ如何様ノコトモ成ト言所ヨリ、世界ノ風俗段々ニ奢ニナリタル故也（三三三頁）。

「…」元禄以後取分テ商人田舎ノ末々、山ノ奥迄モ行渡ルニ依テ、金銀錢トモ田舎ニ多ク成行タル也。「…」田舎ノ者ドモ今ハ物ヲ買事知タレバ、不断ノ小用ハ錢足スコト成故（三三五頁）。

㉕ 金光和道「大谷村と赤沢文治」紀要『金光教学』第三七号、一九九七。

㉖ 大名貸など、幕藩制市場の問題については、桜井英治・中西聡編『新体系日本史12 流通経済史』（山川出版社、二章「近世の商品市場」二三五―二七四頁）参照。

㉗ 前掲金光「大谷村と赤沢文治」。

⑳ 代表的なのは三矢田守秋である。三矢田「教祖一家の所有田畑の移動について」『金光教学』第六集、一九五〇、二二一頁。また同じく、前掲三矢田「教祖一家の農業経済についての「考察」でも金光大神一家の「経済的余裕」を実証的に明らかにしている。

しかしそれとともに興味深いのは、「経済的余裕」の指摘では落ち着かないためか、強い内的な動機付けを別に用意し論述している点である。たとえば三矢田は田畑所有の客観的条件があつてこそ、経済的生活の余裕を生み出すことになつていたとしたが、続けて「もちろん、このように考えたからといって、教祖や家族の働きを軽視するものではない」(二三頁)とし、「それが果たされるためには、教祖を中心として家族のものが、日々油断なく家業にかかりきつてまず手一杯というところである」とした。そして、そこから家業廃止を願つたことについて「まことに容易ならぬことであつたと思われられるのである」(二三頁)とするのである。

三矢田と同じように高橋行地郎も「教祖における信心展開の基本構造——「月の三日神参り」の意味をたずねて——」(紀要『金光教学』第一号、一九七二)で、「経済的余裕の因」(二〇〇頁)には、「まことに厳しいとしか言いようのない、連続的な農耕生活上における諸種の状況の迫りがあつた。そして、それを受けていかざるをえなかつた教祖のいかばかりとも

計りしれぬ血のにじむような労苦があつた」(二〇一頁)とする。同じく高橋の「文治大明神誕生過程の考察——金神の悪神性との関係を視点にして——」(同第三号、一九七三)でも、「当時の文治の経済状態をみてみると、窮乏どころか、村内有数の富裕家の一人に数えられるほどまでになつてはいるが、祈祷者に転身すればその生活の安定がにわかに崩壊の一途を辿ることは必定であつたろう。ここに文治における不安の第一原因があつた」(二三五頁)とも指摘している。このように経済的ことがらと切り離して強い動機付けや不安などの内面へ注目されているが、こうした内面と経済状況を二分したところでなされる内面への注視は、かえつて内面や主観以前の社会的な変質を組み込んで、その変質を蒙つた社会の現実へと転回して救済を捉えることを妨げる問題となつてはいるのは否めないだろう。

㉑ 瀬戸美喜雄「近世後期大谷村の社会・経済状況について——赤沢文治における倫理的実践の背景——」同右第一四号、一九七四、二七頁。瀬戸は時代、社会的な影響を受ける中で金光大神の主體的個性的相貌に着目し、ことに経済面から世俗に拮抗する本質価値を取り上げている。金光大神の生きた「近世後期という時代および当時の社会との相互関連において捉える面の努力を欠いてはならない」(二九頁)とし、さらにその上での金光大神の個性的な相貌へ注目すべく、たとえば藩からの節約の奨励への背馳、対抗として「便

所・風呂場、門納屋等の再三にわたる増改築」の動きを見ている(三二頁)。

③⑩ 金光和道「神前奉仕開始後の広前の周辺——東長屋・「宮」建築など諸経費支出の背景——」同右第三九号、一九九九、二頁。

③⑪ 前掲高橋「文治大明神誕生過程の考察」の注二六(二四六頁)には、本稿注⑥に示した高橋富枝の伝えをもとに、「三メ目」(ちなみにメは「貫」の略字)について、「一説によると、文治は香取に金神の宮建立として「三貫目」の金(当時の相場で米に換算すれば約二十三石分)を用意し、他に米麦、酒まで持参した」と紹介している。「三メ目」の金(銀三〇〇〇匁)を現代の金銭にすると約一四〇万円である。

③⑫ このことは、信仰を個人の内面に即して把握し論じてきた問題であり、さらにそれによって社会に訴えかける力を失い、かえって人間の救済にふり向けた信仰の意義を見失っているとして、「信心が内向きである」とされた問題にも関係してくるだろう。それに呼応するものとして、かつて金光教学研究所嘱託だった坂本忠次による指摘が想起される。坂本は、対社会的な問題場面との関わりを教学研究に求め、「現代的な問題からの接近も必要である」(「第十九回教学に関する懇談会記録」紀要「金光教学」第三六号、一九九六、一四九頁)と述べていたのだった。

こうした指摘に対し、それが妥当かどうか、またその原

因はどこにあるかといった、自己弁証的な確認は、さほど有効な応答にならないだろう。そう確認する姿勢がすでにこの指摘の本身を体現するものとなるほかないからである。その指摘の検証よりも、いかなる研究によって、指摘された問題状況を切開するかであり、その意味で本稿で述べている論点が、状況を切開する研究展開をもたらすことになればと願っている。

またそれは、マルクスがなした宗教批判を逆に問題にすることにもつながるだろう。マルクスは「ユダヤ人問題に寄せて」で、もはや宗教は「まったく個人の事柄」になったとし、また「ヘーゲル法哲学批判序説」で、「宗教は民衆の阿片なのだ」としている(「ユダヤ人問題に寄せて」ヘーゲル法哲学批判序説」中山元訳、光文社、二〇一四、三五頁、一六二頁)。宗教が悲惨な世界の慰めと正当化のための根拠でしかなくなっているとするマルクスの批判は、人間が宗教を必要としている意味に対して述べた、人間と宗教との関わりへの批判であるが、それは「信心の内向き」を問題にする声と似通っている。マルクスは、人間の現実のあり方を問題にすることになっていない、そのような宗教への求めを問題にして、この言葉を発したが、本稿で述べていることは、マルクスがそこで問題にしていた宗教存立の意味を、宗教から批判的に問い直すことにもつながるのではないかと考える。

- ③③ 前掲マルクス『資本論(一)』二三二頁。
- ③④ この角材の値については、小野家文書「弘化三丙午歳十月ヨリ 荒神社前殿再建雜費記 付氏子手伝夫試留帳」(17—04—06) 参照。またそこでの荒神社建築については、金光和道「神前奉仕開始後の広前の周辺 — 文治の財にかかわる事蹟を中心に —」(平成十年度研究報告 参照)。
- ③⑤ 前掲金光「神前奉仕開始後の広前の周辺」。
- ③⑥ 佐藤道文「慶応二年二月の「添翰願」をめぐる大谷村役人と赤沢文治」同右第五三三号、二〇一三。
- ③⑦ 岡成敏正「覚帳」に見られる親子関係についての一考察 — 金光大神とその長男浅吉の生活史を中心として — 紀要「金光教学」第三二二号、一九九二、五四、五五頁。
- ③⑧ 前掲金光「神前奉仕開始後の広前の周辺」。
- ③⑨ 大石慎三郎『封建的土地所有の解体過程』御茶ノ水書房、一九五八、九頁。
- ④⑩ 前掲金光「神前奉仕開始後の広前の周辺」六〇九頁。
- ④⑪ 「大谷村明細帳」によれば大谷村では一俵を三斗三升三合三勺としているため、二俵分の六斗六升六合六勺から六斗一升二合三勺を差し引いた残りが五升四合三勺になる。
- ④⑫ 「覚帳」に記載された日天四、月天四、鬼門金神の関わりは、「覚書」の安政四年の記述にある出来事との関連でも考えられないか。たとえば「いたが(痛い所) 病気があつては家業できがたなし」、あるいは「月の延びたの流すこと、

- 末の難あり」とここで示された内容は、「覚書」の安政四年の箇所によれば、繁右衛門の普請の手伝いをしたことを記した次の箇所で、「二十日より私腕痛み、はれ、一日休息。仕事いたして治り、まったく金神様おかげを受け。たびたびまいり」(「覚書」4—2—2)とあり、また妊娠した子を流すようなことがらについても記されている。それは、屋敷建築の成就後に、妻の産のことで金神の靈験に直接触れることになった安政四年十二月の出来事である。建築がかない、繁右衛門が農業をやめて「お金神様のお守り」を始めた一カ月後、金神は、文治に向かって、妻の妊娠に対し「この子育てねば親に当たりつき」と告げる。そのとき妻は子供の養育をあきらめようとしており、その思いを文治は知らなかった。文治は金神の言葉を伝え、それを聞き入れた妻は翌日には体調が回復し、機織りができるまでになったのだった(「覚書」4—4—11—5)。
- ④⑬ 渡辺順一「諸人救済の視座 — 差別・暴力を視点とした」生神の宮」試論 — 紀要「金光教学」第三八号、一九九八、八頁。
- ④⑭ トマ・ピケティ(『21世紀の資本』山形浩生、守岡桜、森本正史訳、みすず書房、二〇一四) が示した、富裕八カ国(米、日、ドイツ、フランス、イギリス、イタリア、カナダ、オーストラリア)の民間資本は、二〇一〇年には各国の国民所得の四から七分とされる(二八〇頁)。ピケティによれば、国民所得とは、

GDP（国内総生産、つまりその年すべての所得の総和）から、建物やインフラなど資本の減価償却費を引き、さらに外国人所有資産に支払う収入を引いた（あるいは外国にある資産から得る収入を足した）、各国あたりの所得のことである（四六〇～四八頁）。この、国民所得の規模を何倍も上回る民間資本として流通する貨幣は、当然、過剰なものとなっている。通常、实体经济に対して過剰であるならば、貨幣の価値は下がる。しかし、減価しないのは、危機や混乱を利用した国際的な金融操作の結果である。自己増殖を求める経済が、危うい基盤の上に立っているのは間違いないと思われる。

昭和四〇年代における「布教」の課題

—「教会の自立性」と「教団布教」をめぐる力学—

児 山 真 生

はじめに

近年、教政教務では、「教団布教」と「教会布教」を含めた「教団の布教」をめぐる議論が進められようとしている。そこで、この議論の背景と要因を「第四三回通常教団会」（平成二年二月二―七日）の理事者説明（教務総長佐藤光俊）にうかがいつつ、本稿の研究関心を述べておきたい。

「…」「教団布教」という概念は既に三〇年以上にわたって言われ続けて、この間に内容においても様々な推移と変化がみられ、今日では改めてその成果とこれからの方向性が総括され、再確認されるべき課題でありまして、その確認に基づいて今日に相応しい切り口が求められるべきものと思われまます。そこで、教団布教と共に結果取次、教会布教として進めて来た内容を、全体的に捉え直して、今後の展開に備える段階にあると思われまます。本来この道の布教とは何か、何であるべきかということ、今後明らかにしていくべき課題として確認する意

味で、敢えて「平成二二年度活動方針の―引用者」三番目に「布教の推進」を―引用者」掲げることとしてお
ります。^①

右の引用文にある「教団布教」という概念」とは、昭和五五年の教規改正以降、「これまでのように教会だけが
布教するということなく、教務機関（本部教庁）も布教の実体を持って、教会と共に布教をしていく」という方
針のもと、主として電波、文書、会館等の媒体を活用した不特定多数、わけでも「未信奉者」への情報発信を教務
機関が担う、いわゆる「教務機関が受け持つ布教」を指すものと言える。^②そして、三〇年余を経て「内容において
も様々な推移と変化」が見られる「今日」の「教団布教」とは、「∴」神願成就のため、教務が主体となつて、各
種メディアを通して、また時には、教会・信奉者の理解と協力を得て、未信奉者や信奉者周辺の人々、さらには社
会に、主に本教信仰や価値を伝えていく取り組みであり、状況や事柄、地域性に応じて多様に実施、展開していく」
というものである。^③この対比からは、「教務機関が受け持つ布教」が内容的、領域的に拡大・拡張されてきたことが
分かる。それは他面で、「いつのまにか、教団布教を積極的に進めれば布教が伸長するかのような思いが強くなつて
きたのではないか」^④とも言われるように、「教会と共に布教をしていく」という当初目指された相関的、相補的關係
から遊離し、さらに「教会布教が教団の諸活動の基本であり、基盤である」という基本的確認を揺るがす事態ともなつ
ている。こうした現状にあつて「布教」の推進を図るべく、「教団布教」や「教会布教」という言葉で捉えられてき
た内容や領域を、「教団の布教」として包括的に捉え、そして位置付け直すという方針のもと、現在の議論が進めら
れようとしている。このことに伴い、昭和六〇年度から平成二二年度までの四半世紀に亘つて教団の活動方針に掲

げられてきた「教団布教」の表現も変更されることになった。^⑥

ところで、こうした捉え直しの議論が進められる上で、対象となる「教団布教」の始まりをどこに見るかは、議論の前提に関わる要点の一つであろう。この点について、先の引用文では「既に三〇年以上にわたって」と述べられている。また、同理事者説明の別の箇所では「教団布教」という言葉は、昭和五〇年頃の安田教監の理事者説明で初めて「…」^⑦と述べられている。これらからは、「教団布教」の始まりが安田好三内局（昭和四九年五月一〇日）同五九年五月一八日）との関係で捉えられていることが分かる。そこで、安田内局発足後、最初の議会である「第五三回臨時議会」（昭和四九年七月一六―一九日）の理事者説明の内容を確認しておきたい。この中で安田教監は「教団布教」という、未だ概念は明確ではありませんが、大らかな方向を示唆する表現で、教団としての布教が求められています」として、教務が担うべき役割の一つとして「教団布教」に言及している。それとともに、「この「教団布教」―引用者〕端緒となるものは、約二〇年前より、即ち、新しい社会様相が定立しはじめたとき、開拓布教、電波布教という面で始められましたが、昨年の「金光教講演会」など、宗教を求める人たちに、教団として具体的に親切を示すには、如何なる方途があるかを、改めて考える必要に迫られております」と述べている。^⑧ 彼は、「教団布教」について「未だ概念は明確ではありません」としつつ、一方で先行する実態の存在を指摘している（もっとも、この場合の「開拓布教」（昭和二八年）や「電波布教」（昭和二六年）と「教団布教」の関係については検討の要がある）。またさらに彼は、同議会の中で「みな前々からの引き継ぎ事項というよりも、ずっと以前から、要望として出ておった事項であります」とも述べている。^⑨ この「ずっと以前から」の言明には、安田が「教団布教」の始まりを自らの内局に先立つ事柄として捉えていたことが表れている。この当事者の認識に注目することからは、安田内局（以降）の「教団布教」

のあり方に注目した近年の議論とは別個に、安田内局（以前）の「教団布教」が構想されてくる歴史過程への関心が生じる。この究明は、ひとえに「教団布教」に対する理解のあり方を問い直すのみならず、現在進められている「教団の布教」を含めた教団的議論のあり方と行方にも関わる基礎的理解に培うことになる。

こうした研究関心から本稿では、昭和四〇年代の所長会議の議論を中心に、「教団布教」が浮かび上がってくる局面・場面を資料によって跡付けるとともに、それが教務のどのような問題意識と照応関係にあったのかを考察する^⑩。以下、第一章では、「教団の代替わり」、「教団新出発」と言われ、新たな教団動向が求められる気運の中、「第五九回所長会議」（昭和四一年一月一六―一八日）における「教政路線の明確化」の議論において、「教会の自立性」が教団の問題状況打開の焦点として浮上する様相を明らかにする。第二章では、昭和四四年度に実施された「現代社会に布教する教会委員会」という施策の立案意図と関わらせながら、その実施を通して教務が当面することになった問題点の把握に努める。そして、第三章では、前章までの考察内容を踏まえつつ、「第四九回通常議会」（昭和四七年二月二三―二七日）前後の様相に着目し、「教務教政の視点」の提示をめぐる教務意識の変化とその教団史的意味を論じる。

なお、資料を引用するにあたって、適宜、句読点、送り仮名を付した。本文中の年次表記については、引用資料との対応を容易にするため、元号を基本とした。また、本論中、しばしば用いる「教政路線の明確化」は、引用資料によって「教政路線の確立」とされているものもある。叙述の煩を避けるべく、引用資料中は原典通りとし、筆者の叙述については「教政路線の明確化」と表記した。さらに、「現代社会に布教する教会委員会」については、施策を指す場合には「教会委員会」と略記し、中央に設けられた教会委員会については中央教会委員会と、教区に設けられたものについては教区教会委員会とそれぞれ表記したことを予め断っておく。

第一章 所長会議における「教会論」の台頭とその問題意識

—「教政路線の明確化」をめぐる議論に注目して—

昭和三八年四月一三日、教主金光攝胤が死去した。その前後には、和泉乙三（昭和三五年）、片島幸吉（同三七年）、井上定次郎（同三九年）、堀尾保治（同三九年）等の内局経験者、そして、昭和四〇年五月二五日には高橋正雄が教監在任中に死去している。このような、いわゆる「教団の代替わり」を経験した教内では、「教団新出発」という意識動向が生まれ、教務においては継承発展か発想の転換かの両論が入り交じる中、教団の態勢や方向性が模索されていた。^⑪

高橋正雄の後を受けて、教監に就任した竹部寿夫は、「第五〇回所長会議」（昭和四〇年八月三〜四日）において、「各教会のお広前が教祖広前の延長として生神金光大神取次の働きが十全にでき得るためにはどうすることがいるのか」と課題を示している。その上で、「それは本部だけでどうすることもできず、直接、教会に接している各教務所と緊密な連絡を持つことが必要であると思うので、各教区の実情を十分聞かしてもらい、その手当を講じていきたい」として、今後の所長会議の役割と働きに対する期待を述べている。そうして、竹部内局（昭和四〇年七月二二日〜同四年五月一九日）以降、所長たちは所長会議を通じて教務・教政に参画し、その具体化の一翼を担う立場となっていく。^⑫

「第五九回所長会議」（昭和四一年一月二六〜一八日）では、「いわゆる教政路線の明確化の問題」が議題とされた。

この会議に先立つ「第五八回所長会議」（同年九月六、八日）の際、「所長懇談」が行われた。その中で「教政路線の明確化」のことが話題にのぼり、その具体化に向けた討議資料作成が東京出張所長であった安田好三に依頼された。十一月八日、「教政路線の確立」に関する件」と題する安田が作成した資料が所長会議関係者に配付された。同資料は、「報告書「教政路線確立のために」と題する本文（全三〇頁。以下、「報告書」と略記）と三種類の添付資料で構成されている（この資料の中で「教団布教」という表現が用いられている）。「報告書」の中で安田は、「教政路線の明確化」に関わって「…」教団のかかえている対内対外の問題を、その故にこそ構造化してとらえること。そして教務教政の方向づけの中で問題解決を図ることであり、その大筋の線が教政路線であり、その具体化が施策である」と述べている。ここには、問題解決に向けて取り組む教務・教政の方針、態度を明らかにすることを「教政路線の明確化」と捉えていた彼の認識が示されている。

安田が問題を構造的に捉えるために作成した三種類の資料の一つである「今日の本教の諸課題」には、一八三項目の問題点が示されている。これら問題点は、「教会・教師・信徒レベル」（八八項目）、「教区レベル」（三三項目）、「教団レベル」（六三項目）の三つの大分類の下、さらに中分類、小分類の三階層に整理されている。¹⁵ 安田は作業に取り組む中で次のような感想を抱いている。

「…」資料によると、様々な問題なるものが提起されてはいるが、さて、今日において一体何が最も重要な緊急を要する問題であるか。教団として、何をとりあげれば問題の核心をつくことになるかというところ、直ちに「これだ」という指摘が出来がたい。あれこれと掲げている問題点は表面にあらわれた現象をひろったというべき

であって、それが如何なる基盤から生じたかを調べると、簡単に「これだ」とはいえないのである。その故に「何が抜けている」、「何か、今取り組まねばならぬ問題がある」と肌には感じるものがあっても、それを適確に表現することができない。問題の整理というのは、右の問題点を明確に浮かび上がらせることであろう。¹⁶⁾

安田がこのような感想を抱いた要因の一端を、ここでは「教会・教師・信徒レベル」に含まれている中分類「教会の問題」の中の五つある小分類の一つ「取次及び布教の問題」を事例にうかがっておく。この小分類には、以下に示す問題点(一〇項目)が分類されている。①「取次」ということがはつきりしない。②取次運動が十分に理解されていない。③教師が与えんとするものと、信徒が求めているものとの食い違い。④取次の秘密が漏れることがある。⑤教勢の不振。⑥教義を現代的に説く努力の欠如。⑦文書布教の不足。⑧PRの不足。⑨青年信奉者が育ちにくい。⑩行事中心の布教になり、日常の取次が欠けがち。以上、これらの点々が「取次や布教の問題」と一括されていることから、項目立て並びに分類・整理作業の困難さがうかがわれる。例えば、①の「取次」ということがはつきりしない」の場合、この問題を指摘しているのは誰か(教師、信徒)によって、あるいは、その原因が何か(教義論、教師論等)によって、その後の議論のあり方が変わってくる。また、⑨のように、問題の捉え方によっては他の分類項目(「信徒の問題」)に位置付けることが可能と思われるものも含まれている(⑦と⑧は、大分類「教団レベル」の問題の中分類(ハ)「布教(布教体制)」に、それぞれ「文書布教・電波布教」、「PRの促進・強化」として重複して示されている)。そして、安田自身が「あれこれと掲げている問題点は表面にあらわれた現象をひろったというべき」と述べているように、彼にとっても構造的把握に向けた焦点を明確にし得ない、不快感が残る作業の内容であったことがうかがえる。

安田は、こうした作業の結果に立ちつつ、一方で、「教祖以降の―引用者」取次が時間の経過とともにどのような形の働きを現したのか、「教会の本質は、取次助けにあるが、その形は本教発展の段階に従って変わってくる」という、本教の発展過程に生じたものとして現状の問題を捉える視点を立てている。^⑰そして、教会に関わって起きている問題の多さに着目し、それら問題の解決に向けた積極的対策を講じることを「教政路線確立の第一歩」と捉えている。^⑱

当日の会議では、最初に安田が「報告書」の概要を説明している。この中で教会の問題対策を主眼に据える意図を次のように述べている。

「…」教会の自立性が、信仰を、個別的な見事な信仰を一方では作っている、支えになつていると同時に、教務教政の影響を受けにくくしている。その自立性が、今日の問題の根幹ではないか。そして、実際布教は本部広前、教会が当たっている。それで教務が、本部が、教務所が、何と言おうが、教務上の影響を受けにくい。「…」教務教政で、その自立性に対してどこまで触れていくことが出来るか。従つてそこがはつきりせぬと作文に終わる。そういう問題として、いま一つは、自立性をもっておればおるほど、教政の立て前で、その自立性を壊さず、方向だけを示していくことが出来るという考え方、この二つの兼ね合いをどう考えていくかということ^⑲で、^[47] 教
会論を取り上げてもらいたい意味である。^⑳

ここで安田は教会の問題対策に取り組む際の焦点として「教務教政で、その自立性に対してどこまで触れていく

ことが出来るか」を挙げている。ここで言われる「教会の自立性」の意味について安田は、「教祖広前の延長として成り立って行く教会は、信仰（取次）において教祖広前（本部教会）と結ばれているが、教会の営みは自立をもつて立て前としてきた」と述べている。この基本的確認の内容は、安田個人のみならず、教内において広やかに理解されていたものと言えよう。そして彼は、「教会の自立性」に関わって、各地の信仰実態が形作られてきたという是認すべき側面と、他方、教務・教政と教会の間に隔たりを生じさせてきた是正を要する側面を、現状認識に関わる両義的二側面として述べている。その上で、「教会の自立性」への注目を契機として、諸問題が生じている教会のあり方ではなく、教会に生じた諸問題への対応をはばかってきた教務の精神態度を指摘していることに安田の問題意識が表れていよう。そのような教務の精神態度となった背景的要因としては、取次者の信仰の基本に作用する「信仰指導をしない」と言われるような「教会の自立性」を顧慮した教務の不文律との関係が想定される。「教政路線の明確化」を求め、教団が抱える問題把握に取り組んだ安田においては、「信仰指導をしない」という不文律が教団の現状において教務の免罪符のようになっていく側面が問題として意識されていたと考えられる。その意味で、「教務教政で、その自立性に対してどこまで触れていくことが出来るか」という問いは、「信仰指導をしない」という不文律を不文律たらしめている教務の排他的精神態度を目撃したものであったと言える。

所長会議では、「報告書」の概要説明と内容確認の質疑が行われた後、討議が行われている。討議の冒頭、安田は「作業したものととして、教会自立の問題に集約させたところがある。そういう仕方がいいか、どうかをやって「議論して―引用者」頂きたい。もしできないとすれば、レポートまとめ二九頁に結論を出しているつもり。それで、進められるかどうか」と要望を述べている。このことから、安田は議論の方向性として「教会の自立性」と関わらせ

た教会論を提起したものの、その妥当性を計り兼ねていた様子がかがえる。しかし議論は、「報告書」の内容をめぐる議論よりも、「教政路線の明確化」の採否をめぐる出席者相互の意識や意欲の確認に多くの時間が費やされていく。採否の問題は前回の所長会議で合意済みと理解していた安田は、いまだ議論の成り行きを見守る当局者に対して「やるか、やらぬか」と、「教政路線の明確化」の採否の意思決定を迫っている。司会の徳永総務部長はこの安田の発言を受けて「当局が当局だけとするなら、前回「の所長会議で―引用者」こんなこと「報告書の作成―引用者」はお願ひしない。願ったということは、何かを求めて行きたいということだ。何かがあるということはみな感じている。その内容を腹入りするというか、そこからのことがある」^②と応じている。この「腹入り」については、「報告書」を取りまとめた安田も共有していた感覚であった。

しかしながら、「何かがあるということを感じている」と言われるものの、現状認識や取り組みの意欲といった、それぞれが「感じている」と表現されるその内実の温度差が会議を進める過程で露わになる。例えば、「所長の意見をよく聞かせて頂く」、「この段階で十分に討議しておきたい気がする」、「教会論、教会の自立を十分に話し合ってから、具体的に、討議すべきことに入る」というように、所長会議として「教政路線の明確化」に取り組むことの教務としての意義の確認と合意形成を優先する意見が出されている。他方、安田は「自立というが、教会を今まで通り認めていこうという立場をとるのか、それとも、これからのことを考えると、少々は辛抱してもらいたい、自立をこわしてもいいのだという線ていくのか。はつきり問題を出して頂きたい。自立をこわすのは、平均的金光教。あるいは教团的布教」^③というように、「教政路線の明確化」の方針の下、具体的な問題に取り組むことよって教務のあり方をはつきりさせていくべきとする主張を展開している。両者の意見は、双方の「教務」に対する認識の相

違とも相まって平行線を辿りつつ、次年度の計画内容に「教政路線の明確化」のことを盛り込むか否かをめぐって、議事が膠着状態に陥っていく。その中、布教課長として出席していた田淵徳行は、こうした議論を引き取るように、小委員会を設置して、今一度、「教政路線の明確化」の取り扱いを協議し、意見集約を図った上で、次回の所長会議の議題とすることを提案している。

「…」こんにち、教会の一つ一つの働きが、とあのようにならわれているそのことが、いつの時代においても大切なことは言うまでもないが、そのことを問題にする意味合いをもっと明確にする必要があるのではないか。その意味からも、私の意見だが、この教会論を問題にしていくことは必要と思う。そして、それをしていくについて、まず、所長会議において、小委員会をつくり、どのようなかたちで、これを問題にするか。もつと整理して、その上で、全体的な議題にのせることがいいのではないか。教会の自立性は、どういう意味、内容か。またその自立性はどこから起きているのか。それが本教の取次、さらにいえば、人間の生きる問題、手続との関連において、自立性がどこから起きているか調べる。あるいは、教会の自立性ということは、これまでの教団の働き、活動の中で、どういう動きをしてきたのか。さらには、自立性のもつ問題。あるいは、それを全教一家といわれるものとの関連。また、さらには自立性と取次運動との関係。そういったことを、小委員会において取り上げる。²⁴⁾

来るか」という教務のあり方に向けた問いに関わって、出席者からは「教会の自立性」を守りつつ、教務のあり方を模索する発言がなされている。^{②⑤} その中で田淵は、「教会の自立性」について具体的な検討の要点を挙げながら、その意味確認を求めている。彼の教務的立場からすれば、安田が提起する教務のあり方の見直しは、意欲や意気込みのみでは展開しない課題であること、そして、安田が指摘する教団が抱える問題の様相について、どちらもよく理解していたであろう。その彼において、出席者個々の信念や心情、問題意識と分ちがちがたく結び付いて議論される「教会の自立性」の様相を通して浮かぶ、体制を維持する働きとともに体制を批判的に捉え直す両義性を有しつつ、それでいてその正体が混沌としている「教会の自立性」を問うことに、教務のあり方の見直しを含めた現状の打開・展開の可能性を感得せしめられたことが、先の提案に及んだ理由と思われる。そうとして、田淵が提案した小委員会設置は、膠着する会議の展開を図る提案として受け入れられた。併せて、「教会の自立性」、「教会論」、「教政路線の明確化」を検討課題として小委員会へ付託すること、つまり、教務としてそれら課題を検討することが了承された。

小委員会で協議された内容は、昭和四二年一月に開催された「第六〇回所長会議」（二月一八〜二〇日）に報告されている。具体的には「[:]」教団^{〔マ〕}路線の明確化の具体的作業について「[:]」この作業は何か特別な異質の仕事を始めるのではなく、教団活動そのものが必然的にもたらした、今日の時点の教政教務ということなのだから、当局のあげたポイントに重点をひとまずおいていくことに異存はない。ただ、問題は、これらの諸ポイントをどうまとめ、体系化への方向づけを行うかにある」^{②⑥} というように、教務・教政の継続性を基調としつつ、「教団^{〔マ〕}路線の明確化」を教務の視点として、当時、四月から始まる新年度の計画に導入することとされた。加えて、「当局のあげたポイント」^{②⑦} の第一の「一つ一つの教会に働きがつくということ」という方針のもと、教会の問題に対する取り組みを進め

ることも盛り込まれている。結果的に、付託された三つの検討課題は、具体的計画に配置、活用されたものの、田淵が提起した「教会の自立性」の意味確認の作業は棚上げにされた形になっている。その一方で、「教政路線の明確化」の具体化を図るべく、新たに「教会布教協議会」が企画されている。この会合は、昭和四二年五月下旬から九月中旬にかけて、本部にて一教区ごとに開催されている（一會合につき二泊三日。會合実施回数計二回）。その内容は、「こんにちの教会の布教」という共通テーマのもと、教区出席者（選抜された一五〜二〇名程度）と教務所職員、そして当局を含めた本部関係者の三者で、各教区内の教会が当面している問題の確認と共有を図ることであった。

「第六四回所長会議」（昭和四二年一月一六〜一七日）において「教会布教協議会の総括」と題する資料が配付されている。この資料では、会合趣旨理解の不徹底といった運営上の問題も含めて、「教会内においてもそうであるし、教師間、教会間においても連帯感がなく、バラバラ」といった問題状況とともに、「教団の信心の質と、教会の信心の傾向との関連が、教務作用としてどう道付けられていくか」ということが課題として指摘されていた。²⁹こうした内容を踏まえて、次年度（昭和四三年度）のあり方が協議され、施策の実効性向上を図るべく、施策趣旨の早期発表による周知に努めることになった。そして、新たに立案された「御取次成就信心生活運動全教協議会」（以下、「全教協議会」）では、教会連合会―教区―教団の連絡・連携といった相互作用を通じて、「八月に開催予定の「御取次成就信心生活運動教会長協議会」を―引用者―布教活動の積み上げの成果をもって開く」という方針が打ち出されることになった。

以上、本章では、「教団の代替わり」、「教団新出發」と言われ、新たな教団動向を求める気運が高まる中、昭和四〇年五月の竹部内局発足以降、教務・教政に参画する所長会議の様相を視野に収めつつ、「第五九回所長会議」に

提出された「報告書」を契機に、教団が抱える問題、わけても教会が抱える問題の解決に向けて「教会の自立性」が焦点化される過程をうかがった。では、こうして教務上の課題意識に一旦のほりつつ、その意味確認が棚上げの状態となった「教会の自立性」は、その後、どのような問題として展開していくのか。この関心から、次章では「二二課題」設定から「教会委員会」の立案・実施過程に注目していくことにする。

第二章 「現代社会に布教する教会委員会」における「教会の自立性」の意味

(1) 「現代社会に布教する教会委員会」の施策化の経緯とその意図

昭和四三年八月九日、「御取次成就信心生活運動教会長協議会」（以下、「教会長協議会」と略記）の開催にあたって、「御取次成就信心生活運動教会長協議会資料」という資料が配布された。この資料は、「全教協議会」が、各教務所から提出された「教区報告書」の内容を整理（「一六〇項目」）し、次いで、報告書の整理から浮かび上がってくる問題点（「二八項目」^⑩）を取りまとめ、その上で、今後、取り組むべき課題を、「本教の信心と御取次成就信心生活運動」（第一課題）と「こんにちの社会と本教（教会）」（第二課題）という、いわゆる「二課題」として示したものである。^⑪

「教会長協議会」では、第一課題について行徳清人（全教協議会協議員）が、第二課題について池川聰雄（同）が、それぞれの課題への取り組みのあり方を報告している。このうち、池川報告では、教会の閉鎖的雰囲気、未信奉者や社会への働きかけが不足している教団の現状（内向きな信心傾向）の打開に向けた課題の一つとして「教会の体質改善」を掲げている。そもそも「教会の体質改善」とは、先に示した「二八項目」の中の一つとして示された課題であった。

池川報告では「教会の体質改善」ということは、教会にかかわる幾多の問題の中心となるべき重要な内容を含んでいる⁴²⁾と押さええられ、「教会の体質改善」の内容として、教会長中心から信徒が役割を受け持つ教会運営態勢への転換、教会の地域社会参加意識の高揚、教会の雰囲気改善、設備・布教材の工夫・活用が進められていることを挙げている。

この「教会長協議会」、それに引き続いて開催された「教区別協議会」の内容を受けて、「第六九回所長会議」（昭和四三年九月一三～一四日）が開催された。ここでは、例年よりも早く、次年度に向けた方針、方途のことが話し合われている。とりわけ、「二課題」の設定を経て「課題が設定されたことの意味、およびその内容が各教会のところで理解され、取り組まれていくについて、教務所として、今後どういうふうに作用していくがいいか」といった、教務所における受け持つ役割やあり方に対する意識の高まりがうかがえる。

さらに、「取次運動」推進に向けた方針、方途を協議すべく「御取次成就信心生活運動第四回全教協議会」（昭和四三年一月一八～二〇日）が開催されている。ここでは、「二課題」についての「こんにちの社会と本教（教会）」（第二課題）を視点にした、「本教の信心と御取次成就信心生活運動」（第一課題）への取り組みのことも、「二八項目」の各項目を、「現代社会に布教する」教会委員会（一三項目）、政治・社会問題等に関する研究会（六項目）、教務教政（九項目）、以上の三つの部門で分担して取り組むことが提起されている。

この協議会の内容をもって、翌日に開催された「第七〇回所長会議」（二月二〇～二二日）で次年度計画の方向性が話し合われている。この中で、「教会長協議会」の池川報告が提起した「教会の体質改善」に取り組む施策として「現代社会に布教する」教会委員会（協議会）設置」のことが企画されている。この会議では、「第二課題に関わる教会の諸問題を教会から吸い上げて検討し、その内容を各教会に還元していく循環作用を行う」ことと、中央教会

委員会（担当・布教部）と教区教会委員会（担当・教務所）の二本立てにすることが提案、了承されている。ただし、この時点では、施策の名称が「現代社会に布教する」教会委員会（協議会）設置」というように、「委員会」と「協議会」が併記されていたこと。また、施策の教務的位置付けについては「一年間は布教活動として進め、その結果にもとづいて常置すべきかどうかを決定する」とされ、実施初年度の経費については通常の「布教活動費」の中に「教会委員会費」（教庁では、「第二款布教費第一項中央教会委員会費」）を設けて対応すること。加えて、中央教会委員会と教区教会委員会それぞれの役割・機能、そして両者の関係については、実施過程で明らかにしていくというように、施策内容が充分詰められないまま、新たな動きを生み出すことを急いだ印象は否めない。その後、「第七一回所長会議」（二月八～九日）で、名称が「現代社会に布教する教会委員会」とされ、その基本性格と、中央教会委員会と教区教会委員会の役割が確認された。そして、昭和四四年一月、「御取次成就信心生活運動全教協議会 その2」（『金光教報 号外』において、「教会委員会」のことが発表された。³⁴

「第四二回通常議会」（昭和四四年三月二～二五日）では、「教会委員会」の目的を、「取次運動」の推進・展開に向けた「教会の体質改善」を図るための「実践的に取り組む仕組み」と説明されている。とはいえ、委員会形式を採用しつつも、教務的位置付けや権限、機能が明確にされていないことに対して、議員からは「……施策として上げられてあることの中身が、あいまいのままです計画に上がっている」との質問がなされている。³⁵この質問に対して杉本光夫布教部長は「四四年度の布教計画として全面にわたっていくのだと言うてよい事態であろうかという問題も私としてぶつかります」と述べ、竹部教監の辞任願提出との関係を暗示し、答弁にかえている。内局の交代という事情と重なりながら、施策の実施は、昭和四四年五月一九日に発足した後継の市川彰内局（昭和四四年五月一九日～同

四八年五月一四日）において担われることになる。

市川内局発足後の最初の議会である「第四三回臨時議会」（昭和四四年七月五―七日）において、田淵徳行布教部長は「教会委員会」の役割を、「…」教会委員会は、必ずしも教会の期待に直接的にこたえたり、教会の問題を直接的に解決するものでなく、教会の体質改善、教会の自己変革の促進に役立てるといふ、教会の自立性を重んじ、自立性に訴えていくもの³⁹⁾と説明している。つまり、教会における問題の解決のあり方はあくまでも「教会の自立性」に基づく自助努力であるとし、「教会委員会」の役割はその支援にとどまるとの考えを示している。その上で、教区教会委員会では「教会に密着した具体的な問題」⁴⁰⁾を協議し、その内容は教務所を通じて、教会へ「還元」するとともに、全教的視野を必要とするものについては中央教会委員会へ付託する施策の仕組みが説明されている。この中で教務が引き受ける役割は、教会から上がってきた問題の收拾と整理・検討、そしてそれら内容の教会への「還元」であった。この「還元」に関わって、次の質問がなされている。

「…」教会に還元することなんですが、事実それが非常に難しいということを思います。「…」それぞれ取次者の姿勢というところにかかわってくることもなんです。言葉をかえて申しますと、それぞれの教会長、あるいは、それぞれの布教の現場でご用をなさっている教会長のところに断層があるので、このことをどのよう受け取るかということであります。そういうところへ還元するのですから、言葉では、分らないんですが、実際問題になった時にどういふふうになるのかということをお考えしますので、還元の仕方ということも布教部長にお尋ねしたい。⁴¹⁾

この質問では、「どのように受け取るか」と述べられているように、個人の意思や理解のあり方に応じた、様々な受け取り方が想定される時、何をもって「還元」とするのか、つまり「それぞれ取次者の姿勢」という「教会の自立性」に関わる部分と、教務作用の範囲や権限との関係が問われている。これに対して田淵は、「還元」の方法についてはこれから様々なあり方が各教区において考えられていく段階にあることを説明し、「還元」の具体的あり方については、「今言われるように還元ができたんだ、というようなことは、直ちにいきがたいと思います」と答弁している。

田淵は、前内局時に布教課長として「教会委員会」の立案過程から関わっており、施策内容を理解していた。その彼が、このような答弁をしていることに注目しておきたい。先の議員の質問は、「還元」の成否がそのまま「教会委員会」という施策の成否に関わる要点であると捉えた上で、その実現の見込みを尋ねている。しかし、先の田淵の説明で述べられている「教会の自立性を重んじ、自立性に訴えていく」との関係で想定されている「還元」は、教務が指導的に関わるということではなく、あくまでも教会における「教会の自立性」の喚起に応じて築かれる教会と教務の相互作用の関係である。その意味で、田淵にとって先の質問は、施策実施後でなければ答えられないものであった。とはいえ、議員はそのような施策の意図というものを計り兼ねて質問している。この質疑応答の関係には、田淵と質問した議員の「教会の自立性」の捉え方の相違がうかがわれる。田淵の説明と答弁では、例えば「訴えていく」というように、「教会の自立性」を啓発するべきものと捉えている。他方、議員の質問は、教会側の意識として、教務が「教会の自立性」に対してどのように作用しようとしているのか、さらに言えば、どのように指導・

介入しようとしているのかを問う構えになっている。この両者の違いは、「教会の自立性」に関わる啓発的と指導的という捉え方の両義性とともにも、改めて、「教会の自立性」についての共通確認のなさを浮き彫りにしている。加えて、施策を担当する部長である田淵は、「教会の自立性」に対する啓発的アプローチを述べているが、この方針を施策の企画・立案に関わった所長会議のメンバーが、どれほど理解、共有できていたのか判然としない。ともかくも、具体的取り組みは施策の実施を担う各教務所に委ねられており、教務所では、所長会議で話し合われた内容を手がかりに、教区教会委員会を組み合わせ込んだ昭和四四年度の教区布教計画を策定している。新年度が始まった四月には、早速、北海道、中近畿、西近畿教区で第一回目の教区教会委員会が開催されている。各教区とも、初会合では「委員会の意義役割の確認」がテーマとされている。この中で、施策立案段階で教区教会委員会が受け持つ内容として示されていた「教会に密着した問題」の捉え方をはじめ、「教会の自己変革の促進に役立てる」という取り組みのあり方が、各教区毎に協議され、設定されている。⁴⁵そこで、次節では、中国教区における教区教会委員会を事例にその取り組みの様相と問題をうかがっていくことにする。⁴⁶

(2) 「教会の自立性」をめぐる教会と教務の関係 — 中国教区を事例に —

中国教区では、昭和四四年七月四〜六日に第一回の教区教会委員会が開催されている。この初会合では、まず、意義・性格について話し合わせ、引き続き、各委員から自らが在籍する教会の「現代社会に布教する教会」としてのあり方・問題点が発表され、その後、それら内容をもとにした班別懇談が行われている。この会合の内容は、早速、「第一回中国教区現代社会に布教する教会委員会報告」に取りまとめられ、教区内の各教会へ配布された。この報告

では現状認識に関わる「教会の体質改善」、「教会長の体質改善」と、同年度の課題に設定された「信心継承（特に青少年育成）」の各項目毎に、協議の要点が示されている。その具体的内容と言えば、例えば、「教会長の体質改善」では、「教師本来の姿勢を崩さず、社会に受け入れられる体質に変えることがある」、「信念と称されているもの（頑固さ）が社会に受け入れられない」等々、教会長・教師に自的努力を求めめる言葉が並んでいる。

初年度の内容は、翌年（昭和四五年）四月に「布教資料」（昭和四四年度の教区教会委員会報告書）として、教区内教会へ配布され、それはさらに、同年七月から「現代社会に布教する教会の問題を協議し、社会対応の道を求めていく」をテーマに開催された、各教会連合会対象の「現代社会に布教する地方協議会」（以下、地方協議会）のテキストとされた。

各教会連合会は、地方協議会を実施した後、その内容を所定の報告用紙に記入し、教務所へ提出している。④⑦
中国教区には教会連合会が二七か所に設けられていた。このうち、現在、一七か所から提出された、のべ四一回分の地方協議会の報告書が確認できる（以下、「地方協議会報告書」）。④⑧
教務所では、これら「地方協議会報告書」のうち、七八月中に実施されたのべ二〇回分から、「布教資料」に関する報告内容を抽出し、昭和四五年度第一回教区教会委員会（九月二日）に報告している。その内容としては、「『布教資料』における『引用者』組織の捉え方が甘い」、「布教資料が内容のスケールが大きく、どこから手をつけて良いか分からぬ」、「布教資料が実際の動きになりにくい」等、「布教資料」を手にした者たちの戸惑いが紹介されている。

また、この「地方協議会報告書」で興味深いのは、「二、問題になったこと」として記述されている「教会長・教師の姿勢（信念）の問題」、「祈念力、教導力（布教力）の強化」、「教会の財の私有視の問題」等の問題点である。

これらは、先に述べた「教会長協議会」（昭和四三年八月）で配布された「御取次成就信心生活運動教会長協議会資料」の中で指摘されていることである。このことは「二課題」設定以降、二年を経る中で、現状の問題認識のあり方が平準化、平板化していた様相を示している。このことと関わって、「地方協議会報告書」には「教区なり本部なりにもう少し指導性がなければならぬ。今日まですでに全教より問題は出尽くしているはずであるが、答えを出してくれぬ。全部とはいかぬまでも七、八分の答えくらい出す指導性が欲しい」という意見が記されている。このような教務による「指導性」の發揮を要請する意見からは、「教会の体質改善」の実現という方針の下、問題把握に努め、改善のあり方を話し合い、報告するものの、それに対する応答がなされないまま、さらなる問題の報告が求められる教会側の困惑がうかがわれる。

このような教会側から寄せられる反応は、「教会の体質改善」の実現に向けた施策を担う教務所及び教区教会委員会にとって、取り組みのあり方に見直しを迫る要因となる。とりわけ、教区教会委員会では、昭和四四年度の「布教資料」に対する教区内からの反応を受けて、昭和四五年度は前年度以上に「教会の実情に密着」したテーマに取り組むことを確認している。具体的には、前年度の「布教資料」の中の一つの項目であった「教会という組織」を年度のテーマに設定し、「教会長」の役割というものを、「取次の責任者としての教会長」と「運営の責任者としての教会長」という二つの側面から明らかにしていくことになった。

その後の取り組みでは、二つのグループに分かれて内容の作成が行われ、一二月の全体討議を経て、翌年二月に各グループから提出されたレポートの検討が行われている。そしてそのレポート二編（タイトルは、「教師の基本姿勢」と「教会の運営について」）が昭和四五年度の報告書として教区内教会へ配布された。この報告書は、「実際の動きにな

りにくい」と評された前年度の「布教資料」と比較すれば、教会長・教師にとつての実用性を意識したハンドブック的な内容となっている。しかし、この実用性を意識した取り組みは、次年度（昭和四六年度）以降、「教会委員会」の当初の目的である「教会の体質改善」の促進との関係で問い直しを迫られていく。

昭和四六年六月三日に同年度第一回会合が開催されている。ここで、新たに選任された委員⁵⁰によって、同年度の取り組み方が協議されている。この第一回会合の内容は、続く第二回会合（同年八月二五～二六日）の開催趣旨文にうかがうことができる。これによれば、第一回会合の中で、「これ以上の問題視点の拡大、あるいは部分的な掘り下げは、技術的、専門的になつたりして、教会委員会として適当とは思えない」として、これまでの進め方の限界性が指摘され、さらに、「教会が抱えている問題について、補修工事的な取り上げ方ではなく、こんにちの教会として、根本から考え直すことがある」として、教区教会委員会が発足時に掲げた「各教会が実際に出来る具体的なものを検討する⁵¹」という方針をも抜本的に見直し、「価値観の多様化したこんにちの社会に生きる人間の生活意識に金光大神の生き方はどのように現れるのか―結果取次の實際を足場にして―」という時代社会を意識したテーマ研究へ移行していく⁵²。

以上、本節では、中国教区を事例に、着手から三年間の教区教会委員会の取り組みの様相をうかがってきた。各年度の取り組みとしては、一年目には教区教会委員会として「教会に密着した問題」について解決の方途を見出すことに努めた。二年目は前年度の反省から教会との関係を意識した取り組みが進められた。そして三年目は、前年度の反省からやや反動的に原点回帰の動きを見せていた。この過程において、教会側は「教会の体質改善」の内容として求められる「祈念力、教導力（布教力）の強化」等の問題の改善を迫られていた。そうした取り組みに対す

る教務からの応答のなさが、教務に対する「指導性」の發揮の要請となって表れた。このことから、教会側において「教会の自立性」と教務作用の關係が必ずしも二律背反ではないことがうかがえる。他方、教務は、「自立性に訴えていく」という施策の実施方法を考案したように、「教会の体質改善」をはじめ、教会が当面する問題状況の打開に向けた提案、啓発を試みるものの、教会からの要望に応える用意が充分なされていなかった。こうした「教会委員会」の具体的取り組みを通して浮かび上がる様相を見ることから、当初から「必ずしも教会の期待に直接的にこたえたり、教会の問題を直接的に解決するものでなく」とその役割を制限しつつ、「教会の自立性」を焦点化してきた教務の意図とその経験の意味追究が次なる課題となっていく。そこで次章では、このことをその後の教務動向を通して考察していくことにする。

第三章 「教務教政の視点」に照らし出される「教会の自立性」の行方

(1) 教務における「教会の自立性」の再把握

昭和四五年六月の『金光教報』巻末に「現代社会に布教する中央教会委員会報告 布教論―未信奉者に対する布教―」が掲載された。これは、前年に実施された「布教論」をテーマに開催された中央教会委員会の第二回会合（昭和四年八月一四―一六日）の内容を取りまとめたものである。中央教会委員会では、教区教会委員会が「教会に密着した具体的な問題」を扱うことから、「全教的視野に立つて取り組むべき問題、あるいは諸問題の根底をなす基本的な問題」を取り上げることになっていた。この役割分担に従って「布教論」を取り上げることになった。さて、先

の報告には「布教論」に関わつて議論すべき問題点が一〇項目に整理して示されている⁵⁴。そのうちの一つである「教会の自立性とその問題」では、その内容として次の四点が示されている。

○連帯意識の欠如——一国一城的で孤立化しており儀礼的事務的な連繋はあつても、教団布教というような意識がなく、協調性に乏しく、教会本位の閉鎖的な考え方におちいつている。全教一家態勢ができてほしい。

○自立性の真義——教会は自分のものであるから自分が責任を持たなければならぬという考えから、教会長一人が力み、教会長の信心だけで信徒を育てる、これが教会の自立性であるという過つた見方がある。教会の自立性の本身は、生神金光大神の取次をいただいで自立性であり、教会は教主の御取次をいただいで、取次の道を実現していくものである。そこに質的な転換がなされねばならない。

○世襲的なあり方

○連合会活動の問題——連合会の働きが形式的なことに終わることなく、個々の教会の布教の力になるようであればならぬ。

ここに挙げられている事柄は、先に述べた「第五九回所長会議」の配付資料（資料3「今日の本教の諸課題」）（昭和四一年）や「御取次成就信心生活運動教会長協議会資料」（昭和四三年）に示されている問題を、「教会の自立性とその問題」のテーマで整理したものである。ここでは「教会の自立性」の「協調性に乏しい」や「閉鎖的な考え方」といった問題的側面を浮き上がらせる、対照的表現として「教団布教」が用いられている。

さて、昭和四四年一〇月、立教一一〇年教祖大祭に併せて、『金光大神覚』が公刊された。これを契機に、例えば、中国教区では昭和四五年度の布教方途の一つとして、『金光大神覚』をテキストに、講師を招いて開く「教会長、教師のための研究講座」が企画されているように、「教祖の信心をとらえる」、「教祖の信心を明らかにしていく」という、「教祖」へ向かう気運と動向が生まれてくる。

さらにまた、昭和四五年六月には「儀式服制等審議会第四回中間報告」として、本部広前会堂についての奉斎様式案が発表された。その内容は、従来の「お扉様式」に替わる天地書附を掲げるといふ神奉斎のあり方と、霊璽等を廃するという霊奉斎のあり方を示したものであった。この様式案自体は、昭和三十六年の「儀式服制等審議会第三回中間報告」（『金光教報』昭和三十六年八月一五日号外）で発表されたものと同じであった。「第三回中間報告」の際には、発表された奉斎様式案に対して教内から強い反発が起きた。それから約九年後に発表された「第四回中間報告」では、既に建築されている教会については「改築を求めない」という経過措置が加えられていた。この時には、大きな反発が起きず、教内手続きを経て、本部広前会堂造営着工への見通しがたった（着工・同年一〇月。竣工・昭和四八年七月）。この会堂造営は、長年に亘って懸案とされ、実現が願われてきた事柄であった。⁵⁵ 教内では、その造営着工を「わが道の実現」と捉える教内的気運の中、所長会議ではさらなる施策の展開、推進に取り組まれていく。

昭和四六年九月一六―一七日に開催された「第八六回所長会議」には、「教祖九〇年祭前後の教務御用について」と題した資料が提出されている。⁵⁶ ここで「教祖九〇年祭」が具体的な教政日程にのぼる。資料では、今後取り組むべき課題が「三本の柱」（一、基づくところを明らかにしていく。二、御取次成就信心生活運動の展開。三、教団の制度、仕組み、布教体制）として示されている。この「三本の柱」の中で、目新しいのは一番目の「基づくところを明らかにしていく」

である。これには『金光大神覺』の公刊が影響している。また、この三番目の「教団の制度、仕組み、布教体制」では、今後の教政のあり方に関わって、「教会の自立性」と「教団布教」の関係が検討すべき課題に挙げられている。

この会議で話し合われた内容は、さらに「所長会議小委員会」⁵⁷⁾(一〇月八〜九日)において整理、検討が加えられ、「所長会議小委員会報告」として取りまとめたものが「第八七回所長会議」(昭和四六年一月一六〜一八日)に提出されている。この報告では、「三本の柱」という表現が「教務教政の視点」に改められている。そして内容についても(1)「教祖の信心を明らかにしていく」、(2)「(1)にもとづく信仰実践をすすめていく」、(3)「(1)、(2)を可能ならしめる教団体制をつくっていく」というように、新たな教団体制の構築が意欲される中で、それぞれの目的、意図の明確化と、それら三つの相互関連を意識したものへと調えられている。殊に、(3)では、教務と教会の関係に関わる教務作用のあり方が、「直接的」と「間接的」という区分によって整理されている。

布教の実態は教会にある。教会の自立性は大切にしながら、その教会の働きを十全ならしめる働きが教務教政である。こんにちその教会の実情から教務に指導性が要請されてきており、教務が布教実体をもちつつある傾向がみられる。その傾向を促進することが時代に合致するように考えられたり、また教会の自立性からおきやすい連帯性の欠如などの問題から、いつそうその傾向を助長すべきとする考え方もあるが、教会の自立性は、信仰の本質に根差すものであり、教務が直接的に作用すべきではないと考える。教務はどこまでも間接的な作用であって、「一つ一つの教会」ということも、教会長、教師及びその家族の生活を成り立たしめる作用はしていくことがあるが、信仰、布教については教務の領域を明確にしていくことがあると思われる。「…」今後の教

務教政の方向としては、従来のように全教に相對しているという姿勢でなく、全教を背後にして一体化して社会に向かう姿勢をとるべきと思われる。⁶⁸⁾

右の引用では、教務が教会側から教務作用を要請されている状況が述べられている。従来、教務作用については、第一章で取り上げた「教務教政で、その自立性に対してどこまで触れていくことが出来るか」という安田の問いかけにも表れていたように、教務の発意を前提にしつつ、「教会の自立性」との関係でその是非を含めたあり方が議論されてきた。このことからすれば、引用にうかがえる状況の変化は、教務にとつて好都合であつたように思われる。しかし、ここでは「教会の自立性」を理由に、「教務が直接的に作用すべきではない」として教務が教会側からの教務作用の要請を峻拒する姿勢が示されている。この姿勢には「教会の自立性」を積極的に意識している教務の意思がうかがえる。この点を「教務の領域」という表現に注目して述べておきたい。右の引用では、「教会の自立性」を「教務が直接的に作用すべきではない」もの、すなわち教会に属する領分として規定することによって、「教会の自立性」に抵触しない「間接的な作用」に関わるものを、教務が主体的、意図的に取り組み得る役割領域として析出している。これは、教務の立場で「教会の自立性」が、教務と教会の役割領域を分かち境界性として、読み替えられたことを意味する。よつて、この文脈での「教務が直接的に作用すべきではない」との言明は、教務の権能の自己規制とは異なる、教務と教会の役割領域を意識した新たな関係確認の表現と捉えられる。この読み替えによつて、それまでの「教会のお世話係」意識をベースに、やや状況依存的であつた教務の自己確認のあり方から展開した、「全教を背後にして」という教務の主体的立場表明が可能になつたと考えられる。そして、これら内容を報告書に取りまとめ、

78 所長会議として確認したことは、教務上の大きな転機であったと言えるだろう。こうした教務における「教会の自

立性」の再把握の様相を踏まえつつ、次節ではその後の動向をうかがっていくことにする。

(2) 改めて問われる「教会委員会」の意味

昭和四七年度から足かけ二年に亘る「教祖九〇年祭」の「お年柄」が始まる。このことを視野に収めつつ、「第九九回通常議会」（昭和四七年二月三〜二七日）では、次年度の基本方針として「一、教祖の信心を今日にいたたく」、「二、現代社会に布教する教会のあり方、教団体制を求めらるる」の二点が示された。市川教監は、理事者説明の中で、「お年柄」に関わる施策の一つとして行われる「金光教講演会」を、「教務の果たしていく役割」に含まれるものと述べている(この公開講演は、本教における初めての経験であり、後に「教団布教」の先鞭をつけた施策と捉えられることになる)。

教監の理事者説明に引き続いて行われた田淵德行布教部長の説明では、「教祖九〇年以降のことも含めて「…」として「教務教政の視点」が示された。田淵はその内容を大きく四つに分けて説明している。まず一つ目として、前節で示した「所長会議小委員会報告」の(1)から(3)の内容を、「教政執行の原理」として今後の教務の指針とすることが示されている。続いて、二つ目では「教団布教」への着手のこと、三つ目では全教参加態勢実現に向けた体制作りのこと、そして四つ目では社会へ向かう教団態勢のことが述べられている。この中で、二つ目の「教団布教」への着手のことは、先の教監説明にある公開講演実施とも関わって、「これからは、新しい時代に即して計画布教や布教センターなど、教団自体が布教の実体を担っていく、いわゆる教団布教というものが必要視されるなど、各種各様の布教形態が求められてきております」と、議会の理事者説明の中で初めて「教団布教」という表現を用

いて、今後の布教のあり方が示されている。

「教団布教」という新たな教務の役割が打ち出される一方で、「教会に密着した具体的な問題」を扱ってきた教区教会委員会にも変化が生じている。既に昭和四四年度の実施から三年を経過する中で、「教会委員会」の取り組みの見直しを求める動きが生まれてきていた。その中で、昭和四七年度には、教会長・教師の教区教会委員会に対する関心の向上を図るべく、教区教会委員会の委員選任方法をそれまでの教務所長による指名から、教区内での選挙なししそれに準ずるあり方に変更するよう指示されている。^⑩

昭和四七年一二月を迎えて「昭和四七年度第一回中央教会委員会」(二月五、六日)が開催されている。この会合は、市川彰が一〇月一六日に教監辞任願を提出した^⑪こともあり、施策を実施してきた内局としての総括の様相を呈していた。この会合では、教区毎の教会委員会に対する捉え方の違いをはじめ、教務所と教会委員会の関わりの不明確さなど、委員選任方法の変更を試みて以降も低調に推移する施策の現状と問題点が報告され、具体的対応策を見出す^⑫せぬまま会は閉じられている。

そして迎えた「第五〇回通常議会」(昭和四八年三月二、三、七、八日)では、辞任願を提出していた市川教監が、次年度の施策、方途について理事者説明を行った。この中で、「教会委員会」について「中央、教区とも、今後の進め方をそれぞれ工夫して、本来の願いが果たされていくようさらに努力が重ねられねばならないと存じます^⑬」と継続して取り組む方針が示されている。この方針を受けて、議員からは、施策が掲げた教務と教会の間をつなぐ作用としての「還元」が十分に機能せず、「教会の体質改善」も進んでいない現状を見据えつつ、「今日まで体質改善はどのようになされてきたか」と、施策の実効性が問われている。この質問に対して田淵布教部長は「本教における教会と

いうものは、どうあったらいいのかということについて、改めて見直していく、問題にしていく、という目が開かれてきたところがあると思います。「…」そういう目が、開かれてきているという点が効果であろうと思います⁶³」と答えている。この質問意図と噛み合わない答弁を受けて、議員は、改めて、「…」今後の教会委員会というものを継続し、さらに掘り下げ掘り下げ問題にし、資料を求めながらやっていくというふうにお考えでしょうか。いや、そうはやりません、とはようおっしゃれないと思いますが、そういう点のところ、どうお考えになるでしょうか⁶⁴」と、当局の「教会委員会」の存続に向けた意欲を確かめる質問を行っている。この前提には、質問の中で「この教会委員会というものが、それほど大切なものであると思っているかどうか」とも述べられているように、施策の効果が見られず、教内での注目度が低い「教会委員会」に替わる、教会に向けた新たな施策実施への期待があった。この再質問に対して田淵布教部長は、議員が指摘する現状について、「これは教会委員会のみをとらえて問題にしたのでは、足りないのではないかと受けとめつつ、次の答弁をしている。

「…」教会の体質改善ということは、長い本教の歴史から起きてきておる面もあるわけです。もとより、現代社会に布教するという視点もありますけれども、その根底にあります問題は、長い本教の歴史から出てきておるものがあるわけであります。それは、教会委員会の仕組みを、どうしたら、こうしたら、というだけでは足りない問題が、底に横たわっていると思います。「…」現在、こういう問題をかかえている教会委員会というものは、本来の願いに立ったときに、どういう形であつたらよろしいか、というように、総合的に見直していく必要があるのではないかと思います。そういう見地に立って、この教会委員会設置の願いというものは、どこまでも

継続されるべきものであらうと存じます。⁶⁵⁾

この答弁の中で田淵は、「教会委員会」について「総合的に見直していく必要があるのではないかと思います」として、施策そのものに柔軟に対応していく見解を示している。この点では、議員の質問意図を酌み取った応答となっている。そうとして、「この教会委員会設置の願いというものは、どこまでも継続されるべきものであらうと存じます」と述べている。これは、退任が間近に迫る中、次期内局において考えられるべき領分に踏み込んだ発言のようにも思える。

「教団布教」が掲げられて以降、その「実現」や「推進」や「展開」への意欲と態度が、議会をはじめ教内全般から教務に対して求められていた。教務はその期待に応えようとする過程で自らの存在意義をより確かめていくことになる。そうした中で発せられている田淵の「どこまでも」の言葉には、「教会委員会」を通じて得た教務の経験が含まれていよう。教務は、「教会委員会」を通して、教会をめぐる問題の解決を「教会の自立性」に基づく自助努力に求めようとした。そこで浮かび上がってきたのは、教会に対して問題解決を求める教務自身が、「何ゆえの教務か」として問われる事態であった。この問いを意識することが、結果的に、教務が担い得る役割領域として「教団布教」を見出させることになった。そしてその経験からは、「教団布教」への期待を寄せている教会自体に抱えられている「教会の自立性とは何か」の問いが、どのように担われようとしているのかが問題となってくる。先の「教会委員会設置の願い」の「どこまでも継続されるべき」との発言は、教務と教会それぞれが自らの役割領域を問い、相互に確かめる過程を経る中で、それぞれの役割領域を超えたところにある問題をめぐって協働関係のあり方を模索する求

めとなつていよう。この模索の営みにおいて、「中央と地方」、「教務と教会」といった単純な図式を排した、「長い本教の歴史」であり、「本教信仰とは何か」という問いが共に問われる地平が見出されようとしていたのではなからうか。

おわりに

以上、竹部内局期の昭和四一年一月の「第五九回所長会議」で「教会の自立性」が教務の課題意識にのぼつて以降の過程について、いささか込み入った考察を進めてきた。このことを通して、昭和四六年一〇月の「所長会議小委員会報告」に見た、「教会の自立性」が教務の役割と権能の分界を明確にしていく境界性で捉え直されたことを契機に、「全教を背後にして一体化して社会に向かう」と言える教務の主體的立場と役割領域が「教団布教」と表現されたことに伴い、教務と教会という関係が見出される様相を示し得たと考えている。

そうとして、このことから導き出せる結論は、「教団布教」を結果的に創出させた「何ゆえの教務か」の問いをめぐる営みの歴史は、近年、「教団布教」の見直しの議論が起きて来ていることとも相まって、いま一度、究明に取り組むべき必要と価値があるということである。それとともに、「救済力」の低下が問題として指摘され、教会現場への関心が強まりつつある中、「教会の自立性とは何か」という問いが、今日に求められている教務と教会の関係を見つめ直す上で、ひいては、「教団」や「布教」のあり方を展望していく上でますます切実なものとなつてくるということである。

もつとも、本稿の対象時期以降の様相をやや意識して言えば、「教会の自立性」の境界性をめぐって教務と教会という関係が見出されたものの、その後、そうした境界性が定式化することによって新たな二元論的問題を招来する可能性を有していることにも触れておかねばならない。この点を、「教務と教会の役割分担論」に言及した「第四三回通常教団会」の理事者説明（教務総長佐藤光俊）と関わらせて確認しておきたい。

「…」先程来述べてきた過去四〇年来の取り組みも、先程のかつての当局者の弁に見られたように、本来はそうした課題に答えるべく、その具体的着手として、時代時代に即応した教団改革の取り組みを進めつつも、いっしか結果として、役割分担を前提とした教政教務の手の届く範囲内での具体化に止まりがちであったのではないかと思われるのであります。⁶⁶⁾

右の引用では、「教会における結果取次の充実」がおおよそ四〇年に亘って教団的課題として意識され、歴代内局によって取り組まれてきたことと、「手の届く範囲内での「…」と表現されているように、「教政教務」の自己限定的な役割の担い方とその意識のあり方が示されている。この文脈においては、教団的課題の展開の阻害要因として、教務の役割意識のあり方が問題化されることになっている。このような原因と結果の関係が、「いっしか結果として」という媒介的表現で結ばれている。この「いっしか」について、もし仮に、教務の役割意識のあり方の問題に具体的時点が想定されるならば、その時点以降の教団的課題実現に向けた営みは、実現の見込みのない徒勞であったという評価になりかねない。むしろ、先の引用はそのような意図や評価を有してはいないだろう。また、「…」取り

組みを進めつつも」と、歴代内局の取り組みに配慮した表現がなされているものの、具体的取り組みとその経緯という、「いつしか」の生起をうかがう歴史過程への曖昧さを残している。これらのことから、この引用の文脈での「いつしか」は、教团的課題に取り組まれた過程と教務の役割意識のあり方それぞれの歴史の実態とその関係の究明が残された課題であることを証すことになっていよう。こうした「いつしか」にうかがえるような所与に基づく関係理解のあり方は、存外、近年の批判的文脈の中に見られる。このことは、論じる当該個人の歴史認識の問題に帰して終わらせず、いまを生き、道を求める者にとつての歴史認識の問題として、教学研究が研究対象とする時期を現在へ向けて延長しつつ、歴史の実態を資料に基づき、一筆一筆、慎重に描きながら浮かび上がらせ、確かめて行くべき課題であろう。

また、本論で注目した「教会の自立性」について、この度は、教務の問題意識と関わる範囲での論及に止まり、その成り立ちを含めた歴史的検証を残している。このことについては、昭和五五年教規改正に関わる「当面、教会には手を触れないほうがよい」⁶⁷という重要な教政判断との関係も予測されることから、改めて、その究明に取り組みねばならないと考えている。

(教学研究所所員)

- ① 理事者説明・佐藤光俊教務総長「第四三回通常教団会議事録」平成二一年一月二七日、三三頁。
- ② 「これまでのように教会だけが布教するというのではなく、教務機関（本部教庁）も布教の実体を持って、教会と共に布教をしていくということで、この審議会「制度審議会―引用者」では「教団布教」を「教務機関が受け持つ布教」という限定した概念規定をして、教会が受け持つ布教とは領域を異にし、具体的には、電波、文書、会館を媒体にして教団布教を展開していくとするものである」（「制度審議会第一六回委員会」「金光教報」昭和五五年九月号、一〇頁。
- ③ 理事者説明・和泉正一布教部長「第三九回通常教団会議事録」平成一八年一月二七日、四一頁。この内容は、同年六月二八～二九日に開催された「教団布教推進会議」において確認されたものである。
- ④ 理事者説明・佐藤光俊教務総長「第四五回通常教団会議事録」平成二二年一月二七日、一五頁。
- ⑤ 「第一回 教団運営に関する会議」「金光教報」昭和五〇年二月号、六頁。
- ⑥ 「教団布教」の文言が教団の活動方針に掲げられたのは昭和六〇年度から平成二二年度までである。この間、「教団布教」に関わっては、教政教務において具体的取り組みが進められたとともに、教内でも広く認知を得てきた。以下、参考までに、「教団布教」の文言を含む活動方針を列記して
- おく。「教団布教の推進に努める」（昭和六〇～六一年度・大久保義隆内局）。「教団布教の具体的推進及び開拓」（昭和六二～平成二年度・矢代礼紀内局）。「教団の布教体制の改革と教団布教の推進」（平成三～一〇年度・津田貴雄内局）。「教団布教の推進と社会活動の充実・展開」（平成一一年度・森定齋内局）。「教会活動の充実と教団布教の推進」（平成一二～一三年度・森定齋内局）。「教団布教の推進と社会活動の展開」（平成一四～一八年度・森定齋内局、鈴木甫内局）。「教団布教と社会活動の推進」（平成一九～二二年度・佐藤光俊内局）。
- なお、平成二二年度以降は、「布教の推進」（平成二三年度・佐藤光俊内局）。「教団の布教」の推進」（平成二三～二七年度・佐藤光俊内局、岡成敏正内局）。
- ⑦ 理事者説明・佐藤教務総長、前掲「第四三回通常教団会議事録」三三頁。
- ⑧ 理事者説明・安田好三教監「第五三回臨時議会議事録」昭和四九年七月一六～一九日、九一～一〇頁参照。
- ⑨ この議会の理事者説明では、「教団布教」のことをはじめ、「御取次成就信心生活運動」の新発足のこと、布教年度（教団の施策実施年度）・会計年度変更のこと、さらには教団体制の見直しを視野に取めた「教団運営に関する会議」の開催のことなど、新内局としての方針が表明されている。このことに対して議員からは、「非常に強く斬新性を感じます」等の期待感が述べられている。これに対して安田教監は、

次の答弁をしている。

「…」実は「斬新だ」と言われますと、大変有り難く思うべきなのか、どうもそれは、少し違っているのではなからうかという気がいたします。と申しますのは、運動のひとつの整理の仕方にしましても、あるいは暦年度に替えていくという考え方にしましても、あるいは教団運営に関する会議にいたしましても、みな前々からの引き継ぎ事項というよりも、ずっと以前から、要望として出ておった事項であります。それを我々はただやるだけの話でありまして、考え方の上に、新しいものが入っているとは思っておりません。それだけにむしろご意見を頂くなり、あるいはご協力を願って、ともどもに、まず整理のおかけを蒙らせて頂きたい、その意味で新しい種がまかれるのである、とこのように考えております（同右、三〇―三二頁）。

以下、参考までに、布教年度・会計年度変更の概要を示しておく。現在、本教は、会計年度について「毎年一月一日に始まり、二月三二日に終わる」（『金光教規』第二〇七条）と定められている。このようになったのは、昭和五一年からである（完全実施は昭和五二年から。変更以前の会計年度は「四月一日始まり、翌年三月三十一日終わり」であった）。この会計年度

変更に関立って、安田好三教監は「第五三回臨時議会」において、五カ月後の昭和五〇年より、布教年度を「四月一日始まり」から「一月一日始まり」への変更を提案した。この提案理由は、大要、以下の通り。二年後（昭和五一年）の六月一〇日の「御取次成就信心生活運動」の新発足を念頭に、その準備として昭和五〇年六月一〇日に集会を開催したい。ついで、六月一〇日に集会を開催する場合、四月一日に新年度を始めたのでは準備が出来ない。そこで、かねてより「一月一日から教団の諸活動を始めることができぬか」という願いもあることから、昭和五〇年から布教年度を「一月一日始まり」としたい。この提案は議会で承認され、五カ月後に実施された。この布教年度の変更に伴い、会計年度の変更も行われた（会計年度については、教規並びに各教会の規則の改正と、移行期間が必要であるため、昭和五一年度については四月から二月までの九ヶ月間の変則予算を組んで対応し、昭和五二年から完全実施された。なお、布教年度変更のことは、竹部寿夫内局期の「第四〇回通常議会」（昭和四三年三月一―一六日）や市川彰内局期の「第八七回所長会議」（昭和四六年一月一―一八日）等でも話題にのぼっていた）。

⑩ 本稿は、大林浩治「一九六〇年代、教団を思い描くあり方―信仰展開の可能性のあり方へ―」（紀要『金光教学』第四八号、二〇〇八年）の「歴史的な転機には、つねにかならず思考上の組みかえがつきものである。体制変革のプログラ

ムを準備させるのも、教団をめぐる新たな思考の組みかえなしにはいかないだろう(六頁)との指摘に示唆を得つつ、そうした動向の基層的様相に関わる教務の問題意識とその推移を捉えていく。

⑪ 佐藤光俊「この道における「助かり」の実現とここからの課題」「結界取次の充実を願って―立教百五十年以後の新たな展開を求めて―」金光教本部教庁、二〇〇九年、一七―一九頁参照。

⑫ 竹部内局発足以前の所長会議は、特別の案件がある時に開催され、当局の意向が示される場であった。また、会議についても『金光教報』に開催された事実が報じられる程度であった。このことに比して、竹部内局の所長会議では、当局が捉えている問題点や、所長たちから提起される教団の機構、制度面での見直しの要望をめぐって議論が行われ、その内容は具体的施策に反映されていくようになる。また、会議の内容は『金光教報』を通じて教内への周知が図られていくようになる(前掲大林「一九六〇年代、教団を思い描くあり方」二七―二八頁参照)。

⑬ 添付資料の概要を述べておく。資料1は、第二次佐藤一夫内局(昭和三年一月発足)以降、主に立教百年祭から現時点(昭和四一年九月)までの教団動向、方針、施策、主要会議の要点を年表の体裁にしてまとめたものである(全二二頁)。資料2は、このレポートを作成するにあたって各教務

所に協力依頼した「教政路線確立のためのアンケート」の集計結果である(全六頁)。そして、資料3は、「今日の本教の諸課題」との表題がある。その内容は、教会長信行会・青年教師信行会(共に昭和三四年実施)の記録、『金光教報』、『金光青年』、各教務所から出された管内通牒、教区誌、それに「教政路線確立のためのアンケート」に基づき教団現状に関わる問題点を抽出・分類した前半部分と、それら問題点との関わりで「教政路線確立」の必要性を述べた後半部分で構成されている(全二〇頁)。

⑭ 「報告書」教政路線確立のために」九頁。

⑮ ちなみに、大分類、「教団レベル」には、中分類として、(イ)教団機構・運営についての問題(人・財の問題を含む)、(ロ)信仰・教義についての問題、(ハ)布教(布教体制)、以上三つが設定されている。この(ハ)の中に「教団布教」が挙げられている。以下、参考までに、(ハ)の内容を列記しておく。(1)布教体系の確立、(2)布教体制の充実(教師・青年教師・信徒各層別の)、(3)教団布教、(4)新規布教を計画的にする、(5)僻地教区への強力な援助、(6)サラリーマンへの布教対策、(7)信徒幹部・各種団体リーダーの指導、育成、(8)信徒会連合本部の改組、(9)各種団体のあり方(強力な指導性)、(10)修徳殿の常設、(11)文書布教・電波布教、(12)PRの促進・強化、(13)都市化(人口流動)への対応、(14)金光会館・金光教センターの設置、(15)育成センター(錬成道場)の設置、

(16) 社会活動・社会事業の促進。

⑩ 前掲「教政路線確立のために」一二頁。

⑪ 同右、一一、一五頁参照。

⑫ 同右、一九頁参照。

⑬ 「第五九回所長会議」昭和四一年一月一六〜一八日、九
〜一〇頁。

⑭ 前掲「教政路線確立のために」一七頁。

⑮ 前掲「第五九回所長会議」一六〜一七頁。

⑯ 同右、一九頁。

⑰ 同右、二二頁。

⑱ 同右、四八〜四九頁。

⑲ 例えば、出席者の一人である杉本光夫布教部長は自らの「教会の自立性」についての認識を次のように述べている。この発言は、「教会の自立性」に関わる教内的理解の一端を示している。

「…」教会の自立論が出ているが、教団として、これに手をつけていない。というのは、教会の成り立ちが、自然発生的で、また、その先生の意志など、生命的なものがあるからだ。さらには、教会には、それぞれの信者が自由に問題を持ち込み、その問題にに応じて、取次がなされるといふ点から言っても、当局が中に立ち入ってのことではないところに、本教の教風がある。

しかし、それだけでは、こんにち足らぬところがある。「…」(同右、二七頁)。

⑳ 「第五九回所長会議 小委員会 総括報告」昭和四一年二月八〜九日、九頁。報告書作成担当者は北海道教務所長・矢代礼紀。

㉑ 「当局のあげたポイント」とは以下の一一項目である。
(A) 一つ一つの教会に働きがつかうこと

教会長、教師、信徒幹部に注目し、教会の一体化組織化及び、教会構成員全体のそれぞれの受け持ちということ。教会の財、運営の信心による取り扱い。社会の中の教会の位置の見極め、など。

(B) 取次運動の社会的展開(内側から外側への志向)

(C) 教師育成(学院とその卒業生への対策として)

(D) 手統の諸問題(主として、これからの信心の伝承授受についての建設的な見地から)

(E) 本部と教務所との教政教務の連繋の方法

(F) 御取次成就信心生活運動の二〇周年への期待

(G) 教会長、教師の主體的信心の確立とその内容(都市化、人口流動等を中心とした社会の諸問題への対策。新しい教会づくりの必然的に招来する近代化、組織化に伴う新たな問題)

(H) 全教の働き合いという相互関連作用の促進という見地

からみた教監責任制の問題（教監の受け持つ範囲とその主体性。教務の系列における教内各機関の有機的連関と当局の権限）

(I) 全教の人と財の動員ということ（給与体系、人事の將來）

(J) 人から人への信仰の授受の根本原理から本部広前における霊地諸機関の人の信仰授受の問題

(K) 取次運動の集中的表現としての全教大会における本部と地方の結びつきはどうあるべきか

⑳ 「教会の自立性」については、現状の問題を「実践的に体系づける」という昭和四二年度の方針のもと、「…」 「教会の自立性」と「今日の布教」ということを、あたかも函数におけるタテとヨコの軸線のように設定し、諸々の問題を座標として、「…」それぞれの位置と価値を明確に示す」とに活用されている。

㉑ 「教会布教協議会の総括」昭和四二年一〇月一六日、参照。
 ㉒ 参考までに、「二八項目」を示しておく。なお、「教会委員会」に割り当てられた課題について、項目番号を反転表示した。

① 御取次成就信心生活運動展開についての教務教政のあり方。② 「運動」の意義、性格を明確にする。③ 取次とは何か。④ 教区における「運動」の取り組み方の重要性。⑤ この段階での「運動」の新出発。⑥ 布

教力の低下。⑦ 霊験信仰を「運動」のなかでどう位置づけるか。⑧ 内向きの信心。⑨ 組織活動と教会。

(10) 社会の難儀性と「運動」。⑩ 未信奉者への布教姿勢の不足。⑪ 組織体としての教会。(13) 教会連合会の性格。⑫ 教師に対する期待。⑬ 教会の体質改善。

(16) 本教を社会へ知らしめる働き。(17) 青少年に対する布教施策の確立。(18) 教師育成。(19) 教規と教政。

(20) 手続の問題。(21) 教学の確立。(22) 本部広前御造営と「運動」。(23) 意欲と修行。(24) ビジョンの問題。

(25) 政治に対する本教の姿勢。(26) 人口流動と布教。(27) 団地布教。(28) センターの建設。

⑳ 「二課題」設定に至る歴史的経緯等については、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―」（紀要「金光教学」第四二号、二〇〇二年）を参照した。

㉑ 「御取次成就信心生活運動教会長協議会資料」昭和四三年八月、一九頁。

㉒ この中で、教会委員会について「地方の問題、要望に「…」答え得るものを生み出していこうという全教的仕構え」と基本性格を定め、さらに教区教会委員会については「各教区の実情に即して軽重緩急を考慮して、それぞれにテーマを定めて協議し、「…」協議内容は、教区内はもとより各教務所及び本部教庁に報告し、教区内から意見、問題が提起

されるように配慮する」、そして中央教会委員会については「教団レベルで取り組むべき問題について協議するとともに、各教区教会委員会から提起された問題について協議する」というそれぞれの役割が示されていた。

③4 この時、発表された目的は以下の通りである。

こんちちまでに出ている教会の諸問題、あるいは今後おきてくる新たな問題について、第二課題に視点をおいて改めて問題にしなおして、あるいはその問題の性質を明らかにし、あるいは教会の体質改善が進められている事実をとりあげて、その内容を解明展開し、全教化していくなど、諸問題を検討し、その内容を各教会に還元していく循環作用を進めていくものとして、教団中央部及び各教区に設置する（御取次成就信心生活運動全教協議会 その2「金光教報」号外、昭和四四年一月、七頁）。

③5 理事者説明・杉本光夫布教部長「第四二回通常議会議事録」昭和四四年三月一〜一五日、一一二頁。

③6 見浦昭一議員質問、同右、七二頁。

③7 杉本布教部長答弁、同右、七二頁。

③8 竹部教監は、昭和四三年一月四日、翌年に控えた、教監任期（昭和四四年七月）と立教一一〇年祭執行を新たな内局

のもとでということと理由に、辞任願を提出し、受理されていた。その後、教監推薦委員会によって後任人事が定められるも、四カ月を経過してなお次期内局の発足に至らなかつた。このことから竹部内局が次年度の施策、方途を立案し、「第四二回通常議会」の開催となった。なお、辞任願提出後の竹部内局に対する議会からの施政批判については前掲宮本「戦後教団における社会性の意味」（九三〜九七頁）を参照した。

③9 理事者説明・田淵德行布教部長「第四三回臨時議会議事録」昭和四四年七月五〜七日、一一二頁。

④0 「……」そのため教区教会委員会においては、教会に密着した具体的な問題を取り上げ、中央教会委員会においては、教会の問題で全教的視野にたつて取り組むべき問題、あるいは諸問題の根底にある基本的な問題を取り上げて、中央、地方相呼応して、所期の目的を果たしていくこと」（同右、一一頁）。

④1 阿部俊雄議員質問、同右、二九頁。

④2 田淵布教部長答弁、同右、三〇頁。

④3 昭和四四年の各教区の布教計画を見ると、教区教会委員会については「委員会二回、交流二回」と掲げているものが多い（教区によっては委員会三回、交流一回としているものもあるが）。これは所長会議で当局が示した目安をそのまま計画に盛り込んだものであった。また、ここに示された「交流」

とは、当初、施策構想が発表された段階で示されていた「教区内において討議するだけでなく、各教区の交流も考慮することがある」(前掲「御取次成就信心生活運動全教協議会 その2」とあることを計画に表したものであり、どこの教区と、どのような内容をもって「交流」するのかについては教務所に一任されていた。

④ ④ その他の教区でも、大体、五・六月中には第一回目の会合を開催している(ただし、中国教区は七月、東北教区は九月)。

⑤ 各教区教会委員会の取り組みを本部が具体的に把握するようになるのは、昭和四四年九月一三日、布教部長発各教務所長宛「各教区教会委員会の協議概要、問題点、今後の見通しについて報告を求める件」(四四布第二〇七号)と題した通牒によってである。この通牒では、①教会委員会における協議概要、②教会委員会を実施してきて浮かんでいる問題点、③今後の進め方についての見通し、以上三点について報告書を作成し、「第七五回所長会議」(二月一八、二〇日)の開催までに本部及び各教務所、東京出張所へ送付するよう指示している。この報告書からは、各教区教会委員会それぞれに意欲的に取り組みを進めようとしていた様子(子がうかがえる(なお、南九州教区の報告書は本所資料に見あたりなし))。

その中で、例えば、北九州教区の場合、第一回目の会合の時点(昭和四四年六月四、五日)で、教区における教会委員

会を「全教参加の願いで実施していく」ための仕構えとして、教務所が主導する教区教会委員会の他に、各教会毎、各連合会毎、そして各手続関係毎にそれぞれ教会委員会を設けることが決定されている(こうした教会委員会を教区内に組織化したのは北九州教区のみである)。手続関係毎とは、以下の八つの教会手続関係のことである。小倉教会(親善会)、甘木教会(親厚会)、若松教会(依道会)、福岡教会(一心会)、博多教会(博親会)、久留米教会(親愛会)、佐賀教会、手続の会、飯塚教会(手続の会)。

第一回の会合では、委員のレポートから教区として取り組むべき課題として、①取次(教導)の問題、②手続の生命化の問題、③社会対応の問題、④青少年育成・後継の問題、⑤本教の財、教会の財の問題(財と信心生活)、⑥教会家庭の問題、⑦教会長と総代・役員との関係、⑧教団意識の問題、⑨教務というもののあり方について、⑩各種団体のあり方の問題、以上一〇項目を抽出し、初年度に取り組むべき課題(五項目)を設定している(初年度の課題について、項目番号を反転表示した)。

なお、初年度の委員は以下の通り。長田二郎(長崎東部)、安武誠児(筑紫本郷)、藤尾金次郎(奈多)、千種信雄(二日市)、田中照真(久留米西原)、寺井正雄(唐津)、大淵道開(長崎)、池田実(上山田)、吉永重之(若松)。

④ 中国教区における教区教会委員会の発足の経過を示して

おく。昭和四四年四月二一日付、布教部長から各教務所長宛に選任した教区教会委員会の委員を報告するよう指示がなされている（布教部長発各教務所長宛「現代社会に布教する教会委員会のメンバーについて」昭和四四年四月二一日）。中国教務所では、一〇名の委員を選任して、同二四日付で報告を行っている（中国教区教会委員会の委員は年度毎に入れ替わっている。なお、委員会は委員、書記（若干名）と教務所職員によって構成されていた。委員選任には、教区内五県と各県教会数の地域バランス等を考慮している様子がうかがえる。

なお、昭和四四年度の委員は以下の通り。谷本忠光（鳥取・根雨）、森定齋（岡山・総社）、久岡礼雄（岡山・鳥城）、寺本義昭（広島・安芸川尻）、熊田信道（広島・御幸）、村上宗彦（山口・宇部）、熊谷信（山口・柳井）、藤井泰雄（山口・東小郡）、小谷本（はら）（島根・平田）、池田一人（岡山・江見）。

④⑦ 報告の項目は以下の通りである。一、会のすすめ方。二、問題になったこと（話題・意見等も含む）。三、布教資料をよんで（①疑問の点、②間違いと思うところ、③現実とかけはなれているところ、④教会としてまず手がけられるところ、⑤実動として行っているところ）。四、教団・教区として問題にしてほしいところ（教会の体質改善に関わる問題として）。

④⑧ 連合会ごとの報告回数（協議会の実施回数）は多いもので六回、少ないもので一回である。県別では山口県下の教会連

合会のもものが、延べ二二回分確認できる（小郡・六回、徳山・六回、周北・四回、厚狭・三回、長門・二回、下関・一回。岩国と柳井の連合会のもの確認できず）（ちなみに、周北教会連合会は六回実施しているようであるが、確認できる報告書は四回分。第二、三回のもものが不明。以下、岡山・一二回、広島・一〇回、鳥取・四回、島根・三回）。

④⑨ 昭和四五年度の委員は以下の通り。谷本忠光（鳥取・根雨）、森山実（島根・今市）、利守孝道（岡山・光政）、森定齋（岡山・総社）、金原秀太郎（広島・玖波）、藤原隆夫（広島・栗原）、田辺勲（山口・長門船木）、宮本和昌（山口・小野田市）、安部敏一郎（山口・防府）、木村広男（広島・呉）。

④⑩ 昭和四六年度の委員は以下の通り。村上宗彦（山口・宇部）、熊田信道（広島・御幸）、久岡礼雄（岡山・鳥城）、利守孝道（岡山・光政）、藤原隆夫（広島・栗原）、谷口金一（岡山・虫明）、小林義信（広島・福山本町）、花籠元雄（広島・三次）、厨嘉平治（島根・川本）、小林互（岡山・西大寺）。

④⑪ 「中国教区教会委員会について」（昭和四四年六月一七日）。これは、中国教区における第一回会合の開催通知に添付された趣旨説明文の一節である。

④⑫ 「現代社会に布教する教会委員会」第二回委員会開催の件」（昭和四六年八月二〇日）の開催趣旨文。

④⑬ 昭和四四年度中央教会委員会の委員は以下の通り。多河常樹（八幡浜）、森博（多久）、谷口金一（虫明）、浅野寛（今池）、

八坂憲三（大分）、早藤昭一（本荘）、杉田金次郎（五条）、松井雄飛太郎（大開）、荻野義一（馬込）、八木道信（沼垂）、西村直清（恵庭）、奥山巖雄（篠原）、正木保（多度津）、井野清重（東九条）、教監、専掌、各課長、関係職員。（書記役）安武勝博（肥前基山）、山本悦生（日置）、押木広太（扇町）。

⑤4 一〇項目については、以下の通り。①本教における布教とは、②こんにちの人間の問題に即応しての布教、③布教態勢の反省、④教会の自立性とその問題、⑤教師のあり方、⑥教会家庭のあり方、⑦教会の組織活動、⑧教義・教学、⑨教会の施設・様式、⑩教務作用。

ちなみに、⑩教務作用に関わる内容として、○文書布教及びPR活動、○開拓布教、○人口流動の対応、○教政路線の明確化―教会布教から教団布教への展開、○財の全教的働き合わせ、以上の五点が示されている。

⑤5 長年に亘る懸案のうち、市川彰内周期に実現をみたものとしては、『金光大神覚』、本部広前会堂造営着工（竣工時は佐藤博敏内局）の他に、『概説金光教』の刊行（昭和四七年四月）、金光家奥城竣工（昭和四八年三月）などを挙げることができる。⑤6 これは「教祖九〇年祭のお年柄をめざして、教務の取り組みねばならぬ課題を明らかにする」べく話し合われた「第八五回所長会議」（昭和四六年七月一九―二〇日）の内容を踏まえて、本部が取りまとめたものである。

⑤7 ちなみに、小委員会の構成メンバーは以下の通り。矢代

礼紀（北海道教務所長）、安田好三（関東教務所長）、森定齋（中国教務所長）、宮本真次（南九州教務所長）、藤村真佐伎（西近畿教務所次長）、田淵德行（布教部長）、宮尾肇（布教一課長）、神崎幸一（総務課長）。

⑤8 「所長会議小委員会報告」四頁。

⑤9 理事者説明・市川彰教監「第四九回通常議会議事録」昭和四七年二月二三―二七日、八頁。

⑥0 この委員選任方法の見直しの方針を受けて、中国教区では、各教会連合会からの推薦を基本とした方法に改められている。参考までに、中国教区における委員推薦から決定までの概要を示しておく。まず、教務所が各県単位の人員を決定（内訳は次の通り。鳥取県・教師一人。島根県・教師一人。岡山県・教師二人。信徒一人。広島県・教師二人。信徒一人。山口県・教師二人。信徒一人。合計・教師八人、信徒三人）。各教会連合会毎に協議し、連合会の所在する県内教師（信徒）より、その県内に割り当てられた人員を推薦し、教務所へ報告。そして、教務所では、各教会連合会から報告された推薦結果を集計し、各県割り当て人員にもとづいて、推薦上位者から委嘱の交渉を行い、委員決定の運びとなる。

昭和四七年度の委員は以下の通り（括弧内の「長」は教会長を、「副」は副教会長を表している）。鳥取県・河合道別（米子・長）、島根県・小谷本（平田・長。岡山県・谷口金一（虫明・長）、小林互（西大寺・長）、太田和光（岡東・信徒）。広島県・小林

久教（廿日市・副）、藤原隆夫（栗原・長）、佐藤剛史（岩谷・信徒）。山口県・宮本和昌（小野田市・副）、藤井泰雄（東小郡・長）、徳本勇（岩国・信徒）。

⑥1 市川教監は、辞任を願いだした理由として、昭和四八年に予定されている「教祖九〇年祭」の執行と、教主任期に伴う教主選挙を挙げている。とりわけ、任期満了を控えた内局が教主選挙・推戴のを取りすすめるべきではないとの判断に立ち、すみやかな次期内局の組局・成立を期し、昭和四七年一〇月一六日、教祖大祭後に辞任願を提出した。

⑥2 理事者説明・市川彰教監「第五〇回通常議事録」昭和四八年三月二一〜一七日、一八頁。

⑥3 田淵布教部長答弁、同右、四七頁。

⑥4 阿部俊雄議員質問、同右、五〇頁。

⑥5 田淵布教部長答弁、同右、五〇頁。

⑥6 理事者説明・佐藤教務総長、前掲「第四三回通常教団会議事録」二八頁。

⑥7 「教団運営に関する会議小委員会討議概要―第四回小委員会―」昭和五〇年六月二三〜二四日、五頁。ちなみに、小委員会の構成メンバーは、田淵徳行、藤村真佐伎、松本真弘、森定齋、教監、専掌。

テーマ 教学研究の想像力

— 本所設立六〇周年を迎えて —

〈第一日〉

○基調講演

竹部 弘

教学研究の由来と行方

— 情感と論理の座標 —

96

〈第二日〉

○記念講演

川村邦光

弔いにおける死者と生者

— 死者への想像力をめぐって —

129

○全体会

・コメント一

永岡 崇

弔いと越境

— 川村邦光講演から受け取ったこと —

158

・コメント二

高橋昌之

川村講演を受けて

— 金光教学の立場から —

162

・講演、コメントに対する質疑応答

167

教学研究の由来と行方 — 情感と論理の座標 —

竹 部 弘

本稿は、平成二六（二〇一四）年六月二八、二九日に開催された、第五三回教学研究會（テーマ「教学研究の想像力―本所設立六〇周年を迎えて―」）における所長の基調講演記録である。なお、『金光教典』（金光教本部教庁、一九八三年、以下「教典」と略記）からの引用箇所については、「金光大神御覚書」、「お知らせ事覚帳」（以下、「覚書」、「覚帳」と略記）は、章・節・項番号を、また「金光大神御理解集」は、類・伝承者名（または略号）・節・項番号を以て示した。

はじめに

既にお気づきのことと思いますが、タイトルもサブタイトルも「由来と行方」「情感と論理」という、異なる方向性、異なる性格のものを「と」で結んでいます。異なる両方の間には、繋がりや協調と共に、対立的緊張関係もあります。その間をたゆたいたいながら求めるような内容になりますが、願わくば、たゆたいたいながら次第に一つの向きへ沈潜できればと願っております。

九年前、研究所長に御任命頂いた年の教学研究会でも、基調講演を行いました。その時は「遭遇としての解釈」というテーマで、教学研究の上で信心の具体性を求めるということ、触れる・感じるという面から考えていく試みをしました(紀要『金光教学』第四六号、二〇〇六年掲載)。

そのことが果たしてどれだけ十全になされてきたかは、批判を待つほかありません。その上で今として課題と展望を更に求めるならば、実感に発する実感可能なものの探究が進められるに連れて、実感に発して実感が終わらぬもの、当の人間の实感に納めきれぬ存在感・実在感とも、あるいは実在の余韻とも言うべきものの探究が、併せて課題となるように思います。先の講演で述べた信心の具体性に対して言えば、具体性の基にある本源性と言えましょうか。本源性とは、信心の具体的で実感的なものも、それあるが故に起こってくる、それあるが故に仕向けられてくるようなもの、それあるが故の「それ」をめぐる問題です。

以下、この講演では、信じることを考えることを共にする教学研究において、信仰への問い／信仰からの問いが

もつ意義とその目指すところについて述べた後、今後更に信心の具体的で本源的な姿を求めていくために願われる研究の場面と方向について、一例を挙げて考えます。

一、信仰への問い／信仰からの問い

1 信じることと考えること

信心の自己吟味

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（大淵千仞「発刊に当って」紀要『金光教学』第一号、一九五八年）。

教学研究の實質的な初代所長である大淵千仞師による教学の規定です。この言葉はこの後、「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」と続けられます。「信心の自己吟味」ですから、信心が

信心を吟味するということであり、他の価値観や学問理論、あるいはヒューマニズムによって吟味するものではありません。しかしまた、信心が信心を吟味するのであれば、信心そのままというわけでもない。信じることを考えることを共にするということであり、考えることの中には、果たして本当にかと疑いを持ってみることも含まれます。

ところで、「吟味」という言葉を『広辞苑』で引くと、①詩歌を吟じ、そのおもむきを味わうこと、②物事を詳しく調べて選ぶこと、③罪状をしらべて糺すこと、④監督すること、⑤花札でいちばん勝った者、という意味があります。『広辞苑』の解説は古い用法から順番に書かれているので、元々はゆかしく趣深い意味であったのが、後に時代劇の裁判沙汰のような意味に移ってきたようです。現在の教学規定にも、先に述べたような意味で、調べたり糺したりという意味はありますが、それと共に原典や資料に基づく考察によって、信心の本当のもの・良いものを嘯みしめ味わうという意味が加わります。その意味は、教団や現代に対して示される前に、研究者自身が出遭わされていることであり、また逆にそのような嘯みしめ甲斐や味わい甲斐があるものの故に、当の研究者のみならず、他者にも伝わったり、いささかなりとも訴えるものが生れるのでしょうか。

そのような点に心しながらも、教祖金光大神に始まるこの道の信心とは何かを問い求めることは、その問い求めがなされるに依じて、明らかになったことや問い返されたことから、翻って信心の現状と、求めるべき課題、正すべき課題に目ざめさせられることとなります。このような意味での「信心の自己吟味」という教学の規定は、生き続けています。

教学する心

とはいえ大淵師の定義は、全体のなかで果たす機能を規定したものであり、またそうなるべきだという答えであつて、我々にはそこへと至るための始まりの動きが大切なことになります。そのことを先人の言葉を手がかりに考えてみたいと思います。高橋一郎師の言葉に、「教学を求めるところの底を貫くものは、信心をはっきりさせたいとの氏子の願いであり、信心を確かに伝えてゆきたいとの神心である。我々は、教学を求めるところの底に脈打っている大いなる力を感じなければならぬ。それは、かりそめのものではないのである」(高橋一郎「信心と教学」金光教学院研究部編『金光教学』第三集、一九四八年、五八頁)というものがあります。この中で、「信心をはっきりさせたい」という心と、「信心を確かに伝えてゆきたい」という心が言われています。このような心の動きがあり、それはまた人を動かす心でもあります。

注意してみたいのは、「はっきりさせたい」のは人間の心ですが、「確かに伝えてゆきたい」のは神心とされていることです。言ってみれば、はっきりさせたその人が、次いで確かに伝えるというような、順序・段階をもった関係ではなく、はっきりさせたいという心が、より大きな、あるいはより高次な意志に催されているという関係にあります。

このことは、先の言葉の中で「教学を求めるところの底に脈打っている大いなる力」と言われていることから窺えます。言うまでもないことですが、信心も教学も、一人一人の具体的人間と、その意志や思いを離れてはあり得ません。しかし一人一人の具体的な姿の底に、一人一人を超えた「大いなる力」があつて初めて、具体的な姿に結晶するのだということが言われています。教学を求め銘々の意志や願いがあるとして、またその意志や願いの

大小・強弱は様々であったとして、そこにそれ以上の働きや催しがあるのだということに眼を開かれます。

詩と哲学、そして教学

「みえてはいるが誰もみていないものをみえるようにするのが、詩だ」。これは、詩人の長田弘が一九七三年に『アウシュビッツへの旅』のなかに書きつけた言葉だ。これは同時に哲学の定義でもあると、わたしはおもう（鷲田清一『想像』のレックスン、NIT出版、二〇〇五年、一二頁）。

「みえてはいるが誰もみていないものをみえるようにする」というのは、視界には入っているが、そういうものとして見てはいない、従って見えていないのと同様だという意味かと思えます。それを見えるようにするのが詩だという詩人の定義を、哲学者が、それは哲学の定義でもあると言っています。それを受けて、これは教学研究にとつても、そうなのだと、心意気として言ってみたい。「みえてはいるが誰もみていないもの」とは、見えてはいるが本当に見てはいないものと言ってもよいかと思えます。人・物・景色を見る、本や新聞を読む、見るだけでなく聞くこと感じることにまで広げてみれば、人との会話をはじめテレビのニュースや音楽、自然の発する音や都会の喧噪などがあり、また様々な出来事・事件について関心や無関心を以て接する中で、誰もが触れたり知ることができ、あたかもその中を分けて通っているようでありながら、本当には誰も見たり聞いたり感じたりしないことがある。それを察知して、見えたり聞こえたりするように表現する。このことは広く信仰にとつても大切な問題でしょう。

但し、詩も哲学も数学も、言葉によってそれを行うのですが、信仰の場合は必ずしも言葉とは限らず、黙って行うということもあるでしょう。教学研究に絞って言えば、誰もが目にすることのできる『教典』を初めとする文献・資料に、書かれていないものを読み取ること。それは神の喜びや憂いや願いであるかもしれず、初めて教えを受けた人の驚きや喜びであるかもしれず、それぞれの人生を変える出会いの意義であるかもしれませぬ。総じて言えば、見えるもの・形あるものを通して、見えないもの・形なきものを捉える、更に言い換えれば、限りあるものを通して限らないものを求めるということになると思います。

この限らないもの、場合によっては途方もないもの、それは大きさ・深さの故に容易ならぬものでもあります。それだけに問うことも答えを求めることも敬遠されたり、実用性や即効性を優先する立場からは後回しにされがちです。しかし人生には、時としてそのような問いに捕えられることがあります。

2 起源への問い／根源への問い

どうして生まれ、どうして生きているか

はじめてお参りした時、私がまだ何も申しあげないのに、金光様の方から、「人間は、どうして生まれ、どうして生きているかということ知らねばなりません」と話しかけられたので、私は、金光様は何を言おうとされるのだろうかと思つた。その時の天地のお恵みについてのみ教えは、一言一言が胸に突きささるようにな

たえて、たいへんに感激した（理解Ⅱ山本定次郎2、「傍線―引用者、以下同」）。

初めて参った若者が、願いを言う前に金光大神から話しかけられ、最初は何を言い出すのかという思いでしたが、次第に心に染みてきたという経験が伝えられています。「人間はどうして生まれ、どうして生きていくかということ」を知らねばならないと、金光大神は言います。ある人が、人は死ぬと決まっているのに、それでもなぜ生きるのかを考えるのが、文学部という所だと言ったそうです。確かに、それが分かることで実用的に何かが変わるわけではないし、それ以前におよそ答えが出そうにない問いでもあります。しかし、生きるとは何か、信心とは何か、教学とは何かといった問いは、答えがわかっただけから歩むものではないし、答えを求めながら、答えに向かつて、時には答えに導かれるようにして、歩むものではないかと思えます。ある程度の答えが見えても、その答えに至ることによって、更に大きな問いが開けてくるようなものでもあるでしょう。

この伝えで重要なことは、人間がいる、生きていくということが大前提ではないということです。政治でも経済でも教育でも医学でも、この世の大抵のことは、人間が生きるためにどんな役に立つかで値打ちが測られます。しかし宗教は、人間がいるということから始めずに、むしろ人間がなぜいるのかという方向へ心を向けさせるという指摘があります（西谷啓治『宗教とは何か』創文社、一九六一年、五―六頁）。そういう次元に開かれていく伝えです。しかも、この種の教えを、他の人が伝えていないということも事実です。他にも多くの人が聞いておりながら、山本師が最初に感じたように「何を言おうとされるのだろうか」で終わってしまったのか、あるいは金光大神がこの人はと見込んで少数の人に語ったのかはわかりませんが、問題の大きさと、それが正しく受けとめられるか否かは

別であるという出会いの大切さを感じさせます。

感嘆としての問い

金光大神と神との間でも、「どうして」という問いが発せられました。

金光大神、其方の悲しいのでなし。神ほとけ、天地金乃神、歌人なら歌なりとも詠むに、神ほとけには口もなし。うれしいやら悲しいやら。どうしてこういうことができたじやろうかと思ひ、氏子が助かり、神が助かることになり、思つて神仏悲しゅうなりたの〔覚書〕3―6―2―3。

「覚書」の、四二歳の大患の事蹟執筆中に、神の感慨が漏らされたものです。金光大神が「九死一生」の病状で、初めて神に救われることとなつた出来事を振り返る中で、金光大神一人の助かりに留まらず、神人双方の助かりに繋がつてきたことへの喜びの思いが、共有されています。

「覚書」のこの前後には、大患の事蹟の事実経過や神との応答が詳しく書かれており、その道筋を辿つて「こういうことができた」のだという説明も一応は可能です。例えば、神の指摘に対して、古川八百蔵のように応えていれば助からなかつたが、金光大神は真心から詫びたので神意に沿えたというように。しかし、そういう経過を記した上での問いなのですから、「どうしてこういうことができた」ということには、それでは済まないものがあるのでしよう。

言い換えると、「覚書」に記された大患の経過は、この道がどのようにして始まったのかという、「いかに」の問いに答えるものであると言えます。それも「どうして」に答えるものには違いありませんが、それに対して、そもそも何かが始まり、今もそうであるのは「なぜ」なのかという問いがあります。いかにして始まったのかという起源への問いは、今も変わらずにそうあらせるものは何かという根源への問いへと、人を導くでしょう。金光大神と神との間で生まれた「どうして」が、その出会いの時を振り返る中で、信心の道理として求められたように。しかし、「いかに」に比べて、「なぜ」という問いには、どこまでも答え難いものがあります。金光大神と神との「どうして」が、圧倒的な事実を前にしながらも、いよいよのところ答え難いものであったように。というよりも、「どうして」こういうことができたか」は、問いの形でありながら、答え得ない／答えを求めない問いであるとも言えます。言わば、大変なことができたものだという、感嘆・詠嘆としての問いとも言うべきものでありましょう。

今日、我々は、往々にして「なぜ」が問われねばならないところで、「いかに」の問いに終始しがちなのではないのでしょうか。それも、「なぜ」に答え難いからというよりも、そもそも「いかに」のレベルでしか問題を捉えていないということもあるでしょう。本教教学の始まりとも言うべき「覚書」から問い返されることです。

そのような信心の筋道・道理などへの問いは、今日で言えば教義の問題ということになります。

二、情感の理としての教義

1 教義が問題になる理由

戦後の本教では、近年まで一貫して「教義の究明と展開」が教団の活動方針に掲げられてきました。それだけ時間をかけて求められてきたことではありますが、一方で教義に関して芳しくない評価や物言いに接することもあります。

しばしば「教義で助かるわけではない」ということが言われます。私も実際に、「御祈念ができれば、教義のことは分からなくてもよい」というたぐいの意見を聞いたことがあります。そのように言われる現実的な問題が、信心の現場にも、教義をめぐる状況にもあるのでしょうかし、尤もだと思ふ気持ちもないわけではありません。しかし、そもそも断定的な物言いは、得てして大胆な省略を行つて、部分的な真実を全面的な真実に拡張しているのではないかと懸念が伴います。先ほどの、祈念ができれば教義は問題ではないという発言にしても、果たして教義と無関係に祈念しているのだろうかという疑問が湧いてきます。もし祈念を捧げる神に名前があり、祈念することによつて自分や世界に何らかのものが生まれてくるという思いや期待があるならば、そのような神と人間との関係について、無前提の前提と言つてもよい了解（または確信）事項がある筈で、それは十分に教義の事柄なのではないかと思えます。

後で述べるように、教義とは何かという問題は、教義を捉える側面やレベルによつて様々に異なつてきます。確かに教義には時々の教団のスローガンや対社会的アピールという性格があり、時代に応じて人間が形成するものと考えられます。しかし他面で教義には、具体的で一回限りの生の体験を、広い範囲と長い時間の幅で保証するような、信心の基本的筋道を志向するものがあるのではないのでしょうか。そのように考えると、教義を無用視したり軽視す

ることは、実は教義によって信心が支えられてもいることへの無自覚であり、あたかも人間が天地の間に居りながら、そのおかげを知らないという信心の根本的な問題に類比されるべきことなのではないか、との思いも禁じ得ません。

また別の観点からの批判として、教義がマイナスの作用をなすという指摘もあります。各教団所属の研究機関の集まりで、自死問題に関する報告があり、遺族がその死を悲しむ人間的な悲しみに加えて、命を粗末にしたとして信仰的・教義的にも負い目を感じるようになる事例が報告され、教義がむしろ有害である場合もあるということでした。しかしこれも、教義自体の問題なのか、教義に仕える人間の問題なのか、果たしてそれは教義なのかという問題もあります。

以前、立岩真也という社会学者の本を読みました。この人は学者であると共に障害者支援で実践的活動にも関わっている人のようですが、ある会議の席で、哲学・倫理学をやる人は、哲学・倫理学で詰めるべきことをきくと考えていて欲しいと発言していました。哲学・倫理学の議論は、即効性がなく間に合わないことも多いかもしれません。しかし、真に考えるべきことが考えられなければならないということを、実践に立つ人が求めているという点が重要であると思います。なかなか現実には追いつけないとしても、基本的に考えるべきこと、原理的思考とも言うべきものが、どこかでなされていなければ、人間にとって危いことになりかねないという声として、印象深いものがあります。

近年の教団動向において、結界取次の充実という方針があり、個的で実感的な助かりの在り方を求める方向にあります。今問題にしている教義との関わりで言えば、往々にして説明的な教義表明への飽きたらなさや反動も働いているだろうと思います。そうした信心の個的で実感的な在り方と、信心の筋道を求める原理的な在り方をめぐ

動きは、振り子が振れるように同じところを行ったり来たりしてはいるのではなく、螺旋運動のように深まっていく（高まっていく）ことが願われます。そのために、教義というもののあり方に遡って考えていく必要があります。

2 教義の形

昭和六二年の第二七回教学研究会は、「本教の教義とは何か―教義の概念をめぐって―」というテーマで開催されました。「教義とは何か」という大上段のテーマですが、四つのセッションを設けて、それぞれ藤井潔「教義概念についての歴史の変遷」、沢田重信「布教・教政に関わって、今日求められる教義とは」、宮本要太郎「宗教学としての教義概念及び問題提起」、岩本徳雄「現代の教学における教義的課題」という、四本の課題発表とコメント・討議が行われました（「教学研究会記録要旨」紀要『金光教学』第二八号、一九八八年参照）。これは、当時、『教典』刊行から数年を経て、「われら自他共に助かる信心」の提唱という形で、「教義」が教政的課題として浮上する状況にあつて、教義という言葉で、何が意味され、何が目指されているかの確認を行うという趣旨でなされたものです。

時間の関係で一つに絞りますが、宮本要太郎氏は、宗教学の立場から、次のように述べています。まず宗教体験の理論的な表現が教義であり、実践的な表現が儀礼であるという説を紹介した上で、教義は宗教体験の表現であり、その点で儀礼と根を同じくすることを指摘しています。また教義の機能について、信仰の正統性を基礎づける真理としての働きがあり、これを狭い意味の教義（dogma）という。また信仰者個々の立場では、信仰実践を方向づける教えとしての働きがあり、これを信条（creed）という。さらに、宗教体験を理論的に理解し表現する手段として、

あるいは独断的になりやすいドグマに客観性を要求するようなものとして、教理 (doctrine) を挙げています。これは、三種類の教義があるということではなく、教義が形成され表明されるときに、この三つの要素・側面があり、強弱のバランスを持ちながら成り立つということだと思います。

この発表、及び後の討議の中で、宮本氏と今は亡き荒木美智雄氏が再々言及されていることがあります。それは、教義とは、神・人間・宇宙などの全体を含めた意味世界、即ちそこにおいて人間が生きてゆくことのできる意味世界を整合的に指し示すものだということであり、それは信仰体験の理論的側面と言ってもよいものだという事です。信仰体験の理論的側面とは、信仰によって出会わされる「神とは」「人間とは」「天地とは」「歴史とは」という課題を解明し表現することであり、このような意味での教義は、ほとんど教義と同意であると言ってもよいでしょう。教義というと、先に挙げたような、信仰の正統性を示して教団の内と外を峻別するもの、信仰者が歩むべき指針を示すもの、社会に対して信仰の真髄を打ち出すものなど様々な側面で捉えられますが、私としては先ほどの、人がその中を生きていく神と人と世界と歴史(荒木氏は意味世界と言われましたが)を解明し、それに則ることで生きることが保証されるもの、という意味に心惹かれるものがあります。

このことを少し違った方向から申してみます。しばしば教義ということ、金光教の信仰は、信奉者に、あるいは社会に何をもちたらしめるのかということが問題になります。この場合、教義の対象が信奉者か社会かという違いはあるものの、どちらも教団や社会があり、人間がいるということが前提になりがちです。その前提の上で、信仰は何を訴えるのか、言葉を換えれば信仰は何の役に立つかということが問題になりますが、果たしてその前提でよいのかどうか。人間がいるという前提で何がどう利用できるかという問いから出発する前に、その人間がどこから

来てどこへ行くのか、先に挙げた山本定次郎師の伝えで、金光大神が問いかけた問いが根底にあるべきではないかということですが、それによつては、例えば、他の諸々の営みと並べて祈りの効用を量ることになるのか、祈らずにおれん心が生まれる人と世界と歴史の真実に開かれていくことになるのかで、信仰の意味合いも変わってしまうかもしれません。

「概念」について

このようにいうと、非常に観念的・概念的であり、場合によつては非現実的と思われるかもしれませんが。確かに瑞々しい実感や体験からすれば、概念は往々にして味気ない理屈であり、抽象化であることを免れません。しかし教義の場合は、個別の体験談や信心話では済まないし、より普遍的な次元を求めて、概念の言葉が必要です。この概念ということについて、思想史家丸山真男氏による、「空虚な概念」という言葉を、よく耳にするが、その言葉を吐く者は、概念を空虚にしか理解しえない自己の想像力の貧しさを語っているのだという辛辣な指摘があります。

何かというと「空虚な概念」などという手合いは、それによつて概念を空虚にしか理解しえない自己の想像力の貧困を自ら語っている。「概念」にたいして、内からつき上げられるような、ほとんど性欲に近い魅惑を感じる者だけが、思想と学問とを論ずる資格があるというのに……（丸山真男『自己内対話』みすず書房、一九九八年、

もしも概念の言葉を使わずに表現するならば、どれだけの言葉が必要になるか知れず、一言で済むことが何行にも亘って書かれ、それでもなお物足りないということも経験します。それだけ豊かなものが概念の言葉には詰まっているし、幾つもの人間的な経験を吸収してもいるのではないかと思えます。また、言葉と、それに連なる実態のイメージは、少しのことで大きく変わることがあります。例えば「制度」という言葉が指すものは、まずは固くて柔軟性のないもの、あるいは縛りとして経験されることもあります。一方では様々な営みを保証するものでもあります。所長などという職務にあると、そういうことを感じることもあります。その意味では、概念に何を感じ、これとどのように付き合うかは、今回の研究会のテーマである想像力の問題であるし、その想像力を養う人間の経験の幅や厚みも大いに関係してきます。むしろ概念自体が問題というよりも、概念が殻をかぶってしまつて、生きた体験との交通が遮断されてしまうことが問題ではないかと思えます。これは、第三一回教学研究会の講師大峯顕氏が講演の中で指摘されたことでもあります（『現代社会と宗教―大きな生命へ―』紀要『金光教学』第三三号、一九九三年）。

個々の体験・実感はあるとして、また、では信心によつてどうして助かるのかといういいよのところは、「覚書」の「どうしてこういうことができたじやろうか」というような大きな謎であり続けるかも知れません。しかし、言葉を失うような、言葉を超えた経験を、言葉によつて表現しつつ理解し、信心の大きな筋道に光を当てていくという試みは、教祖金光大神によつてなされた「覚書」や「覚帳」の執筆行為そのものであり、それはこの講演の冒頭で述べた、信心の内から発する、信心において本当のものを求める動きの発露でありましょう。

とはいえ、先の丸山氏の言葉に励まされ共感を覚えつつも、しかし往々にして、教義の言葉が説明のための説明に墮しがちであるという印象も、拭い難いものがあります。そのような葛藤の只中、いわば教義のジレンマに立つて、

さらに金光教の場合で求めたいと思います。

3 教義のジレンマ

「あつて」の情理

周知の通り、安政六年のいわゆる「立教神伝」で「神も助かり、氏子も立ち行き。氏子あつての神、神あつての氏子」と言われるのはじめ、幾度も表される「氏子あつての神、神あつての氏子」は、関係の成就と助かりの成就が一つに合わさったものとして、金光教教義の中軸をなすと位置づけられました。今さら言うまでもないことですが、現代の代表的な刊行物から引いておきました。『教典』の一〇年後に刊行された教義書と、二〇年後に刊行された教祖伝です。

『神と人共に生きる―金光教 教義の概要―』（金光教本部教庁、一九九三年）

神願と人願とを共に成就させる実践原理は、「神・人あいよかけよで立ち行く」ということばで表現されます。

「あいよかけよ」ということばは相互のかかわり合いを示す表現ですが、本教では、神・人共に立ち行くという目的を実現する実践的方法として、重い意味を持っています（第二章 金光教における助かり ―（三）取

次とあいよかけよ―」（一七頁）。

『金光大神』（金光教本部教庁、二〇〇三年）

あいよかけよで 神と人との間にあいよかけよでかわり合う関係が生まれるとき、人の難儀は解かされていく。「…」このように、「人あつての神、神あつての人、あいよかけよで神も助かり、人も立ち行く」との独自の神と人のとらえ方と、それに基づくあらゆる人々の救いにつながる道が、ここに打ち出されることになった（第七章 取次専念 ――立教神伝――一三四頁）。

これについて、分かり切ったことのように思いがちですが、考え出すと分からないことだらけでもあります。

第一に、教義書では「あいよかけよ」という「かわり合いを示す表現」は、「神・人共に立ち行く」という目的を実現する実践的方法」とされ、目的に対する方法と位置づけられます。そこに、順序と段階のようなものが想定されます。一方教祖伝では、「神と人との間にあいよかけよでかわり合う関係が生まれるとき、人の難儀は解かされていく」とあり、微妙な問題ですが「関係が生まれるとき」と、「難儀は解かされていく」とは、同時といつてよい関係に近づいている印象になります。先に述べた言葉でいえば、関係の成就と助かりの成就との間に、曖昧なものが残っています。

第二に、「氏子あつての神、神あつての氏子」と「あいよかけよ」との関係です。「氏子あつての神、神あつての氏子」は、「覚書」には安政六年一〇月二二日、元治元年一月一日、明治六年一〇月一〇日の三箇所（明治六年は「氏子ありての神、神ありての氏子」、「覚帳」には明治六年の一箇所に記されています。テキストの成立・執筆過程を時間的に辿れば、初めて「氏子あつての神、神あつての氏子」と記されるのは、「覚帳」の明治六年の神伝においてですが、

この時「あいよかけよ」は記されていません。「覚書」の安政六年・元治元年の神伝には、この言葉が記されますが、再び「覚書」に明治六年の神伝が記される際に、やはり「あいよかけよ」は記されぬままでした。このことは「氏子あつての神、神あつての氏子」の意味を表す上で、少なくとも明治六年の神伝に関しては「あいよかけよ」という言葉は必須のものではなかったことを示しています。

以上の問題に加えて、教内での理解に留まらない問題もあります。教義とは独自にして普遍的なものであると観念されますが、視野を広げると、次のような文章に出会うこともあります。

故に私は仏あつて衆生あり、衆生あつて仏があるという、創造者としての神あつて創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あつて神があると考へるのである（西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎哲学論文集Ⅲ』岩波文庫、一九九七年、三二七〜三二八頁）。

西田幾多郎の最後の論文である「場所的論理と宗教的世界観」の一節ですが、「氏子あつての神、神あつての氏子」と似た表現と内容を述べているように思えます。一見そう思えるのですが、この引用の直前の文章を見ると、途端に分からなくなります。

神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によってあるものであるのであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。絶対の無にして有

なるが故に、能わざる所なく、知らざる所ない、全智全能である。

西田哲学の真骨頂なのでしようが、これについて解説する余裕は時間的にも能力的にもありません。「氏子あつての神、神あつての氏子」は、互いに相依り相関わる関係、「あつて、ある」関係ということで了解されています。これに対して西田哲学は、否定に否定を重ねて、否定を含む「ある」を導きますし、また「全智全能」というところは、金光教の神観と違うようです。しかしまた、これほど違つて見える内容が同様の表現になるのはどうということだろうかとも思われます。

容易に解決がつくとも思えぬ問題なので、今後の宿題ということにして、今は気づかされることを述べておくに留めます。

第一に、「氏子あつての神」が一つの関係であり、「神あつての氏子」も一つの関係です。そうすると「氏子あつての神、神あつての氏子」は関係同士の関係ということになります。しかしこれは、神と人の関係を求め、関係を表現しようとしているものなのか、それとも関係の表現を通して神があり人がある、その「ある」ということを求めているのかということが問題になり得ます。関係という前提に立つと、神があり人があり、あるもの同士の関係というイメージになります。むしろ「氏子あつての神、神あつての氏子」という関係によつて初めて在ることができるような、神の発見であり、人間の発見でもあつたのではないか、更には人間であれ神であれ、「ある」ということの根本的な事態の表現ではないかということです。

第二に、関係だとして、「氏子あつての神」と「神あつての氏子」が並べられて、合わせて全体になるというよう

に理解されます。だとすれば、片方のみだと半分しか言い得ないという印象になりますが、果たしてそうなのでしょうか。二つはコインのように一つことの両面であり、並べられるのではなく重なるのではないのかということも、慎重に考えられなければなりません。

「情感の理」

これについては、全く発想の違った解釈、すなわち「氏子あつての神、神あつての氏子、あいよかけよで立ち行く」は、「関係の理」というよりも、「情感の理」と捉える解釈があります。

此の神愛を最も明瞭に示すものは／氏子ありての神神ありての氏子の教語である。「∴」大祖神としては、氏子の為にこそ神は存在するとまで、切なる思召を掛けさせ給うのである。氏子を愛撫することが、大祖神の唯一の責務である（『金光教大要』金光教本部、一九三三年、四〇頁）。

ここでは「氏子あつての神、神あつての氏子」は、神の愛を示すものであるとして採り上げられています。「氏子あつての神」は、戦後には、人間の働きによって神の働きが現れ得るという意味で説かれますが（例えば昭和二九年教規の前文）、そうではなく神は氏子を助けるためにこそ存在するという意味で、氏子を救おうとする神の思いの深さが表されたと見る解釈であつて、人間への神の思いを実感させることに主眼があります。

この解釈では「氏子あつての神」も神の思いを表したものとなり、「氏子あつての神、神あつての氏子」全体が神

の思いや働きの表現ということになります。もちろん、これは戦前の解釈であり、戦後なされたように「関係の理」として捉える方が論理的で妥当であるとの意見も当然あるでしょう。しかし「氏子あつての神、神あつての氏子」という対称的な表現、左右均等に見える表現に対して、その言葉で表されるべきものは、そうではないという直感のようなものが、この「情感の理」を生んでいるのではないのでしょうか。

特にこの「情感の理」は、今日の前半でも引用した「うれしいやら悲しいやら。どうしてこういうことができたじやろうかと思ひ、氏子が助かり、神が助かることになり、思うて神仏悲しゅうなりた」という「覚書」の記述とも響き合います。

「かなし」の意味

うれしいやら悲しいやら。どうしてこういうことができたじやろうかと思ひ、氏子が助かり、神が助かることになり、思うて神仏悲しゅうなりたの。

これは、「こういうことができた」に至るまでの長い時間と、金光大神前半生の「残念至極と始終思い暮らし」た思い、さらにそれを見ていた神の思いから生まれる感慨であると予想できます。参考のために、「悲しい」の語源についての、次のような説を挙げてみます。

「かなしみ」とは、有限性の感情でありながら、もともと無限性のうちにある、あるいは無限性の側から働いてきている感情であるが、なお有限の側からは無限とは融合・一体化しえない、まさに有限性と無限性の「あわい」にある感情ということができらるであらう（竹内整『「かなしみ」の哲学 日本精神史の源をさぐる』日本放送出版協会、二〇〇九年、二二二頁）。

著者によれば、「かなし」という感情には二つの面があります。一つは力及ばず手の届かぬ切なさという意味で、普通の「悲しい」に当たります。しかし同時に、手の届かぬその先にある大きなものを感じ取るところに生まれる思いでもあるといえます。そして、後の意味での「かなしみ」には、「現代において見失われつつある、他者への倫理や世界の美しさ、超越的な存在へのつながりといった可能性」（一六頁）があると指摘しています。

「覚書」の「悲しい」は、この後の方の意味であらうと思います。そして手の届かぬほどの大きなものとは、「どうしてこういうことができたのか」という思いを催す、当のものということになるでしょう。「悲し」という情感の表現が、個人の情感であるのみならず、自分を包む世界のあり方に連なることにもなります。有限な存在が、有限さを感じるが故に、無限に触れ、無限な存在を暗示します。こういうと難しいことに聞こえますが、このことをもう少し具体的に考えてみましょう。

実感と、世界の実在感

感じというと、それは人それぞれですから、その人のものという印象になりますが、果たしてそれだけなのでしょう。

うか。確かに「感」である限りは自分が感じているものではありませんが、そう感じさせる「もの」の存在感・実在感といったものが、同時にあるのだろうかと思えます。

このような個人の実感と、世界を感じることに（本教風に言えば、天地の中で天地を感じることに）との関係ということについて、前教主金光鑑太郎師のお歌を挙げます。

春風に似たるころを持ちたしと吹く春風に吹かれつつ思ふ（『碧水第二歌集 土』同書刊行会、一九六二年、一二頁）

歌の内容について説明の要はないと思います。この歌で「思う」ということは、「吹く春風に吹かれつつ」と詠まれている通り、既に触れたり包まれているということがあつての「思い」です。言い換えると、人間の中で完結する思いではなく、春風の中に浮かぶ思い・春風によって引き出される思いであり、逆に言えば春風の存在を指し示すことになる思いであるとも言えるでしょう。このようにして世界を感じることは、信心の場合には神なき世界と見える中に神の存在を感じるという意味で、世界への信頼感と言つてもよいでしょう。

そのことはまた、かつて宗教学者島蘭進氏によって信仰の「内心倫理化」と指摘された問題（金光教学と人間教祖論『筑波大学哲学・思想学系論集』第四号、一九七九年）に对应していく上でも、考慮すべき命題であると思えます。「内心倫理化」とは、島蘭氏によれば、「信仰を、従来一般信徒に受けいれられていた象徴体系や救済観念から分離し、個人の倫理的決断や意識状態の問題として捉え直そうとする傾向」を指します。こう言つても難しいでしょうが、金光教学に即して言えば、人間の内面に生じる自覚の深まりが重視され、同時に神の理念化が進んで、神の「明確な意志

「と豊かな情感」が後景に退くことになっているという指摘です。これは、まずは教学研究へ向けられた問題提起ではありませんが、例えば「おかげは和賀心にあり」という教えが、心の持ち様・思い様という方向へ傾斜して受けとめられるということからすれば、信心全体にとつても無縁ではありません。乱暴な言い方をすれば、信仰が人間の事柄、とりわけ心の事柄（そうであるには違いないのですが）に焦点化され（過ぎ）て、生き方論として展開する一方、天地の事柄（天地にとつての問題）としては薄らぐということでしょうか。

それに対して、先のお歌で春風を感じることは、心で感じることであるとともに、春風を指し示すことになるのではないかと述べました。人間の内に閉じられた心ではなく、天地と感応し、天地の実在性を指し示すことになる心です。そのような心の捉え方を通して、人間と世界（天地）の在り方が究明されていかなばなりません。それは、島藺氏の指摘に應えるのみならず、「天地金乃神と氏子の間柄のことを、金光大神、参つて来る氏子に話して聞かせよ」とお伝えくださったので、このように話をしておる」（理解Ⅰ山本定次郎48―3）と語った金光大神の一生に應えることでもあります。

金光大神の世界（天地）

このような「世界」について、前半に引いた「人間は、どうして生まれ、どうして生きているかということを知らねばなりません」という言葉を振り返りつつ、考えてみます。それに当たって、人間が生きて死ぬ場としての「世界」について、よく知られた「理解」に、これに應える言い回しがあることを思い起こします。

お天道様のお照らしなさるのもおかげ、雨の降られるのもおかげ、人間はみな、おかげの中に生かされて生きている。人間は、おかげの中に生まれ、おかげの中で生活をし、おかげの中に死んでいくのである（理解Ⅱ利守志野Ⅰ）。

これは『教典』が刊行されて、特に注目された伝えの一つです。人間が生きて死ぬところとその前後、言い換えれば人間の生涯全体が、その上に浮かべられているような生死の在処ともいえるべきものを予想させます。その在処が、金光大神にあつては「おかげ」とされています。では、「おかげ」とは何かということが問題になりますが、詳しくは『金光教教典用語辞典』（金光教本部教庁、二〇〇一年）の解説を参照して頂くとして、この伝えの範囲で考えてみます。世間では、晴れは晴れであり、雨は雨であつて、晴れならできないのに雨ではできないことや、その反対の場合もあります。そのどちらもが「おかげ」であるというには、やはり先に「教義の形」というところで述べた意味世界とすることが関わってきます。現実的には、人は必ず個別具体的な歴史・社会状況の中に生きておりながら、同時にいずれの歴史・社会状況にも収まらない宇宙（天地）に生きている、という次元があることを思います。日が昇つては沈み、曇りもあり雨も降り、潮の満ち干を繰り返しながら絶え間なく波が打ち寄せ、季節が巡り年を経る中で、命が生まれ生きて死んでいく、その気も遠くなるような繰り返しから、営々たる天地を神とし、生きる手本ともした教祖金光大神です。それは自然と重なるものを持ちながらも、それだけでなく偶然と必然が絡み合った世界、人が命を運ぶという意味での運命に満ちた「意味の宇宙」でもあるでしょう。見える天地と見えない天地、見たり触れたり、その中で生きる天地と、天地をそうあらしめるものを含めた天地と言えはよいでしょうか。

しかしまた、そのような世界の感受、おかげの実感は、信仰的に目覚めてみれば、そうだといいことであって、それ以前は『教典』で言えば「天地の間に氏子おつておかげを知らず／その訳知らず／無礼致し」〔覚書〕21―21〕であり、無礼もまた安政五年二月二四日の「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」〔覚書〕6―9―6〕であつて、おかげであれ無礼であれ、いずれも「知らなかつた」という形で知らされ目覚めて、初めてそうなのだということは重要だと思ひます。広く宗教における回心体験というものは、新たな自己の目覚め・闘い・再生として類型化されるといひます（武内義範「回心」『武内義範著作集第4巻』法蔵館、一九九八年）が、このような金光大神の体験を、直信先覚の経験を変えて、今日に至る信心の流れとして確認しておきたいと思ひます。

直信の回心体験

教祖直信である近藤藤守師の回心体験として、次のような伝えがあります。

或日夕方の事フト思ひますに「自分はこれまで天恩地恩と申す事は知らず暮してきたのであるから、天に対しても地に対しても犯せる罪は少なくないであらう」〔…〕天地に対して数々御不礼は重なつてあるに違ひない、天命で死ぬのも脳癆などという業病に罹るのも当然である。今日は神様に一切の懺悔をしやう、懺悔は即ち自訴である。此上は天地の神律によりて如何様とも裁判を仰がう」と斯う心を定めて神前へ廻り、〔…〕（近藤藤守『まつのみどり』金光教難波教会所、一九一五年、一三―一四頁）。

この体験は、天地の大恩を知らぬ我が身の罪を神に「懺悔」し、「神律」による裁判を仰ぐというのですが、これは、御承知のように金光大神の大患体験における「無礼の断り」と共通するものです。これは近藤師が金光大神の許に参拝する前のことであり、何ら金光大神の教導を受けていないにも拘わらず、体験の基本的性質が一致するという点が注目されます。

同じく教祖時代、荻原須喜師の入信の場合、代わりに参った夫・豊松から金光大神の教えを聞かされた時の心境が、次のように伝えられています。

私は「なるほど、もつともです。私はまことに悪い者でありました。ねじけ根性でありました。ほんにご無礼な心を持っておりました。ようまあ、これぐらいな難儀でおられたことじゃ。諸事万事について、不足とわがままよりほかの心はなかつた。一寸きざみにせられてもしかたのない人間でありました。改心せんで、どうしますか」(理解Ⅰ荻原須喜5―2)。

難儀から救われたらありがたいという前に、これぐらいの難儀で済んでありがたいと思えるぐらいの、自分と天地の気づきと言えましょうか。

その後の先人たちの経験にも、天の恩に加えて地の恩を教えられ、「これまで天に向かつては拝礼していたが、地の大恩に対しては一言の御礼をいうたこともない。その上「飛脚ばり」というて、歩きながら大地に放尿したり、

その他、お土地にいろいろなご無礼をして来ている。よく罰が当たらずに、今日まで無事に生かして下されたものである」と感得した体験〔安武松太郎師〕金光教甘木教会親厚会、一九六四年、二二―二三頁〕があります。これらのおいずれにも共通して、天地の恩を感じることに、その大きな恩に対して申し訳なくお詫びせねばならないような気持ちが続いて交ぜられています。先に引いた山本定次郎師の場合でも、金光大神の言葉は「一言一言が胸に突きささるるようにこたえて」と言われており、「いい話を聞いた」では済まされない出来事であったことを窺わせます。

このように、金光大神を初めとする人々の回心体験において、道理を得心するということは、確かに人間的出来事ですけれども、その得心は、得心を迫るものの実在感に迫られて、おのずと頭を垂れざるをえないもの、またそれでいて一抹の安心感とも快さとも言える思いを起こさしめるものだったのではないのでしょうか。

金光大神と我々との間

歴史学者の安丸良夫氏は、民衆宗教の教祖達と近代に入ってからからの信仰者の間について、次のように述べています。

金光教の高橋正雄、天理教の増野鼓雪などの若い知識層が、明治末年から大正期にかけて教団と信仰の革新を求めたとき、それは清沢満之・綱島梁川らの影響をうけた宗教的近代の自覚であった。彼らは、教祖に帰れ、教義の原典を探究せよと述べたけれども、「自我の破綻の困惑」のなかから作りだされたその信仰的自覚は、教祖たちのそれとは違った位相で構築されたもののはずである。近代における二元的に引き裂かれた人間のありようを前提とすれば、例えば西田の哲学的思索が次第にそうした色彩を強めていったように、根源的な否定性

を介してしか人は宗教性に到達しえないのではなからうか（『文明化の経験 近代転換期の日本』岩波書店、二〇〇七年、三六一頁）。

この中で、「教祖達のそれとは違った位相で構築された」信仰的自覚という指摘は、教祖と我々との時代の隔たりという一般的条件のみならず、信仰的自覚の基にある「自我の破綻の困惑」というところに問題の焦点があるでしょう。確かに江戸時代に生まれ明治の半ばに亡くなった金光大神と、明治に生まれて近代社会で育った人とは、自我や自己とは、どのような様相を見せるのかという問題はあります。そのような関心で「覚書」「覚帳」に記された金光大神の「私」を研究する余地もあるでしょうが、それは誰かに委ねることにして、ここではお詫びの経験の質のようなものについて考えたいと思います。

先に挙げた金光大神や近藤師の回心体験も、自身の無礼を詫びるという意味では「否定性を介して」いるという点で共通すると言えます。しかし、金光大神や近藤師と、高橋正雄師や我々との間には、同じくお詫びではあっても、条件や様相の違いがあるようにも感じます。高橋師が「お詫び」を言い抜く程に比べれば、金光大神や近藤師には、もっと「明るくたくましい」ものを感じますし、それが安丸氏の「違った位相」と言われることではないかと思えます。金光大神達が「神」なるものに出会ってしまったて、その光に照らされた影の如きものとして映し出される否定性と、高橋師や我々が自己を突き詰めて、チューブを絞り出すようにして至り着いた否定性、そしてなお手を伸ばし求め続ける否定性との違いとも言えるでしょうか。その意味では、金光大神の場合は、肯定されている否定性であり、お詫びだとしても赦されているお詫びとも言えるものがあるのではないのでしょうか。嘘偽りのない実感で

あつても、その実感と共にある、というよりも実感に先んじて、実感を催させるものとしてある神や天地、世界の
実在感とそれへの信頼感が抜きにできないであろうと思います。

逆光の存在論

このような経験を、より一般化して言えば、自らの生命力で生き、自ら発する光で世界を眺めていた積もりの人間が、生命力が弱まり自らの光を失つて、逆に世界の光を浴びて生きていたのだと悟るといふ意味で「逆光の存在論」と呼ぶ人もいます（中村雄二郎『宗教とはなにか　とくに日本人にとって』岩波書店、二〇〇三年）。このことは、現代の人間にも経験されることであり、近代的な自我から離れえない我々としては、「自我の破綻」と言えなくもありませんが、しかしむしろ「天地に受け容れられている自分の発見」と言うべきものだと思います。だとすれば、先ほどと逆のことを言うことになりましたが、歴史的な隔たりにも拘わらず、天地に存在する者として同じ質の経験をしている次元もあるのではないのでしょうか。

金光大神は「覚書」や「覚帳」を書き残しました。それは、書こうとする内容があるから書くのであると共に、書かれようとするもの、即ち「神」や、神との出会いとその後の経験が、書くことを促すのでありましょう。とすると、我々は「覚書」「覚帳」を通して金光大神に出会うと共に、金光大神の経験や書こうとする苦闘に出会っているのかも知れないし、少なくともその出会いに誘われるべく呼びかけられているのだと思います。

終わりに

以上、この講演では、まず、信心にとって教学研究が起こってくる理由と、教学研究が目指すものについて述べました。そして教学研究が進められる上で立脚すべき情感と論理の座標を挙げ、情感には個人の実感と世界の実在感とがあることを挙げました。また、教義ということでは、一面で世界の成り立ちと人間の行く末を見る神の眼からの教義、また一面で一人一人の人間が生きていく信心の筋道からの教義とでも申せばよいでしょうか。言うは易く行うは難しですが、乾涸らびた言葉ではなく、天地と共に呼吸するような論理があるはずですし、人間の生と問題の中から信心の思索として教義が萌え出づるとも言うべきものがあるはずです。

冒頭に申したように、相互の間には緊張関係があることを覚悟して始めたのですが、最近「両極性」という概念があることを知りました。磁石の二つの極は反対の位置にあり対立しますが、磁石を半分に折れば、それぞれにN極とS極ができるそうです。これを繰り返すと、N極は限りなくS極に近づいていきます。二つの極は互いに対立しながら、相手なしには成り立たないとも言えます（『大辞林』「磁石の両極のように、一つのが相対立する二つの極に分裂し、一方では統一を回復しようと努める性質」）。反発しながら引かれ合うという関係で、物理学の用語ですが、より一般化すれば人間の男女の関係とか、またルドルフ・オットーという宗教哲学者が『聖なるもの』という本で、聖なるものには魅惑と畏怖が同時に存在すると指摘した点にも、共通するものがあります。互いに対称的であり矛盾する関係にあったとしても、矛盾が隔たりや亀裂を生むだけでなく、矛盾を含むことで、互いに引き合ったり関係の濃さが増すということもあるのではないかという思いになります。

このように言うと、夢のような話ですが、夢も大切です。本教の先輩で、大空に「信」という字を大きく書いて、世界中の人に見えるようにしたいという夢を語った人がいます（高橋正雄『信』金光教徒社、一九四七年、一頁）。本人は空想だと言われていますが、夢とはそういうもの、むしろ積極的に夢は現実でないからこそ夢である、と言いたいほどです。また、現実の結果でもありますが、同時に途中経過でもあるという点では、信心にとっても教学研究にとっても、現実とは終着点ではなく、願いが生まれる出発点でなければなりません。

教学研究にも夢があります。個人の想いにすぎないかも知れず、教学全体を名乗るのはおこがましい気もしますが、ご容赦願います。目の前の現実と永遠の真実の間、慎ましく時に熱烈な情感と、強靱で時に冷徹な論理の間、これはどうにもならないと思えるような容易ならぬ壁と、その壁自体が乗り越えよと呼びかけているのかも知れない深い励ましの間にあつて、引き裂かれたものが再び結び合わされる道を求めること。金光大神は生涯かけてそのことに努めたのでしょうか、どのような苦勞も悔いがないと思える教学研究の課題は、そこにあるでしょう。

弔いにおける死者と生者 — 死者への想像力をめぐって —

川 村 邦 光

本稿は、平成二六（二〇一四）年六月二八、二九日に開催された、第五三回教学研究会（テーマ「教育学研究の想像力—本所設立六〇周年を迎えて—」）の記念講演記録である。

講師・川村邦光氏（大阪大学教授）は、宗教学、民俗学を専攻され、東北地方の巫女習俗、近代民衆文化やセクシュアリティ、他界論をテーマに数々の成果を発表されている。

主な著作は次の通り。『巫女の民俗学—女の力—の近代』（青弓社、一九九一年）、『オトメの祈り—近代イメージの誕生』（紀伊國屋書店、一九九三年）、『オトメの身体—女の近代とセクシュアリティ』（紀伊國屋書店、一九九四年）、『オトメの行方—近代女性の表象と闘い』（紀伊國屋書店、二〇〇三年）、『弔

い論』(青弓社、二〇一三年)。

講演では、『弔い論』をもとに、「未完成の靈魂」から「完成した靈魂」への成長・成熟という折口信夫(一八八七―一九五三年)の議論に注目しながら、子どもの弔い、ムカサリ絵馬(冥界婚)等の「弔い」をめぐる具体的事例を交えて、死者と生者との関係理解のあり方をめぐって提言を願った。

なお、本稿では、文献を引用するにあたって、適宜、現代的用字に改めた。

1 弔いの文化と心性史

金光教教学研究所設立六〇周年、おめでとうございます。本日は、「弔いにおける死者と生者」ということについてお話をしたいと思います。

昨年、『弔い論』というタイトルの本を出しました。「弔い」への関心について申してみますと、私自身、この頃、どういうわけか、だんだん年を取るからなのかもしれませんが、若くして亡くなった人たちのことを思い出すことがあります。そしてふと思うのですが、「若くして亡くなるといいなあ」と。若くして亡くなると、覚えていてくれる人や、思い出してくれる人がたくさんいる。例えば、九〇歳まで生きたとすると、自分のことを覚えていてくれる人は少ない。それと、若くして亡くなった人の遺影はいつまでも若い顔のままです。遺影は、絶対、年を取らない。遺影は何で飾っているのかとも疑問になってきました。こうしたことを思いつつ、また、一九七〇年代あたりにつき合ひのあった人たちが亡くなっていくこともありながら、だんだんと「弔い」について考えるようになって

てきたように思います。

さて、講演のはじめとして、まず皆さんご存知の松尾芭蕉（一六四四～一六九四）を取り上げてみたいと思います。元禄二（一六八九）年、芭蕉は「道祖神のまねきにあひて取るもの手につかず」（松尾芭蕉『おくのほそ道』岩波文庫、一九五七年）、旅に出た。「おくのほそ道」は、ほとんどフィクションではないかと思つていきます。かなり格好をつけて書いています。道祖神の石碑は江戸の深川に本当にあつたんだらうかと思ひもします。

なぜ芭蕉はそこへ行ったのかというと、西行（一一八〇～一一九〇）の奥州の歌枕（和歌の題材とされた日本の名所旧跡）を辿るのが主たる目的だったと言われています。当時の東北の場合、歌枕の地域というのはみな寂れていました。芭蕉は、なぜそこを訪ねて行くのかというと、謡曲の「諸国一見の僧」、つまり旅をするお坊さんをやつたのではないかと考えています。「諸国一見の僧」では、亡霊が出て来て、それを成仏させるとというのがパターンです。芭蕉の場合には、成仏はさせなかつたと思いますが、常にそこで「泪」なみだを流しています。

芭蕉は江戸から北上していきます。白河の関を越えて、名取川へ。名取市の沿岸地域は、東日本大震災の津波で大きな被害を受けました。かつて、私が宮城県に住んでいた一九七〇年代には、沿岸地域にはほとんど家が無かつたと思いますが、その後、かなり住宅地になったようです。それが津波で全て流されたという所です。そして、やや平野部に入り、蝦夷からの防衛拠点である多賀城、そこで「壺の碑」いしふみを眺め、「泪落るばかり」と言っています。続いて、塩釜、松島の瑞巖寺を見物し、石巻を通つて平泉へ向かいます。

平泉の藤原三代（清衡、基衡、秀衡）、源義経の旧跡を巡り、中尊寺の経堂・金色堂（光堂）へ行く。そこで歌を詠んでいます。有名な歌ですが、「偕も義臣さてすぐつて此城にこもり、功名一時の叢くさむらとなる」、そして「国破れて山河

あり、城春にして草青みたり」。この詞は、杜甫の「春望」(「国破れて山河あり 城春にして草木深し 時に感じて花にも涙を濺ぎ 別れを恨んでは鳥にも心を驚かす 烽火三月に連なり 家書萬金に抵る 白頭搔かけば更に短く 渾べて簪に勝えざらんと欲す」)を踏まえて詠まれたものだと思います。杜甫の場合は「草木深し」ですけれど、芭蕉は「草青みたり」と書いています。そして「笠打敷きて時のうつるまで泪を落し侍りぬ」と記し、「夏草や兵どもが夢の跡」と詠む。また、金色堂を見た時には「五月雨の降のこしてや光堂」と詠んでいます。「泪を落し侍りぬ」とありますが、芭蕉は本当に泣いているのだろうかと思えてきます。松尾芭蕉は、常に「泪落るばかり」とか、「泪を落し侍りぬ」とか、「泪」を流しています。私はフィクションだろうと思っっています。

ところで、中尊寺を建立したのは藤原清衡です。この清衡が記した「中尊寺建立供養願文」には、鐘楼(梵鐘)に関する記述があります。私は、この願文はなかなか素晴らしい一文だと思っています。そこで、いろいろな文献を参考にしながら、私なりに現代語に訳してみました。

〈原文〉

一音の覃ぶ所千界に限らず。拔苦与楽、普く皆平等なり。官軍夷虜の死事、古来幾多なり。毛羽鱗介の屠を受くるもの、過現無量なり。精魂は皆他方の界に去り、朽骨は猶此土の塵と為る。鐘声の地を動かす毎に、冤靈をして淨刹に導かさしめん(平泉町史編纂委員会編『平泉町史 資料編二』平泉町、一九八五年)。

〈現代語訳〉

梵鐘の鳴り響く音は遠く果てしなく限りがない。仏・菩薩の慈悲と救いはすべての者に平等に施される。戦役

でやむなく命を断たれた敵味方は古来よりおびただし。人が命を養うために殺生した鳥獣魚介も無数である。その精霊はすべて他界に去り、朽ち果てた骨は塵となる。鐘の音が大地を揺るがすたびに、故なくして命を落とした生き物の靈魂を浄土へと導かんことを祈願する。

私は、この一文を見て、「何だろうか」と思いました。普遍的と言ったらいいでしょうか。中尊寺はもちろん仏教ですが、一二世紀の初めころの東北地方において、仏教は革新的な教えだったのだらうと思います。清衡は、鐘や仏像、お寺とか、そういう目に見える形を作りながら、当時、誰も知らなかった仏教の教えを説いていこうとしたのであらうと思います。

願文には、まず「梵鐘の鳴り響く音は遠く果てしなく限りがない」とあります。なんとも格調高い言葉ですね。そして、「仏・菩薩の慈悲と救いはすべての者に平等に施される」。なかなか良い文章だと思えます。次いで「戦役でやむなく命を断たれた敵味方は古来よりおびただし」とある。清衡たちは、骨肉相争い、お互いを殺し合っていました。また、「人が命を養うために殺生した鳥獣魚介も無数」とあるともいう。「その精霊はすべて他界に去り、朽ち果てた骨は塵となる。鐘の音が大地を揺るがすたびに、故なくして命を落とした生き物の靈魂を浄土へと導かんことを祈願する」という。この一文は、いわゆる仏教の普遍的な教えを説いたものであっただらうと思います。

福島県内には、東北地方の飢饉の際に設けられた「三界万靈さんがいばんれい」(家とは特定の関係にない無縁の餓鬼)の供養碑があります。これは天明八(二七八)年、天明の大飢饉の際のものです。その隣には、座った地藏が納められています【写真

①】。これは宝暦二(一七五二)年に建立されたものです。このような「供養する」という思想・発想が、なぜ起こっ



写真① (撮影・川村)

たのかということをいずれ考えてみたいと思っておりますが、先の清衡の場合、単に人間だけを相手にしていないところが素晴らしいところだと思います。原文で言えば、「毛羽鱗介の屠を受くるもの、過現無量なり」の部分です。私は「鳥獣魚介」と訳しましたが、人間が生きる上で殺生した生きもの全てを弔おうという思想・発想、そこが素晴らしい。

もう一つ、殺し合った敵も供養していく。敵を供養できるのは勝った方だけですが、勝った方が負けた方を供養する。もちろん、そこには崇りを畏れるなど、いろいろな意味合いがあるでしょうが、ともあれ、それでも供養をしていく。

このような敵味方の区別・差別なく、慈悲の心で死者を供養する思想を「怨親平等」と言います。室町幕府ではこうした供養をずいぶん行っていたと言われています。

また、例えば、いわゆる「蒙古襲来」。この時、朝鮮の王朝は高麗の時代で、朝鮮の兵隊も来ていたのではないかと思いますが、その兵の鼻や耳を削いだりということを日本はやっている。それで「耳塚」「鼻塚」という供養碑も作られています。勝った方が弔いをするというのはどういうことなのかと、引っかかることもあります。つまり人間死ねばみな平等であると。そして、何も供養しないよりは、供養した方が良いだろうとは思いますが、ただし、本当に平等かという点はよく考えてみないといけない

と思います。例えば、葬式の仕方において、天皇の葬式と一般の民衆の葬式とは全く違います。

こうした清衡に見られるような、かなり普遍主義的な教え、仏教だからとか、仏だからとかではなく、人間、森羅万象あらゆる生きものに対する「救い」を考えた人たちが、一二世紀の初めにいたということです。私は、そういう考えは素晴らしいと思っています。そして歴史的には、普遍主義的な「救い」ということを考えた人たちが、かなりいたのだらうと思っています。

では、「怨親平等」のような甲い（あらい）の思想が、どのように歴史的に踏襲されて来たのかと言えば、普遍主義的教えが、だんだん個別化、特殊化されて来たと思います。つまり、人間の度量、心の広さといったものが、だんだん狭くなつて来たのが甲いの歴史なのではないか、という気がしなくてもありません。

2 甲いの習俗と民俗史

では、次に、甲いについて、歴史的な形としてどういうことがあるのかを考えてみたいと思います。そこでまず甲いの語源を押さえておきます。

甲いは、訪ねる、訪問するという意の「訪い」^{とがらひ}からきているようです。「こつち（生者）」が「相手（死者）」に対して訪ねて行くというのが、「甲い・訪い」だということです。つまり、客がいて、主人がいるという関係、主と客がいる関係が甲いということですが、葬式には、喪主がいます。では、喪主とは何か。葬式の主人公は死者であります。喪主は、死者と生者を媒介する人だと考えられます。死者が主人であり、迎える側です。死者は喋れませんし、

行動出来ません。つまり、死者は誰でも迎え入れざるを得ない。ですから、生者、すなわち死者を訪ねる人は、あの意味で無条件に歓待される。喪主も「お前は、来るな」とはなかなか言えません。葬式には、無条件の歓待という作法があります。つまり、敵も味方も、訪れる人を拒まない、排除しないという文化が培われてきたと言えます。このことが、甲いを考える上で重要になってくると思います。

お茶の世界で「一期一会」という、来る人は歓待し、丁寧に送り迎えをする思想と儀礼・儀式が、年中行事の中にも見られます。例えば、盂蘭盆会・施餓鬼会などは、その思想を実践化、慣習化していったものではないかと思えます。

施餓鬼会では、餓鬼道に堕ちて苦しむ霊や、供養する縁者がいない無縁仏、成仏出来ないでさまよっている未成仏霊に対して供物を捧げ、無条件に歓待します。そうした発想が、おそらく奈良時代あたりに始まり、今でも続いています。これはやはり、日本仏教、あるいは日本そのものが誇るべき一つの民俗、慣習だと思えます。

こういう発想というのは、いろいろな所に見ることが出来ます。例えば、「蘇民将来」(『備後国風土記』)の説話があります。内容を簡単に説明しますと、旅の途中の武塔の神が、蘇民将来と巨端将来の兄弟に宿を借りたいと頼みます。多くの物語のパターンにあるように、裕福な弟の巨端将来は断り、貧乏な兄の蘇民将来を迎え入れます。後に、巨端将来の方は、武塔の神によって一族皆、ノアの方舟のような形で全滅させられる。一方、蘇民将来の一族だけは生き残るとい話です。現在でも見られる「蘇民将来」と書かれた木の札を家の玄関に取り付けたり、六月の日被で行う「茅の輪くぐり」という風習の起源が「蘇民将来」の説話です。

また、『日本霊異記』には、ある女性が疫病の神様に供物を供えたという話があります。これも簡単に内容を説明

しますと、ある女性が供物を供えた。それは、疫病の神様に供えたのですが、地獄から迎えに来る獄卒、つまり鬼がその供物を食べた。後に、その女性が亡くなり、地獄の閻魔大王の元に連れて行かれた際、獄卒に供物を供えたことから、生き返らせてもらえることになる。ところが、また複雑になりますが、『日本霊異記』が出来上がるのがだいたい平安時代末期から鎌倉時代の初め、その頃、近畿地方あたりでは火葬がはじまり、一般民衆にまで普及してきます。ですから、供物を供えた女性の亡骸は火葬されていた。地獄の閻魔大王から生き返らせてもらうにも、魂が宿るべき体がない。そこで違う女性の体に宿る。違う女性のもとに魂が入って、それで生き返ったと、こういう話です。ここでは、悪い神様、疫病を流行らせる神様に供え物をする。いわば、敵であつてもおかしくない他人を歓迎し、迎えていく。そういう思想、慣習が、昔々からあつたと考えられます。それが一般的に普及していくにあつて、仏教的な考え方、それが大本になつていゝのではなからうかと思ひます。

次に「御霊信仰」について見ていきます。これは神道的なものとして説明されることがありますが、私は仏教的な思想から生まれてきたものだと考えています。平安時代あたりに御霊信仰が起こります。そこではお坊さんたちが供養の儀式をし、神様として祀っていく。この頃の神様というのは、いわゆる本地垂迹説にもとづいて、神仏習合の世界では、仏様が神様より上位になります。非業の死を遂げた人を神様として祀り上げ、生きている人間に御利益をもたらすものとする。なかなか素晴らしい発想だと思ひます。こういう災いをおよぼすかもしれないような霊、あるいは神様を、生者は氣にしようし、氣にせざるを得ない。「崇り」みたいなことを常に考へてしよう。「崇り」という考へ方も後付けの発想だとは思ひますが、何かが起こつたとして、それを説明する概念として「崇り」を考へる訳です。そして原因を辿っていく。例えば、戦争の時代に見られる「自分が殺したあいつが来ている」と

いうような考えです。そういった、いわゆる非業の死を遂げた人たちに対してどのように対処するかが問題になる。非業の死とは、菅原道真みたいに讒言ざんげんされ太宰府に流されてというばかりではなく、「故なくして」というような、病気であれ、事故であれ、何らかの理由によって若くして死なざるを得なかった人たち、そういう人たちに対する思い、そういうものを生者は絶えず考えざるを得ない。

では、そういう非業の死をとげた者に対して、生者はどういう用いを行ってきたのだろうか考えてみると、いろいろなことをやっているとかがわかります。その一つに、「ハナ(花)寄せ」というものがあります。「ハナ寄せ」とは、東北地方で行われる死者に対する供養の一つです。それは、皆さんの中にもテレビで見られた方もいるかと思いますが、イタコという盲目の巫女が行います。イタコと呼ぶのは青森県と、秋田県北部、岩手県北部だけで、他の地域には別の呼び方があります。宮城県では「オガミサマ」、福島県では「ワカドノ」と言います。「ワカ」は「若い」の「若」をあてます。「若宮」という神社があり、奈良の春日大社にも「若宮神社」がありますが、この「ワカ」は、荒々しい、強い靈力を発するという意味があります。こういった盲人の巫女たちが行うものに「口寄せ」があります。「ハナ寄せ」というのは、若くして亡くなった人、とりわけ結婚する前に亡くなった人たちを供養する「口寄せ」です。若くして亡くなった人には、おそらくは、思い残したこと、やり残したことがたくさんある。残念無念の世界です。念が残っている。それを供養してなだめようとする。当然、生きている人間が自分自身を慰め、なだめるといふ側面が強いとは思いますが、死んだ人そのものを供養の対象にする。それが「ハナ寄せ」です。この「ハナ寄せ」の「ハナ(花)」とはどういうことなのだろうかについて、折口信夫は次のように述べています。

「…」結婚期を以て、魂がある成熟期に達する。その徴として特定の「花」或は「花」に象るものを身につける。其が日本では、古代において幾変転かして、主として、花纏をつけることになつてゐた「…」(折口信夫「民族史観における他界観念」『折口信夫全集 一六』中公文庫、一九七六年)。

折口は魂が成長・成熟するのだと言います。その徴として特定の花、あるいは「花に象るもの」を身につける。男女ともに、頭にかんざしをつけ、そこに花をつける。それが「日本では、古代において幾変転かして、主として、花纏をつけることになつてゐた」という。この「花」というのは、折口の場合、魂が成熟して一人前になること、それが「花」なのだと言います。そして、「結婚期を以て、魂がある成熟期に達する」と言うように、人間というのは、結婚して所帯を持つことによつて一人前になるという考え方がありました。ですから、その「花」を飾るまで行かなくて亡くなった人たちを供養することが「ハナ寄せ」だということになります。また、東北地方では、一般的に男女とも結婚して所帯を持ち、そして所帯を持っただけではなく、子どもをもうけて一人前になるのだという考え方があります。そうして家を継いで繁盛させる。それが「花を咲かせる」「実を結ぶこと」になる。早く亡くなった人たちはそれが出来なかつたので、「あの世で花を咲かせてやる」というのが「ハナ寄せ」だという考え方もあります。おおよそ、こういうことが「ハナ寄せ」の主題であります。その儀式の次第は、だいたいワンパターン化しているのですが、次のようなことを言います。若くして亡くなった人たちは、修行しなければ浄土へ行けない。ではどこで修行するのか。「口寄せ」の場所を「ハナの道場」と言います。そこに亡くなった人の霊を呼んでもらう。そこで、親不孝、つまり逆縁で、自分の方が親よりも早く死んでしまったために、一人前の人生を全うできなかった。だから、



写真② (撮影・川村)



写真③ (撮影・川村)

呼んだ霊も詫びます。成仏するため、「いま、どこかわからないのですけれども、あの世で、修行してるんだ」と言うんですね。その修行によって「だんだんだんだん、わが魂も清らかになってきています。思い残した怨念とか、そういうものがだんだんだんと消えていく」というようなことを延々と言います。その修行を経て、「ようやく浄土に行くことが出来るようになるんだ」と。そのためには「また来てくれ」「また再び呼んでくれ」と言います。

こうした風習と言ったらいいか、若くして亡くなった人もあの世で修行しているの、生きている人間も思っていてくれ、絶えず見守っていてくれという、こういう文化があります。死者と生者の協働に関わって、次に冥界婚にまつわる「ムカサリ絵馬」の写真を見てもらおうと思います。

まず【写真②】は、素晴らしい、上手な絵です。これは大正一〇年頃の絵です。結婚式の風景が描かれています。【写真③】も同じく結婚式です。これは、結婚前に、若くして亡くなった



写真④ (撮影・川村)



写真⑤ (撮影・川村)

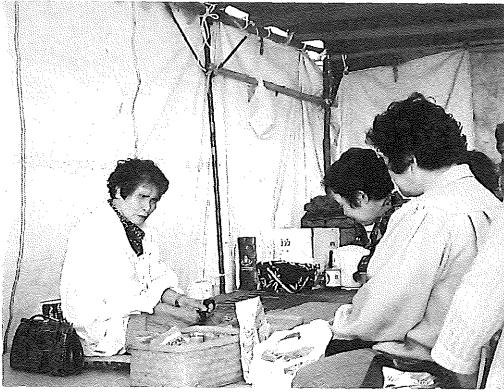
に【写真⑤】ですが、これはやや素人の方の絵です。絵馬には立派な結婚式の様子が描かれていますが、当時の人はこのような立派な結婚式はしていません。描かれているのは理想化された結婚式です。

さて、これら絵馬というものは、どういう人たちに向けられているのだろうかと考えてみますと、中には事故で亡くなった人たちもいますけれども、大体、未婚の若い戦死者が主だと思います。

かつて、跡取りの息子が亡くなった場合、婿か、或いはその家の次男に家の跡を継がせる。すると、死んだ長男

人たちを弔うために描かれた絵馬です。すべてお寺に奉納されています。

これは山形県の村山・最上地方だけにある風習です。なかなか素晴らしいと思いました。【写真④】は、山形県上山市の高松観音に奉納された絵馬です。高松観音は、いい絵がたくさんあるところです。松尾芭蕉が行った山寺(立石寺)の「奥の院」という、岩を上がつたところにもあります。殆どは最上三十三観音の霊場に奉納されています。これも上手です。次



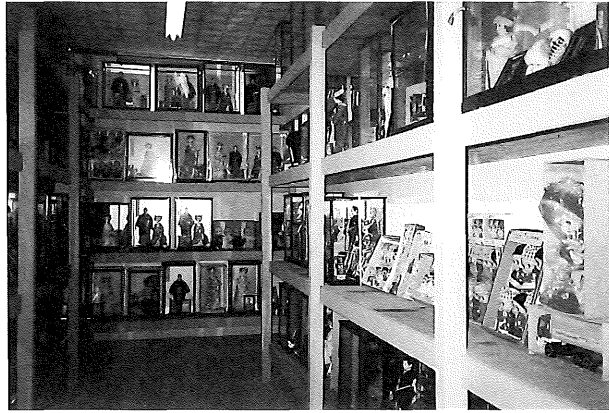
写真⑥ (撮影・川村)

が嫉妬し、祟りを起こす。例えば、家の中で火事が起きたとか、誰かが怪我をしたという場合、その原因を探る。すると、「ああ長男が若くして死んだから祟っているんだね」ということに多くの人が思い至る。山形県では、そうした災いの原因を知るために巫女さんに聞きに行きます。山形県の最上地方では、盲人の巫女のことを「オナカマ」と言います。そこに聞きに行くとき大体が「先祖の祟りだ」、「先祖で悪さをした人がいる」と告げられる。どの先祖かはよくわからないんですけど。そうすると大体の人には思い当たるところがある。すると、そこが原因ということになります。それは言われた側にしても、わかりやすく納得しやすいのだと思います。死んだ人にとっては堪らないでしょうけども。ともあれ、家族などに災いが起きた場合、その原因は、こういった未婚で亡くなった人の霊が祟っているからだととして、恐れられるわけです。生きている人間からすればわかりやすい説明の仕方です。そして、生きている人々は、絵馬の奉納によって供養しようとしています。自分で絵馬を描く場合もありますけれども、大体は絵心のある人に描いて貰います。このように、災いの原因を自分自身で消すことが出来るという、死者に対する簡潔な対応の仕方が、人々には受け入れやすかったのだと思います。すし、今日までこうした形が残され、培われてきたのだらうと思います。

次に、青森県の風習について見ていきます。ここでは、人形を供えます。まずイタコについて紹介しておきます。【写真⑥】を撮ったのは、一〇年以上前だったと思います。場所は金木村の川倉（現五所川原市）にある川倉地

こういう人たちが集まる川倉の地藏堂には一戸建ての建物があります。そこに人形が奉納されています。【写真⑦】
 のように、部屋中一杯に奉納されています。ここはコンクリート造りの建物で、室内はヒヤリとしていて、何とも
 言えない空気が漂っている場所でした。アップで撮ったものが【写真⑧】です。

ここでは、若くして亡くなった男性や女性に、結婚適齢期になると花嫁・花婿人形を供えるということをします。



写真⑦ (撮影・川村)



写真⑧ (撮影・川村)

蔵堂というところです。金木村は
 太宰治の出身地としても有名です。
 その山の方に行った所に、川倉
 の地藏堂がある。八月の地藏盆の
 時には、イタコさんたちが大勢集
 まります。「イタコさん」と言えば
 恐山が有名ですが、現在は二、三人
 くらいしかイタコさんが行かない
 と聞きます。イタコさんはほとん
 どいなくなっているようです。【写
 真⑥】の人物は、日本海側の鯨ヶ
 沢からやって来る有名な人で、一
 番流行っていた人です。

そして、子どもが出来るであろうと予測される頃になると、子どもの人形を供えている。写真にあるように、ジュースや果物、新聞などいろいろなものを供えます。

【写真⑨】は、亡くなった兵隊と、女性の写真です。この女性の髪型からすれば兵隊の男性と同時代ではないかも知れません。女性も亡くなった人物かも知れませんが、このようにして、あの世で結婚させたというこのようです。

【写真⑩】は男性の若者です。ここには、煙草も供えられています。そして人形は奥さんや子どもです。



写真⑨ (撮影・川村)



写真⑩ (撮影・川村)



写真⑩ (撮影・川村)

ここまで、結婚前に若くして亡くなった成人の場合を見てきましたが、この他に、幼くして亡くなった子どもの場合もあります。子どもの場合に供えられる人形を、「童人形」、「こども人形」、「ともだち人形」、「フレンドさん」などと言います。【写真⑩】は、「ちびまる子ちゃん」の人形や、「リカちゃん人形」です。このようにいろいろな子どもの人形を供えている。つまり、亡くなった子どもの遊び友達を供えているのです。こうした人形を供えるという風習は青森県特有のもので、これは「西の高野山」とも言われる弘法寺こうぼうが発祥の地だと言います。お坊さんによれば、だいたい昭和四〇（一九六五）年あたりから始まったそうです。それからいろいろな場所で行われるようになったようです。現在では、川倉の地藏堂が一番盛んに行われています。

岩木山の麓に赤倉という場所があります。いわゆる盲人の巫女ではなくて、目明きの巫女がいる所です。そこに「菊之道神道教社」があります。そこでも地藏堂を作って供養をしています。私は、かつてそこに泊まり込んで、食べさせて貰いながら過ごしたことがあります。この地藏堂でも人形を供えます。例えば、戦争で亡くなった弟を供養する場合、生き残った親類たちもだんだん亡くなっていきます。そうすると供養が出来難くなるので、この菊之道神道教社にやって来る。そして地藏堂に女性の人形を供え、人形に女性の名前を付けます。これはテレビなどで報道され、東北近辺では流行しています。

以上、述べてきた甲いや供養の風習には、賛否両論があります。「形にすれば、早く成仏する」と言うイタコもいます。一方で「形にすると念が残るから良くない」というイタコもいます。子どもが死んだ場合は、友達の人形を

供え、だんだんと時が流れるにつれて、結婚もさせ、子どもの人形を供える。簡単に言うとは、人間の霊魂はあの世に行っても成長して行くんだという、あるいは、生きている人間が亡くなった人の霊魂を成長させたいということがあるのだろうと思います。それは、先の「ムカサリ絵馬」と同様に、あの世で結婚して所帯をもつことよって一人前になるという考え方があり、この世で果たせなかった生をあの世で切り開かせようとする、残された親や兄弟・姉妹たちの想いが、あの世での霊魂の成長という観念を生んだのだと思います。そして、そうした観念、ひいては風習を作っていたのが、仏教、より正確に言えば、仏教的な民間信仰だろうと思います。

3 弔いの思想・霊魂観 — 死者と生者の協働 —

次に、東北の「盆踊り」の事例を見ていきます。盆踊りは、全国各地に様々なものがあります。岩手県には鹿の格好をして踊る「鹿踊り」があります。これが、なぜ始まったのかについては動物の供養という説があります。宮沢賢治が書いた「鹿踊りのはじまり」という童話では、生きている人間が鹿の仕草に感動し、自分も踊ったとあり、供養としては描いておりませんが、私はやはり動物の供養だろうと思います。

また、同県には、鬼の面を被り、刀を持って舞う「剣舞」(けんばい)、「鬼剣舞」(おにけんばい) というものがあります。これは、修羅の世界ですね。これについて、宮沢賢治の「春と修羅」には「おれはひとりの修羅なのだ」という台詞もあります。修羅の世界の人たちを供養し、救おうというのが「剣舞」(鬼剣舞) かと思います。

福島県では「念仏踊り」があります。これは何かと言うと、だいたい「新仏」・「無縁仏」(「三界万霊」) の供養

です。これらのことについて書き表した人は少ないのですが、その中の一人に折口信夫がいます。

折口信夫は神道家ですが、仏教に対する教養なり、シンパシーがかなりあったのだと思っています。昭和二〇（一九四五）年までの折口は生粋の神道家だったと思うのですが、それ以降、変わっていく。その折口は、次のようなことを書いています。

「…」念仏踊りの中に、色々な姿で、祖霊・未成霊・無縁霊の信仰が現れてゐることを知る。墓山から練り出して来るのは、祖先聖霊が、子孫の村に出現する形で、他界神の来訪の印象を、やはりはつきりと留めてゐる。行道の賑かな列を組んで来るのは、他界神に多くの伴神 || 小他界神 || が従つてゐる形として遺つた祖先聖霊の眷属であり、同時に又未成霊の姿をも示してゐる。「…」念仏踊りは、念仏踊りそのもの、意義から言へば、無縁亡魂を象徴する所の集団舞踊だが、未成霊の為に行はれる修練行だと言へぬこともない。なぜなら、盆行事（又は獅子踊）の中心となるものに二つあつて、才芸（音頭）又は新発意シンガチと言ふ名で表してゐる。新発意は先達の指導を受ける後達ゴダチの代表者で、未成の青年の鍛錬せられる過程を示す。こゝで適当な説明を試みれば、未成の霊魂が集つて、非常な労働訓練を受けて、その後他界に往生する完成霊となることが出来ると考へた信仰が、かう言ふ形で示されてゐるのだ。若衆が鍛錬を受けることは、他界に入るべき未成霊が、浄め鍛へあげられることに当る。「…」このやうに、魂の完成は、死者の上へのみ望まれたことではなく、生者にも、十分行はれてゐなければならぬことであつた。生前における修練が、死後に効果を発するものと考へられて来る（前掲折口「民族史観における他界観念」）。

右の論文が書かれたのは一九五〇年代の初めだったと思います。これがなかなか面白い。折口は「念仏踊り」は何のためにやるんだ、と問う。

まず折口は、念仏踊りに「祖霊・未成霊・無縁霊の信仰が現れてゐることを知る」という。「墓山」、すなわちお墓のある山から、若者達が盆踊りで「練り出して来る」。それが「祖先聖霊が、子孫の村に出現する形」、つまり、祖先・先祖が山から下りてくるということを若者達が表しているということです。マレビト神、マレビトとも呼ばれる「他界神の来訪の印象を、やはりはつきりと留めてゐる」という。

そして、「行道の賑かな列を組んで来るのは、他界神に多くの伴神 〓 小他界神 〓 が従つてゐる形として遣つた祖先聖霊の眷属であり、同時に又未成霊の姿をも示している」とあるように、「他界神」に未だ成仏していない霊が伴つてやってくるということですね。

では、念仏踊りとは何なのかということについて、「無縁亡魂を象徴する所の集団舞踊だが、未成霊の為に行はれる修練行だと言へぬこともない」と。つまり、まだ成仏していない霊のために、若者たちが踊る。そういう若者の修行のための踊りだと折口は述べている。

盆踊り、鹿踊り（獅子踊り）、なんでもそうですが、中心になるものが二つある。一つは「才芸」、音頭取りですね。もう一つは「新発意^{シンパチ}」という名で表している指導を受ける若者達（後達）の代表で、「未完成の青年の鍛錬せられる過程を示す」人です。盆踊り、鹿踊りにも、音頭取り、つまり指導者がいて、その修行を受ける人たちがいる。折口は、これの更なる説明として、「未完成の霊魂が集つて、非常な労働訓練を受けて、その後他界に往生する完成霊

となることが出来ると考えた信仰が、かう言ふ形で示されてゐるのだ」という。そして、若衆が鍛錬を受けることは、盆踊りのみならず、成人式もそうですが、そうした中で若者が色々苦勞させられる。山に登るよう指示されたり、若者が鍛錬させられる。若者が鍛錬を受けるということは、「他界に入るべき未成靈が、淨め鍛へあげられることに當る」。つまり、生きてゐる若者が鍛えられるということは、まだ成仏していないあの世の靈魂が淨められる、それと同時に平行しているのだと折口は言います。そして、「魂の完成は、死者の上へのみ望まれたことではなく、生者にも、十分行はれてゐなければならぬことであつた。生前における修練が、死後に効果を発するものと考へられて来る」と。

先に折口が言う「ハナ」に関わつて申しましたが、一般には、結婚をして一人前になるといふ觀念があり、その前に亡くなれば救われまいということになります。つまり、未成靈、未完成の靈ということになる。仏教的に言うとなれば成仏できない靈ですね。それをこの若者たちが、盆踊りや成人式の際に高い山に登つたりするなどの訓練をし、それは自分自身の魂が大人になるための修行というばかりではなく、若くして亡くなつた人のための修行でもある、というところに結びつけて考えたのが折口です。しかし、では折口はなぜこのように考えたのか。

折口信夫は結婚していません。折口は、春洋はるみという養子をとつて、後継ぎにさせようと思ひました。その折口春洋は硫黄島の激戦で戦死します。昭和二〇年の春頃だったかと思ひますが、いわば、終戦・敗戦間際に春洋は亡くなります。先に昭和二〇年あたりから折口に変化が見られると言ひましたが、やはりこの春洋の戦死というのがその大きな要因ではないかと思ひます。

折口は次のようなことを述べています。春洋も折口同様に結婚せず、そのまま若くして亡くなつた。そのために、折口は、戦後まもなく自分と春洋の二人の作品を併せた短歌集を作る。未婚のまま亡くなつた春洋は、どこかで

さまよう霊になっているかもしれない。折口も戦前は靖国神社に行つて、「感動した」という意味合いの文章を書いています。想像するに、戦後は行っていないのではないかと思います。靖国神社に祀られる霊とは何かという問題意識を春洋の死を契機に持つようになったのではないかと。というのも、折口は生前に、自身と養子の墓を能登半島の羽咋市一ノ宮町に造っています。やはり、靖国神社では留まらない、安らげないという思いを折口が持っていたのではないのでしょうか。こうした考え方で一番典型的なのは、三島由紀夫です。三島由紀夫の「英霊の聲」という短い小説があります。そこに、二・二六事件で処刑された人たち、そして特攻隊で亡くなった人たちの霊が出て来ます。その霊が、靖国神社というのは、「ニセモノのお墓なんだ」、「そんな所にワシらは留まっていない」と言う。つまり、靖国神社を三島由紀夫が批判している。

折口は、戦争中に靖国神社に初めて行つた。昭和一八（一九四三）年四月の第六二回合祀・臨時大祭の時です。その時、折口は、「遙か中国大陸から玉のような浄められた靈魂が飛んできて、それが今ここで、靖国神社で、神様として祀られる。この感動がすごい」という具合に書き残しているんですね。しかし、自分の養子が戦死したことで、靖国神社に霊は留まっていない、靈魂が安心する訳がないというようなことを書いています。先の「民族史観における他界観念」の中には、次の一文もあります。

靈魂の完成は、年齢の充実と、完全な形の死とが備らなければならぬ。生年の不足は、他界に赴く資格の欠けてゐることになる。死が不完全であると言ふのは、生が円満ならずして、中絶した場合を言ふ。横死・不慮の死・咒はれた為の死などを意味する。

「完全な形の死」というのはよくわかりませんが、それはそれとして、「生年の不足」とは若くして亡くなったということ。折口によれば、いわば寿命という形での死への納得の仕方がある。しかし一方で、若くして亡くなった人、あるいは子どもの場合、寿命ではなかなか納得できない。そういう寿命では納得できない形の死による霊を、「未成霊」「未完成霊」と折口は呼んでいます。未成熟で欠陥のある靈魂なんだと言います。欠陥のある靈魂は、「煉獄（浄罪所）」で修行しなければならぬ。かなりキリスト教的な考え方を折口は導入しているところがあるように思います。

また折口の場合は「賽の河原」についても述べています。未完成の靈魂、あるいはまだ成仏できない靈魂が行く場所として、「賽の河原」、石を積むための修行する場所、そういう場所が昔からあったと。女性の場合は「血の池地獄」とかですね。女性の地獄はいっぱいあります。子どもを生めなかった女性はタケノコを素手で掘らないといけないとか、いろいろやらされる地獄があります。折口は、この「賽の河原」というのは子どもばかりではない、「少年の為・青年の為の未成霊の屯集所」だと言っています。なるほど、「賽の河原」の地蔵、あれはだいたい室町時代あたりでできたと言われますが、そういった「賽の河原」という、あの世の觀念が昔々から、それこそ『古事記』『日本書紀』の世界から、やはりあるんだろうということ。でも実際、『古事記』、『日本書紀』から探してもなかなか無いんですけどね。

他には、「黄泉の国」というのがあります。「黄泉国」とも言います。「黄泉」というのは、端という意味を持ちます。生きている人間の世界があって、その端の辺境の世界を指す解釈があります。「黄泉の国」というと、かなり中国的

な「あの世」になりますが、「黄泉国」というと、生きている人間の辺境の世界の意味になる。そこに死んだ人がいる。「黄泉国」にはそういうニュアンスが含まれています。伊邪那美が「黄泉国」へ行くのです。そして、生きている伊邪那岐が、伊邪那美を訪ねて行き、そこで、見た伊邪那美の姿に驚いた、という神話がありますよね。あそこでは「黄泉竈食い」の記述があります。あの世の食べ物、つまり、生きている人間が死者のために供えた食べ物、それを伊邪那美が食べた。その「黄泉竈食い」をしたために、「こっち」にはもう戻れない、ということが書いてあります。もっとリアルな形で言うと、真っ暗の中、火を付けて見ると、伊邪那美の体に蛆がウヨウヨと蠢いていた。蛆がわいて腐敗していたということです。

おそらくは昔々、死の判定というのは、息を引き取ると言う言葉は古いと思いますが、容易なことではなかった。かつて土葬が行われていた頃、殯という儀礼がありました。死者の側で飲食をする。というのも、正確な死の判定が出来がたいため、死んだと思われる人が生き返るかもしれない。死んだら腐敗していく。そうした目に見えて死んだと納得できる形を待つ。その納得があつて、本葬(埋葬)を行う。そういう死の判定、今でもそのあたりのことは大変ですが、こういうった、ここで折口が言うような、「あの世」というものも、色んな形で変わっていくだろうと思います。その意味で、金光教で言われる「生き通し」という考え方も面白いと思います。

また、靈魂については、あの世へ行つたきりではない。常に戻ってくるという考え方があります。仏教的な考え方も、あくまで仏教的で、お釈迦様の教えではないとは思いますが、死んだ人が帰ってくるという考え方があります。折口信夫は「歆宴」という言葉で表現しています。戻ってきた靈魂たちを常に歆待するという風習は、お盆、念仏踊り、鹿踊り、剣舞といった形で伝承されているんだろうと思います。

折口は、若者がなぜ苦勞し、汗をかき、踊ったり、色々な修行をするのか。それは死んだ人のためだと、つまり、死者と生者の、単に記憶とかそういう問題ではない、体を使った実践的な結びつきを述べている。先に述べた「ハナ寄せ」は、生き残った母親や父親といった親族関係が行いますが、それも体を使った実践的なものに含まれると思います。

そして、靈魂というのは、あの世に行つて、そのままではない。成長していくんだという考え方が、かなりすばらしい発想だと思ふのです。例えば、いろいろな事故、あるいは自然災害によつて娘が、息子が亡くなったとする。そういう場合、現在は、多くの人が、子ども部屋などを生前のままにしておく。ランドセルがあつたり、写真が飾られていたりする。写真というのは、遺影もそうですが、生前の面影を亡くなった時点で止めてしまうわけです。私はそうやって止めることがいいことなのかという点についてはやや疑問がありますが、やはり、あの世で成長していくということ、残された遺族も納得できる部分があるのではなからうかと思ふのです。自分自身が亡くなる頃には、娘も息子もそれなりに成長している。そして、あの世から迎えに来るといふ発想は、結構いいのではないかと思います。「ハナ寄せ」や「ムカサリ絵馬」、花嫁花婿人形の奉納もそうした発想から生まれたものです。子を失つた人々も納得でき、亡くなった人も良いと思えるであろうという、そうした風習、発想、考え方、あるいは思想といつたらいいか、これは貴重なものではないかと思つています。

死者と生者の苦行・修練を通じた連繫、協働によつて、双方の靈魂が成長・成熟するという考え方、未婚で亡くなった若者の成仏のためにといふばかりではなく、生きている人間の側も含めて、考える幅を広げて行ける、こうした考え方は結構いいのではないかと思います。

*

では次に、これまでみてきたことを、より哲学的、現代思想的に考えるとどうなるのだろうか。もう少し広げて考えてみたいと思います。そこで、ジュディス・バトラー（一九五六～）の議論に注目します。

バトラーが考えたのは、人間というのは肉体であり、傷つきやすい、壊れやすいということです。それは「ヴァルネラビリティ」（可傷性）という言葉で表現されています（『生のあやうさ―哀悼と暴力の政治学―』本橋哲也訳、以文社、二〇〇七年）。バトラーよりも前に、「ヴァルネラビリティ」というものになり早い時期から注目していたのが山口昌男（一九三二～二〇一三）です。私の学生時代は、山口昌男が大流行した時代です。あと、吉本隆明（一九二四～二〇二二）ですね。この山口昌男みたいなことをやりたいと思います、なんとか今日まで来たんですけどね。最近、改めて山口昌男の取り組みはとても素晴らしいのではないかと思います、もう一度読み直そうかと思っています。山口昌男の場合の「ヴァルネラビリティ」は、異人（ストレンジジャー）、つまり排除される人、いじめの対象になる人を「ヴァルネラビリティ」「脆弱性」と呼んでいる。バトラーによれば、「ヴァルネラビリティ」はすべての人間において普遍的に存在する。傷つきやすい、肉体というのは壊れやすい、そういうところから発想してみようということです。では、それはどういうことか。例えば、平成一三（二〇〇二）年、アメリカで「九・一一」が起きた。そこで、弔い、追悼をやらなければならないということとともに、政治的な報復・暴力の連鎖を生み出す極度のナシヨナリズムが出てくる面があります。バトラーは、そうした時に、もう一方で、考えなければならぬことがあるのだと言います。それは、人間の傷つきやすさや脆さを起点にして政治、あるいは生き方を考えることで、変わる領域というものがあるのではないかという問題提起です。そして、バトラーは次のように述べています。

「…」 私たちが傷つきうる存在であること、他者も傷つきうること、われわれは誰かの意思のままに死にさらされる存在であること、そうしたことのすべてが恐怖と悲しみの原因となる。だがそれほど確かでないのは、傷つきやすさヴァルネラビリテイ（「可傷性」）や喪失の体験を、軍事力に訴える暴力や報復にすぐに結びつけるべきか、という問いだろう。ほかに道はないのか？もし私たちが暴力の連鎖を止め、暴力に訴えない成果を求めようとするならば、戦争による報復を叫ぶだけではなく、悲しみから何が生まれうるかを政治の問題として問うことは、疑いなく重要なことではないだろうか。「…」

「…」 見られることによって、聞かれることによって、人生の価値が、あらゆる人生の価値がより繊細に感得されるべき「顔」が存在する。つまり、哀悼が政治の目的であるということではなくて、喪の能力を欠けば、暴力に抗するために必要な生に対する鋭い感覚が私たちから失われてしまう、ということではないのか。そして喪が暴力を通してしか解決できないと信じる人がいるとしても、暴力がより多くの喪失をもたらすことは明らかだろう。生の脆弱な状況に耳を傾けることをしなければ、そこからは終わりのない政治的怒りという濁った悲しみだけが導かれる。「…」

傷つきやすさ、また失った、死んでしまったという体験は、軍事力による暴力、報復に通じ合っている。日本でも日中戦争が始まった時、中国の兵隊が日本人を殺したとか適当にでっち上げる。おおよそ戦争は、そういう相手からやられた、だからこちらも防衛するのだというところから始まっていく。そして、最初は限定的にやろうと思

うのだろうけれども、それが限定されない。だんだん広がっていくのが現代の戦争だろうと思います。

こうした暴力の連鎖はいつでも起こる。それを止めるためにはどうしたらいいのか。悲しみ、追悼、そういうところから何が生まれるか。政治の問題として考えてみようというのがバトラーの主張です。もちろん、これはかなり難しいだろうと思います。日本の死んだ人に対する弔いの仕方、一番の典型は昭和二〇年、現在もそうですが、やはり靖国神社だろうと思います。そういうことも絡ませて、生きている人間の体というのはやはり傷つきやすく、脆い。そこから考えてみると、何か、もう少し政治の世界も変えられるようなことが出来るのではないか。なかなか具体的な方針とか、そういうものをバトラー自体も提起している訳ではないのですが、そこから考えてみようという。そういう死んだ人を弔うとか、失ったという喪失の体験を少しでも思ってみる。そのあたりについてもう少し考えてみるができるならば、暴力、武力に対する反対と言ったらいいか、拒否感のようなものが出てくるのは必然だろうと思います。暴力に対して暴力、私も感情としては否定しきれないところもありますが、そこをもう少し引いてみて、なにか考えてみることであれば、というのがバトラーの主張だと思うのです。先の引用の続きには次のようにあります。

このような傷つきやすさに留意すること、それが軍事力に頼らない政治的解決を主張する根拠となりえるし、他方、この可傷性を幻想（体制や組織によって支えられた支配幻想）によって否定することは、戦争をたきつける燃料となりうる。だが私たちはこの傷つきやすさを無視できないだろう。私たちはそれに付き合ひ、寄り添いさえして、こうした身体的な可傷性、すなわち、私たちが消滅させられたり、他者を喪失したりする状況

を念頭に置き続けることで、どんな政治が可能になるかを考え始めるのだ。

「傷つきやすさに留意すること、それが軍事力に頼らない政治的解決」になるかもしれない。もう一方で、人間は傷つきやすく、壊れやすい。それがナシヨナリスティックに焚きつけられると、報復だというように、戦争の材料になってくる。イスラームの場合だと、そういった単純な報復かという点とまた違うというか、イスラームのアッラーの神の世界を造るのだという、そういうことはあると思うんですけど。イラクも必死で戦争をしている人たち、単にスンニ派とシーア派の党派の争いでは全然ないですね。まず単純なそういった党派の争いとか、テロリズムみたいな言葉で収めてしまっただけじゃないかなと思います。

ナシヨナリスティックな暴力の連鎖が絶えず起こる。しかし、そこからもう一歩引いてみて考えてみたいということなんだろうと思います。こういった身体的な可傷性、傷つきやすさ、壊れやすさ、脆さ。「私たちが消滅させられたり、他者を喪失したりする状況を念頭に置き続けること」、それによって、どんな政治的な思想でもいいし、運動でもいいのだけでも、何が可能になるのかというバトラーの問題提起です。

このバトラーの言説から、折口信夫が未完成の霊、未成霊ということをどういう風に捉えたんだろうか、ということと関わらせて考えてみる。そうすると、死者も生者も傷つきやすく、脆い。脆いからこそ、例えば崇りのような、何かの形で訴える。傷つきやすい靈魂という形で読みかえていくと、死者と生者との連帯のようなものが、ある意味で考えられるのかなというのが、私の問題提起です。

こうした問題提起をして、終わりにしたいと思います。ご静聴ありがとうございました。

全体会 記録要旨

○記念講演（前掲）を受けて、いま、そしてこれからの教学上の問題意識や課題意識をめぐって議論を行うべく、全体会を行った。

○全体会では、議論に先だって、記念講演から全体会への導入として、永岡崇氏（南山宗教文化研究所研究員）と高橋昌之（本所所員）より、それぞれ民衆宗教／新宗教研究、教学研究の立場からのコメントが述べられた。

○本記録要旨では、二名によるコメントの内容を掲載するとともに、当日の議論から、記念講演とコメントに対する質疑応答の部分を中心に、その要点を採録した。なお、質疑応答に関わる文責は本所にある。

《コメント》

弔いと越境

―川村邦光講演から受け取ったこと―

永岡 崇（南山宗教文化研究所研究員）

I 学術研究と靈魂のリアリティ

私は、主に天理教の近代の歴史を専門で研究しております。そういった立場からという話になるかわかりませんが、川村さんの講演をうかがって、考えたことについて、お話し致します。

最初に、川村講演の学術的な位置づけ、意義について話していこうと思います。

近年、人文科学、社会科学の領域の中で、「亡霊」や「幽霊」に対する関心が高まってきていると感じています。

例えば、哲学者のジャック・デリダは、一九九三年に『マルクスの亡霊たち―負債状況Ⅱ 国家、喪の作業、新しいインターナショナル』（増田一夫訳、藤原書店、二〇〇七年）を書きました。そこでは正義に関わるものとして、亡霊あるいは亡霊的なもの話が出てきます。またベトナムにおける戦争の幽霊に関する研究（Heonik Kwon, *Ghosts of War in Vietnam*, Cambridge University Press, 2008）なども現れています。川村さん自身も、二〇年以上前から亡霊を媒介とした歴史叙

述の可能性を探ってこられました(「諸国一見の僧」のメッセージ―モノ)のぞわめきに耳を澄ませ」小松和彦編「これは「民俗学」ではない―新時代民俗学の可能性」福武書店一九八九年)。

このように、「亡霊」「幽霊」という、基本的には見たり触ったりすることは余りないであろうものに対する関心が学術研究の中で高まってきていると思います。しかし、それはなぜなのか。もちろん、それぞれ視点は違いますが、おそらく共通しているのは、生者が死者について一方的に語るような「慰霊」という営みに対する根本的な懐疑ではないかと感じます。換言すれば、この世の中というものは、生き残った者だけで成り立っているのかという問いがそこには含まれているのだと思います。

川村さんの近著『弔い論』には、「生者による弔いの失敗、弔いの不可能性の自覚、それは生者が弔いの主体だとする位置を逆転させ、死者／亡霊こそが弔いの主体であることを知らせる」(四〇〜四二頁)とあります。今日の講演自体では「亡霊」はそれほどクローズアップされていませんが、この著作の後半部分では「亡霊」について言及されており、非常に興味深い話がたくさんあります。

こういった現在の状況ですが、ポイントは一体何なのか。それは「亡霊」、あるいは講演にあった「怨霊」「靈魂」といったものは、生者が構築してきているような歴史や社会、秩序

には上手く収まりきらないということだと思います。「このように慰霊をすればきつと死者は喜ぶだろう」と、生者の側は考えて慰霊をするわけですし、とりあえずはそうするしかないのですが、「亡霊」は「それではダメだ」と言ってくるかもしれない。つまり、生者の都合、思惑によって成り立つ社会が機能不全に陥るような可能性を「怨霊」「亡霊」はもっているのではないか。

生者からすれば「招かれざる客」＝「靈魂」を、生者は受け入れることができるのかということが実践的には問われており、それは学術研究も同様です。普通の発想からすれば実証できない「靈魂」を対象として受け入れられるかどうかということが「亡霊」研究には問いとしてある。つまり、例えば、アカデミズムの枠組みの中では理解できないような亡霊譚を聞き取ったとして、それは定義上、既存のアカデミズムの言語で表すことはできない。もちろん、「亡霊を見たという人がいる」という形で記述することはできるわけですが、歴史学者や宗教学者が亡霊そのものと直接に向き合い、描いていくとなるとなかなか難しい。その意味で、研究者としては、亡霊と対峙するなかで、アカデミズムが扱っている「現実」とは一体何なのかということが改めて問われ、そういうものを捉えている「現実」に関する考え方の拡張が求められる。そういう問いとして、『弔い論』はあるのではないかと思っています。

II 弔いの動態的モデル、「宗教」を内破するか

川村講演の中で、例えば、故人の足跡を訪ねて「泪を落とし侍りぬ」という『おくのほそ道』の世界、また「怨霊」のように、死者が生者のもとを訪れて来る世界。そのように相互に旅をしながら交通していく動態的な弔いの在り方が話されてきました。それは、生者と死者とが互いを気に掛け合うという心性に立脚して述べられていると思います。その場合、自分は自分なりに弔いをしているのだけでも、それは、死者を満足させるものであるのかという問いが出てくるでしょう。つまり、生者の一方的な語りでは収斂しないような双方向的、循環的な弔いが語られており、生者の都合では理解し得ない部分が出てくるのではないか。要するに、生者の死者あるいは死についての意味づけが、実は誤っているかもしれないという配慮でもあるのだと思います。

本当に弔いになっているのかという問い、ないし不安は、実は「宗教」という体系への問い直しにも通じるもののではないかと私は考えます。そこで、何人かの子どもを亡くしている天理教の教祖・中山みきに注目します。子を失った時、みきははどうしていたのか。二つのエピソードを紹介しましょう。

まず一つ目は、みきに神が降りてくる以前、三一歳の頃の話です。その頃みきは、近所の家の子どもを預かり授乳などの世話をしていました。しかし、ある時、預かっていた子が

黒疱疹に罹ってしまいます。そしてみきは「無理な願いでは御座いますが、預り子の疱疹難かしい處、お救け下さいませ。その代りに、男子一人を残し、娘二人の命を身代りにさし出し申します。それでも不足で御座いますれば、願満ちたその上は私の命をも差上げ申します」（天理教教会本部『稿本天理教祖伝』一九五六年、二〇～二二頁）と氏神に祈りました。その甲斐あつてか、預かっていた子は治りますが、みきの子は亡くなってしまふ。

このエピソードは、天理教初期からよく知られ、美談として語られることもありました。それに対して、自分の子の命を私物化した発想だと批判する人も多かった。このみきの子の死についてどう解釈するかというのは常に議論の的になってきました。

もう一つ、「魂は生き通し」（天理教教会本部『稿本天理教祖伝逸話編』一九七七年一九〇～一九二頁）というエピソードがあります。

「教祖は参拜人のない時は、お居間に一人でおいでになるのが常であった。そんな時は、よく、反故の紙の皺を伸ばしたり、御供を入れる袋を折ったり」していた。その様子を見た側の者が「お一人で、お寂しゅうございましょう」と言うと、みきは「こ、かんや秀司が来てくれるから、少しも寂しいことはないで」と語ったという。またある時には「秀司やこかんが、遠方から帰って来たので、こんなに足がねまった」とも語つ

ています。このように、みきが亡くなった子たちと交流していたというエピソードが伝えられています。

現在の天理教において、死を意味づける一つの教義として「出直し」の教えがあり、定着しています。簡単にいうと、人が死ぬと、借り物であった身体を神様に返すことになりすが、やがて新しい身体を借りてこの世に戻ってくるという教えです。その一方で、みきは、ここであげたように死者と会話するといった交流をしており、ある種の用いをしていたのではないかと思われるエピソードもあり、それが、どの程度天理教で受け継がれているのかということについては、疑問となるようです。

川村講演で、戦時中は靖国神社の用いの仕方に好感を持っていた折口信夫が、養子の戦死により、ある意味での靖国批判に転じるような話もありましたが、やはり、身近な人間の死と、「出直し」というすつきりとした教義的な解釈との間には、おそらく隙間があるのだろうと感じます。それは、きちんとした教義のレベルで用いをするということと、そこからみ出してしまうようなレベルの感情をどうするのかということが「宗教」には問われてくるのではないかと思います。

III どこかにあった用いと、

どこにもない用いのあいだ

『用い論』の面白いところは、具体的な用いの事例を扱って

いる訳ですが、にもかかわらず、そこには顕在化していない用いの可能性に耳を傾けていることです。例えば折口の「未成霊」学説は、かなりユニークなもので、「念仏踊り」や「成年式」といった民俗事例から導き出されているとはいえ、やはりこれは折口による新たな神学思想なのだろうと思います。そして川村さんは、この折口のいうことをどのように受け止めるのかを、読者につきつけているように思います。単にこういった民俗事例があるという説明のレベルをこえて、ある種の現実に対する実践的な介入として、この『用い論』はあ

IV 生きる作法としての用い

コメントの最後に、川村さんへの質問も兼ねてひとつ述べたいと思います。講演の最後に、ジュデイス・バトラーを引用し、「傷つきやすさ」を媒介とした死者と生者、生者と生者の連繋・協働の可能性が提示されました。非常に重要な視点だと思えますが、ここで考えてみたいのは、例えば口寄せのような、さまざまな用いの習俗が衰退してきている現在の状況において、そのような協働はどうすれば可能なのかということとです。かつては宗教的職能者等が、死者と生者、生者と生者の連繋を媒介していた、あるいは媒介しうる可能性があったのだとすれば、現代社会において、そのような社会的、あるいは文化的な仕組み、仕掛け、作法はどのようにすれば構

想できるのか。「傷つきやすさ」を担保するそういった文化的な仕組み・仕掛けがなく、留意したほうがよいということだけでは、なかなか難しいところもあると思います。そのあたりのことについて、もしお考えがあれば、川村さんにおうかがいしたいと思っております。

《コメント二》

川村講演を受けて——金光教学の立場から——

高橋 昌之（本所所員）

はじめに

川村講演では、夭折、未婚、事故死、自殺、戦死など、不慮の死を遂げた死者に対する弔いの在り方が示され、そこから「未完成の靈魂」「靈魂の成熟・完成」といった論点が導かれました。

そして、そうした論点に浮上する実践として、弔いの作法を通じた生者と死者の連繫。さらには今日における報復、暴力の連鎖を回避するための生者と死者、未成靈になる可能性を持つ生者同士の連繫への展開が提起されました。この生者と死者との連繫、さらに生者同士の連繫という議論の根底には、一貫して、川村先生の「不慮の死を遂げた者への思い」があるように思います。

この不慮の死を遂げた者への思いについて、先ほどから話題になっている『弔い論』の一節をみたいと思います。講演にもありました、折口信夫の養嗣子春洋の戦死に関する記述です。

この「未完成の靈魂」の概念は「…」春洋も含めて、靖

国神社に回収された戦死者の霊を前にして踏みとどまり、それらの霊はいまだどこにも救済されてはいないのではないかと、ただ一人であらがつていこうとして、自己に課した問題だったのではないだろうか（『弔い論』一七八頁）。

川村先生のお話にあったように折口は、以前は戦死者が神に祀られる靖国神社の祭祀を称揚していましたが、春洋の戦死によってそうした態度が一変したようです。春洋の死後、彼の死を嘆き、彼を偲ぶ歌を作ったりしながら、折口なりの弔いを続けていました。川村先生はそうした折口のありようについて右の解釈をしています。

私はこの引用文中の「それらの霊はいまだどこにも救済されていないのではないか」という部分に注目したいと思います。われわれ信仰者の感覚からすると、死者が救済されることを信じ、そのことへの強い願いを込めて祭祀を行っているわけです。そこには神によって死者は救われるのだ、という信念にも似た願いがあると行っていいかも知れません。しかし川村先生からは「その願いの中には、神によって救済されたこととして問題を収めてしまう恐れもくはないのではないか」という問いが突きつけられたのかも知れません。

そうとすると、この「それらの霊はいまだどこにも救済されていないのではないか」という問いを、教学ではどう聞く

かが問題になります。救済するのは誰なのか。先取りして言えば、これまで教学において、この問題に神との関係を模索してきたのではないか。そこで今日はこの問題を、金光教祖を事例として考察していきます。

金光教祖における家族の死

金光教祖は一二歳の時に川手家に養子入りましたが、そこから養父親子や子女、さらに飼い牛二頭と次々に家族を亡くしています。これらの死は後年、神から「七墓」築かしたと告げられました。

これらの出来事は従来の教学でも論じられてきました。しかしそれらにおいては、家族の死を含めた困難を経て、金光大神が「教祖」となった地点から遡及して考察しているため、家族の死を、乗り越えられるべき事柄として位置付ける傾向が見受けられます（このこと自体は、教祖の生涯を解釈し提示する一段階として重要な試みであると思います）。

では実際の金光大神における家族の死への受け止めは、いかなる様相だったのでしょうか。このことを天折した実子らの死に関する「金光大神御覚書」（金光教本部教庁『金光教教典』昭和五八年、以下「覚書」）の記述にうかがっていききたいと思います。

まず長男（四歳）について。金光大神は長男と二人で病氣に罹りましたが、長男だけが亡くなり自分は生き残ります。

それについて金光大神は「せがれは十六日朝病死仕り候、四歳にて。私は全快仕り候」〔覚書〕2―4―5」と記し、長男の死と自分の全快とが対比的に示されています。ここには、二人とも病死した養父親子の記憶に重ねながら、自身と長男のことを記述する金光大神の姿が浮かびます。

次に長女(二歳)が亡くなった場面では、「医師二人も付け」〔覚書〕2―11)との記述が見られ、当時としては異例の対応をしたことへの思いがうかがわれます。また講中、親類等による祈念が行われたことも記されます。

最後に二男(九歳)ですが、この子は方位家から止められた普請を進めるために行った「わたまし」(仮住まい)の過程で亡くなりました。この時にも金光大神と二人でわたまししながら二男だけが亡くなります〔覚書〕2―16)。「覚書」には苦しむ二男や慌てる自身、さらに村人や親類による裸参りの様子などが詳述されています。

以上のような「覚書」の記述からは、子どもたちを死なせてしまった一方で自分が生き残っていることの意味に迫られる様子や、負い目の感情が読み取れるかと思えます。また普請を敢行する自身ではなく子どもが亡くなっている事実や、そのことが裸参りといった神との関わりに結びつけられるなど、人間の死生が神の差配の中にあることを予感させられていた様が浮かびます。しかし一方で、そうした出来事の只中であつては、神の意志を知ることが出来ませんでした。

家族の死を背景にした自分の生

ところがその後、安政五年(二月二四日)のお知らせで、家族の死のわけが神から知らされます。ごく掻い摘んで申しますとそのお知らせでは、①はるか以前(海々の時)に屋敷内に四つ足が埋まっていたことが無礼となり家が絶え、死者が続いたこと、②金光大神の実意丁寧神信心な振る舞いにより夫婦の命が助かったこと、③年忌年ごとに家族を死なせることで、神は金光大神に無礼を知らせようとしていたこと、などが知らされました。

このお知らせによって金光大神は、まず普請の度に日柄方角を遵守したこと(実意丁寧神信心)により夫婦の命が救われたことを知りました。補足しておきますと金光大神は家督を相続した後、風呂場や手水場、門納屋、母屋と次々に普請を行います、その度に子女が亡くなりました。これらの普請に際しては、日柄のみ(風呂場や手水場)、日柄方角(門納屋)、日柄方角の更なる遵守(母屋)を行ったと「覚書」にあります。

ここからは子女の死が重なる中で次第に日柄方角の遵守が嚴重になる様子(実意丁寧神信心)がうかがわれます。これを逆から見ると、先に亡くなった子女の存在が、金光大神を実意丁寧神信心たらしめたと受け止められます。つまり自分たち夫婦の生は、亡き子女の死を背景にしていたことが明らかになります。また更に夫婦の命があることは、金光大

神が生まれる以前から重ねられてきた先祖達の死とも決して無関係ではないことが示唆されました。

以上から金光大神は、死去した子女や先祖達と、生き残った夫妻との関係を気付かされると共に、その両者の間の不均衡さも思わされたのではないか。しかし同時に、神の側でも金光大神家族を助けようとしながら、この結果に至っていたことも告げられています。したがって、養家にまつわる無礼、それを許そうとする神の意志、それらに照らされる家族の死、といった要因が絡み合いつつ辛うじて成り立つ足場に、いま金光大神自身が「ある」ことを知らされたと言えるのではないのでしょうか。そうとすると、このような事態が金光大神においてどのような意味を放つことになったのか。以下、参拝者が伝える「理解」の場面に確かめていきます。

死者と生者、生者と生者の連繫

―「理解」の場面から―

金光大神が、家族を亡くした参拝者に語っていた「理解」が幾つか伝えられています（石原銀造、片岡次郎四郎、大喜田喜三郎、他）。ここでは、金光大神が自身の家族の死を背景にしつつ参拝者に向かっていたと考えられる例として、吉原良三の伝える「理解」（理解Ⅱ吉原良三）を見ていきます。

呉服商を営む吉原家の婿養子だった吉原は、妻が重い病に罹ったため金光大神のもとに参拝しました。そのとき金光大

神からは妻が全快すると言われたのですが、直後に妻が亡くなり、妻の四九日（満中陰）が済んだ後には義母までが急死しています。

あまりの出来事に愕然とする吉原は金光大神のもとに向きました。その時、吉原から「あなたのおつしやること、どこを信じてよいかわかりません」とやり場のない怒りをぶつけられた金光大神の様子は、「金光様は赤い顔に筋を浮かべて」いたと描写されます。そしてその金光大神の口から出たのが、「あなたの代わりになる人といえはむずかしいが、あなたの家内になる人は、だれでももらうことができる。まあ、不幸中の幸いと思い、あなたの身代わりに立たれたと思つてはどうか」「このうえは、あなたの思ひしだいである」というものでした。この言葉に触れた吉原は得心し、以前より熱心に信心するようになったとされます。ここから何が考えられるでしょうか。

金光大神と吉原は、家族の死の一方に生きているという事実において同じであります。しかしそうとして金光大神の「理解」をよく見ると、「思つてはどうか」「あなたの思ひしだい」というように、妻や義母の死を「身代わり」と捉えることについて、最終的には吉原の考えに委ねる言葉が語られています。ここからは「身代わり」という捉え方が、決して強制できるものではないし、されるべき性質のことでもないことがうかがわれます。

このことを更に、金光大神が「赤い顔に筋を浮かべて」語った姿から考えると、金光大神自身も我を忘れるような形で、その口から言葉が生まれた様子が浮かびます。それは吉原がこれきりで信心をやめるとしても、何かを言わずにはおれないこととして語られたのではないのでしょうか。その意味でこの「身代わり」とは金光大神が悟りきった地点から語った言葉ではありません。金光大神も吉原に接して、自身にとつて掛け替えない存在としての死者に出会い、その死者が金光大神をして語らせていたのではないのでしょうか。

この「身代わり」に関しては、他の「理解」において「後々の者が信心して達者で繁盛せぬと、せつかくの身代わりになつた者を犬死にをさしたことになり」「…」（尋求教語録36）とも言われます。ここからは金光大神や吉原といった生者の在りようにより、亡くなつた家族（死者）の相貌も変わり得ることが示唆されます。ここに川村講演で述べられた死者と生者、あるいは生者同士の協働に連なる問題が確かめられると思います。また加えて吉原への「理解」は、先に検討した安政五年一月二四日のお知らせを背景にしていることから、死者と生者・生者同士の関係を下支えしつつ、上記の語りを導く神の存在も浮かびます。

ここからに向けて

以上考えてきたことから、教学研究上の今後の課題を述べたいと思います。

①川村講演から、「それらの霊はまだまだどこにも救済されていないのではないか」との問いを引き受けました。

そこから…

・金光大神にまつわる大きな物語の見直し。すなわち「教祖」である地点からの遡及ではなく、その都度金光大神が出会っていたであろう問題を、教学の問いとして見出す。

・神、金光大神にとつても簡単に割り切れない問題へ向けた追究（何をもつて救済と言えるのか、など）。

②「理解」への向き合い方について

・従来、「理解」は金光教の公式見解、参照規準とされがちでした。例えば「理解」をもとにした布教教義書の編纂など。このこと自体は、非常に大切なことであります。

・その一方で、神、金光大神、参拝者に見られる問題との出会ひ方に着目することも重要ではないでしょうか。吉原の「理解」など、「不均衡」「問題の終わらなさ」が湛えられている意味への注目は、今のわれわれが当面する問題の質を金光大神に重ねながらリアルに捉える手掛かりになると思います。

・死生観の読み直しについて

金光教の死生観は、生と死とが連続したこととして説かれ

る「理解」が基調になっています（「生きても死にても天地はわが住みかなり」他）。それらは今生きている人間の死をイメージして語られた「理解」であるのが特徴です。そこから導かれる死生観は死への不安を和らげ、死と連続したこととしての生を充実させる願いと意義を持つと言えます。

一方で現在の死生観からは、生と死との絶対的な断絶を感じる遺族とどう向き合い、そこからの生を考えるか、といった課題も浮かびます。そのとき、上記のような神、金光大神、参拝者らの経験を介した死生観の読み直しが有効になるのではないのでしょうか。

《記念講演、コメントに対する質疑応答》

▽ 講演で紹介された、花嫁・花婿人形の奉納という青森県の事例が、一九六五年頃から始まった理由はどのようなことでしょうか。また、このことは、青森県を含めた東北地方に特徴的な靈魂観の表れなのでしょうか。

▼ 「川村」講演で申したように、弘法寺の僧侶の話によれば、一九六五年頃から始まったということで、なぜその時期であったのかについてはよくわかりません。人形を奉納するという風習が生まれる過程には、おそらく、口寄せをした巫女から「まだ、私は若くして死んで成仏していません。何かの形で供養してくれ」というように聞かされた人が、人形を供えたのが始まりだったのだらうと思います。

では、なぜ、人形を供えたのかと考えてみるのですが、津軽地方には、亡くなった子のために地蔵を作って奉納したり、村に地蔵堂をつくる風習があります。その地蔵に学帽を被せてあったりします。こうした風習は、子を失った親自身がせめて生きている間は見守ってやりたいという、親として何かしたい、成長させたいという心情の表れだと思えます。おそらく、花嫁、花婿人形を供えるということも、同様の心情の表れではないでしょうか。

次に、東北地方に特徴的な靈魂観の表れなのかという点ですが、そうではないと思います。例えば、十返舎一九の『東

海道中膝栗毛』では、盲人の巫女（信濃巫女）が登場します。式亭三馬の著作（『浮世床』）にも、口寄せのことが、その次第も含めて長く描かれています。また、茨城県が舞台の長塚節の『土』には、死んだ妻を口寄せするシーンがあります。今でも沖繩にユタがいますが、彼女らはグソー（あの世）から死者を呼び寄せて語り、それはミーグソーと呼ばれる。あの世での結婚をさせるということについては、韓国、台湾にもあります。これらのことから考えて、おそらくこうした靈魂観は全国的に、あるいは東アジア全体にかなりあつたのだと思います。

ではなぜ、今なお東北地方に見られるのか。この点については、巫女の存在が影響していると思います。そもそも巫女は、明治以降、政府の宗教政策による統制、禁止によって、全国的にだんだんと衰退していきます。東北地方で巫女が残り得た要因には、盲人の女性が生きていくための職業としての制度化、組織化が関わっていると思います。

▽「未成霊」が、結婚、出産の願いが成就するなど、靈魂として成長した後、その靈魂はどのように捉えられて行くのでしょうか。例えば、靈魂の老いや死という考えはあるのでしょうか。

また、「未成霊」が成長した後、供えられた人形や絵馬が奉納物としての役割を終え、それら自体の用いということ

はあるのでしょうか。あるいは、奉納される絵馬や人形は、身近な死者の供養としてのみならず、超越的な何かへの奉納という意味合いもあるのでしょうか。

▽「川村」「未成霊」の結婚、出産の後という点についてですが、これらの供養のあり方には、結婚、出産の成就という点よりも、先ずもって、死者の成仏という、生者の納得の問題が意識されている点が重要なのだと思います。ですから、「成仏」の後は、意識されていないのではないのでしょうか。

次に、絵馬や人形の用いということですが、まず、奉納された数多くの絵馬は、古くから焼却という形でもって供養としていたと言われています。こうした供養の風習は、江戸時代のある時期に始まったようです。現在、古い絵馬などが確認できないのは、そうして供養されてきたからだと考えられます。おそらく、人形の場合も同様に、ある年限を経た後、焼却していたと言われています。講演で紹介した川倉の地藏堂には、人形のためだけの建物があります。ここも一杯になれば、焼却をもって供養するかもしれません。

そして、何に向けての奉納かという点についてですが、死者の結婚に関わって、具体的な人間の写真を供えている青森県の事例を紹介したように、リアリティに富んだ供養だと言えます。このことから、「何に向けてか」を考えるな

らば、供える者の意識としては死者本人のためでありましようし、超越的なものへの志向は強くないように思います。

▽ 現在、家族観や家意識をめぐる問題と関わって、弔いのあり方に関心が集まっています。講演では、弔いの意味や作法が、時々的人生観や人間観などとの関係で生み出されてきたということを話されましたが、それらは、時代を経る中でどのように変化してきたのでしょうか。また、今後、弔いがどのように推移していくとお考えでしょうか。

▼ 「川村」 現在の弔いのあり方をめぐる議論と、家族や家の問題が密接に絡まっているのは確かだと思います。そもそも、葬式は、自分の家だけでは出来ず、地域社会との協力関係において営まれてきました。しかし、地域社会のあり方が変化するにともない、協働しての葬式が営めなくなってきました。次第に、葬式は個人の家の問題となり、現在では、「ゼロ葬」という言葉が聞かれるように、葬式自体を、個人でも支えきれなくなっている時代ではないかと思っています。それとともに、葬式や弔い、供養の意味が狭くなってきたと思います。

ただし、仏教的な靈魂観、他界観というのは、平安時代末期には作り上げられており、それがほとんど現代まで同じような形で伝わっている。『日本霊異記』などを読むと、現代と似ていると感じます。その意味では、葬式や弔い、

供養自体が無くなることはないだろうと思います。

変化してきたことに関わっていくつか申してみます。例えば、かつては殯もがりが行われていたように、死者が生き返るといふ考え方がありました。しかし、現在では、医学の発展もあって、そういう考え方を持つ人はほとんどいなくなりました。こういう意識の変化も「近代」の一部ではないかと考えています。

また、葬式のあり方もずいぶん変わってきました。例えば、葬列です。私の祖母が亡くなった時には、葬列を組みました。現在では葬送の車列を見ることはあっても、かつてのような葬列を見ることはありません。埋葬方法についても、現在では、火葬が一般的です。かつての土葬では、墓穴に棺を納める時、「縁の綱」を女性たちが引くという風習がありました。このような目に見える形で死者を送るといふ、麗しい風習もなくなってきました。

こうした風習の変化には、生者の感覚の変化が大きく影響をしているように思います。例えば、東日本大震災の時、死者を臨時に浜辺に土葬した。しかし、遺族から「早く出して火葬にしてやりたい」という要望が出たといえます。かつては「死んだ人も火葬は熱くて痛いだろう」という感覚であったものが、今では「火葬にしないと浮かばれない」という感覚に変化しています。また、韓国や台湾でも火葬が普及しています。かつて韓国では、「土まんじゅう」とも

表現されるお墓を造っていたのですが、現在の韓国ドラマの中では、都市のある場所に遺骨を納め、そこにお参りするというシーンが出てきます。この背景にあるのは、都市部の土地開発の問題だけなのかどうか関心があるところだと思います。ともあれ、このことなどにも、日本のみならず、遺体や遺骨に対する考え方が、時代と共に変化している様子があるかがえます。

▽ 弔いについて、死者の側が自らの弔いを生者に促すと解積されているように受け取りました。そのことは、とても広い意味を持つているように思います。そこで、そうした解積が成り立つ背景、またそう解積することの意味合いについて、もう少し詳しくお教えください。

▼ 「川村」 このことについては、幽霊を事例に考えてみると面白いと思います。幽霊がなぜ出るのかと言えば、幽霊自身が弔いを希求していることが背景にある。しかし、当然、幽霊を登場させるのは生者です。つまり、生者は死者が何かを訴えていると捉えてしまう。

例えば、中国戦線で、日本兵が中国人を殺した。すると、中国人の幽霊が出てくる。そこでなぜ幽霊が出て来たのかということに幽霊を主体にして考えさせられる。そして幽霊は殺された痛みを抱えたままであり、だからそれを生きている人間に押しつけていると考えるのです。幽霊が出て

くるときはだいたい金縛りにあう、自分の刺した部分が痛むといった話がよくあります。このように、生者が死者を主体化、主人公化していく発想があり、それに生者が対応していく。

そしてまた、そうした死者と生者の関係は、加害、被害の二者関係が基本ですが、よそ者ないし他人をも受け入れしていく場合もあります。講演で藤原清衡の「供養願文」に見られる「怨親平等」を紹介しました。「怨親平等」と言っても、あくまで勝者がするものであり、本当に平等と言えるかどうかは疑問符がつきます。しかし、清衡の場合は、二者関係に留まらない普遍的な救済を考えた、優れた思想であったと思います。こうした生者の死者への発想は、日本のある種の素晴らしい思想的意味合いをもつ文化だと思えます。

▽ 永岡コメントで述べられた、天理教の「出直し」という教えとの関わりで、靈魂の救済はどのように説明されるのでしょうか。また、天理教祖は「存命の親様」と言われるように、身体性への拘りがうかがえます。この「存命の親様」と「出直し」の教義はどのような関係なのでしょう。

もう一点、永岡コメントの中で、秀司やこ、かんが遠方から帰ってきたので足が「ねまった」という言説が紹介されました。川村講演では、「口寄せ」をする巫女が紹介されま

した。「口寄せ」を通じて死者の生前の痛みなど、身体性を引き受けて行くのでしょうか。また、天理教祖・中山みきに表れた、死者の帰還により生者の足が「ねまる」という出来事は、死者の身体性を引き受けているということなのか。

▼「永岡」天理教では、「出直し」、つまり、身体は親神様から借りているものであり、よって死は、親神様にその身体を返すという理解になります。では心（魂）はどうなるのかといえば、心は自分のものであり、親神様のもとにしばらく居て、そこから新しい体を借りてこの世に生まれ直してくるということになります。

ではこの「親神様のもと」とは一体どういう場所なのかといったような他界観に関わるあたりは、天理教の教学でもそれほど深められてはいないのではないかと思います。また、中山みきにおける死者との交流、あるいは、みきの後継者である飯降伊蔵に関わって、みきが居るかの如く毎晩のように会話していたという伝えもありますが、それらが明示的に解釈されているには思えません。

そもそも、中山みきの信仰の大きなテーマは、この世を陽気づくめの世界にすることです。ゆえに、死後の世界についてまとまった教えを残していないという面もあります。これらのことも含めて、天理教における靈魂の救済について、私から直接的に応答することは難しいと思います。実

際のところ、天理教でも葬儀や年祭は営まれています。この点について、一般的な考え方に立てば、生まれ変わってくるなら、先祖祭祀、死者祭祀をする必要がないと言える、いえなくもないでしょう。しかし、実際に年祭等が営まれています。それは、おそらく信者の感情に対応して、という側面があるのではないかと思います。私は、天理教に限らず、このような「教義」にすっきり収まりきらない死者との具体的関わりの方に、「宗教」の持っている靈魂の救済の可能性がやや逆説的な形で表れているのではないかと思っています。

次に、死者の身体性を引き受けるということについてですが、天理教において「存命の親様」とは、中山みきは、現身を隠しているだけで今も存命であり、「教祖殿」で暮らしているという教えであります。では、この教えが、天理教の全体的な教理とどのような関係にあるのかについては、今後の課題として受けとめたいと思います。

▼「川村」死者の生前の痛みなどを引き受けるということについての事例を申してみます。例えば、幽霊の痛みを、自分自身の痛みとして感じてしまう人もいます。もともと、素人が死者の痛みを引き受けてしまうと、取り憑かれて呪い殺されてしまうかもしれません。死者の痛みや思いを代弁し、あるいは代理するのは、やはり職業的な巫女やシャーマンと呼ばれる人たちだろうと思います。巫女や

シャーマンは、自分の体を器として死者の痛みを受け止めます。ただし、盲人の巫女の場合、死者の痛みはあまり受けられないようですが、目明きの巫女の場合、死者の痛みをかなり受けると言います。目明きの巫女は「仏降ろし」ということをします。そうして、死者が癌であれば癌の痛みを受けると言います。それは、巫女自身が気持ち悪くなるほどだと言います。そうしながら、巫女は死者の痛みをコントロールしていく。痛みを受けながらもそれを自分自身で消化できるということでもあります。

▽ 金光大神の「理解」の中に、「形がなくなつてからは、来てくれと言う所へすぐに行つてやる」というものがあります。この他にも、「死した後には神になることを楽しみに信心せよ」とか、また「神になつて人を助ける働きをする」といったものもあります。金光教の中で、こうした「理解」は「永世生き通し」と言われる、生と死の連続性を示すものとして理解されています。こうした思想は金光大神に特有のことなのででしょうか。それとも、弔いの原義が「訪らう」であったとすれば、これらの「理解」は、日本人の一般的な靈魂観の表出なのでしょうが。

また、金光大神の「理解」の中には、「金光は患つて棺の中に入ると思うか。生きていても棺の中に入る」というものがあります。これは「永世生き通し」の議論や解釈とど

のような関係にあるのでしょうか。この「理解」の解釈について、高橋所員の見解はいかがでしょうか。

▼ 「川村」 金光教の中に「死したる後、神にまつられ、神になる」という教えがあることは存じております。素晴らしい思想、信仰だと思えます。人間を神として祀るという思想自体は、神道にも見受けられます。ただ、こうした日本の他界観には、弱いところがあるように思えます。また、仏教的な他界観と、一般民衆の他界観とは違ふところがありますし、このことをはっきりさせようとしたのが折口信夫ではなかつたかと思つています。

もつとも、折口の場合、死後の靈魂というものは信じていても、「神になる」というような感覚はあまりなかつたように思えます。この点は柳田国男と違います。柳田の場合、どちらかと言えば、神になる、自分自身が死んだら先祖になり皆を守るといふようなことを、家との関連で申しています。折口には、家という觀念、概念を存続させようという考えはほとんどなかつたのだらうと思えます。その折口が、神道家でありながら、無縁仏、無縁霊といった仏教的な考え方も取り入れつつ、「あの世」をきちんと考えようとしたところに、彼の議論のユニークさがあるように思えます。

▼ 「高橋」 難波なみの伝え「生きていても棺の中に入る」については、興味深い「理解」だと私も以前から思つていました。

おそらくご指摘のように、「永世生き通し」の解釈と関わる部分もあると思いますが、よくよくは分かりかねるところがあります。そうとして、難波なみの伝えが、「永世生き通し」との関連で考えられようとする点に関わって、教義と死生観の關係について思うことを述べてみます。

明治二〇年、金光大神が亡くなって四年ほど経った頃、金光宅吉と佐藤範雄の次のような会話があります。

「……四神様（金光宅吉）はあまり神動が激しうござりませぬ、御身体にお障りは致しませぬか」とお尋ね申し上げたところ、「吾だけでは拙も動まりませぬが、毎夜十二時を過ぎますと、教祖生神が元の通りにお出ましになって、一日のお願い届けの御帳面を繰り返し繰り返し、三カ年の間御祈念下されましたので、不徳な吾も神動まりました」との御返事であった。承りし余は驚嘆、且つ神秘にうたれ、只管恐れ入った事でありました。生神とは教祖此の世に御在世中の神名なりとばかり皆思ひしに、生神は永生無限に生神であることを感得いたしました。（佐藤範雄『教祖四十年祭を迎えたる余の回顧の一端』金光教徒社、大正二二年、六八〜六九頁）。

金光大神は生前、自らが死んだ後のこととして「形を隠すだけ」と言っています。これは何人かが伝えていきます。

佐藤もそれを聞いた一人であります。ただ、佐藤の場合は、この話を聞いて「御在世中の神名とばかり皆思ひしに「……」と驚嘆したと言います。このエピソードからは、死者が訪れてくるという靈魂観を知っているということと、そうした訪れを実感的に知ることの間にあるギャップというものが注目点として浮かび上がってきます。

現在、金光教における死生観の中には、信心する者皆が、死んでから後、いよいよ人助けの働きが出来るというような考えも含まれています。おそらく、そもそもは教祖など、ある特定の人物に限られた「死んでから後」の働き、役割であったと思います。それが信心する者皆に拡張されています。こうした捉え方が、広く行き渡ってきた背景には、「永世生き通し」の議論や解釈の展開が大きく影響していると思います。その意味では、教義解釈の更新にもなっており、生観がどのように変化するかという歴史の様相への関心もさることながら、生と死の関係を連続性で捉えようとしてきた要因への関心が浮かび上がってくるように思います。

▽ 講演は、生者と死者の共通性、協働性の側面を焦点化した内容でありました。こうした共通性や協働性の意味を考えていく上で、改めて、生者と死者の相違性や非対称性への関心から質問します。

肉体を持つ人間の場合、生まれてから死ぬまで常に脆弱であります。また、講演で述べられた、生者に供養を求め「未成霊」の脆弱さについての指摘も理解できます。ただ、「未成霊」の場合、成仏した後、脆弱さはどうなるのでしょうか。この点を「ヴァルネラピリテイ」に当てはめて考えてみるならば、生者にとってそれは一生涯続く問題ですが、死者にとつてのそれは、成仏までの段階的なものということになるのでしょうか。

▼「川村」折口信夫の場合で言えば、おそらく若くして亡くなった人の霊魂が傷つきやすいとは考えなかつたように思います。しかし、私は、誰彼なく広く霊魂も身体と一緒にやはり傷つきやすいところから考えてみたいと思っています。

例えば、これまで人間はなぜ祟りを考えてきたのか。それは、単に災いの原因としてではなく、死者の霊魂もある意味で傷つきやすく、ワガママだというような考えがあったのだと思います。生者を悩ませたいのは、霊魂自身が傷ついているからであり、そうだからこそ現れたいのだ。これは生者の想像力であります。このように考えてみることによって気付くこと、見えてくるものがあると思います。単に肉体だけが傷つきやすく脆いのではなく、霊魂そのものもやはり脆く、傷つきやすくと捉えてみることによって開かれる局面に注目してみたいというのが私の考え方です。

あります。

▽ 永岡コメントから、色々と考えさせられました。そこで、少しく私見を述べてみたいのですが、金子郁容は、自身自身をヴァルネラブルな立ちどころに置いていくというのがポランテアの特質だと言います（『ポランテア—もうひとつの情報社会—岩波新書、一九九二年』。「傷つきやすさ」、「脆弱性に留意する」ということは、取ってヴァルネラブルな所に身を置いていくことだと思います。そこが、金光教においては「信心をする」ということになるのではないかと思います。

さらに言えば、取次には、常にそういうところに積極的に自分自身を立たせていくことがあると思います。とりわけ、金光大神の事蹟にある「戸閉てず」は、死者をも含めた、自分自身が想像し得ぬ他者とどう向き合っていくのかということであつたと思います。しかし、それはそもそも信心というものがそういうものであつたとも考えられます。講演でも触れられたように、死者と生者の痛みや、苦しみを引き受ける巫女をはじめとする霊能に長けた人びとが段々と少なくなっていく中で、改めて、宗教者が果たすべき役割について考えさせられました。

▼「水岡」直接的な応答にはならないと思いますが、私がヴァルネラピリテイということに関連して思っているのは、宗

教は、教義を正しく身につけたり、儀礼を正確に営もうとするようなことが、ときとして、自らの信仰のあり方を教条主義的なものにしてしまおうのではないかと意識することです。これは一般の信徒よりも教師と呼ばれる人たちの方に起きやすいのではないのでしょうか。一般的に、教祖の教えを学び、そして分かったというように考えることによって、自らの傷つきやすさを隠蔽してしまふ危うさがあるように思えます。その意味で、改めて、自らのヴァルネラビリティを意識してみることに、従来から言われてきている身近な死に対する感覚と教義的な死の解釈の間にある隙間やギャップの問題化が可能になるのかもしれない。

▽ 講演で示された、死者と生者の連繋という視点は、近代化した先進国では見られなくなつたものかもしれません。他方、途上国といわれる、例えば、アフリカ諸国の中には、今なお普遍的に見られます。そうとして、今日の日本において、このような連繋を議論しようとする、生者・死者という二者関係に「神」を加えた、三者関係の議論が必要なのではないでしょうか。それは言い換えると、生者の「俗」なる世界と死者の「聖」なる世界といった、近代的二分法の思考とその枠組みを乗り越える試みかもしれません。その意味では、途上国のような生き様が一つのリアリティとして重要になつてくるのではないのでしょうか。

▼ 「川村」 私の場合は、できるだけ「神」という概念を出さず、人の問題でまずは決着をつけた方がいいと考えています。私自身は、「神」という言葉は難しいと昔から思っています。先祖と言えはわかりませんが、「神」という概念では実感としてよくわからないところでもあります。また、「神」については、日本の宗教的な風土における「神」と、キリスト教的な「神」が持つ意味の違いなど、考えてみなければならぬ問題もあるように思います。

アフリカに見られるような、いろいろな精霊や邪霊、そういうものの存在や働きが信じられ、生きられている世界には、死者と生者の関係のリアリティが今もあるのだろうと私も思います。そうとして、今、現在、この国で何かもの考える場合、どこに矛先を向ければいいのかというところが重要だと思えます。例えば、これまでの「近代」なり「近代化」の過程における、目に見えない世界を隠蔽し、無視してきたことが、先進国と言われる国々の現在の状況や問題につながつて来ていると思えます。こうした現状に向き合うところから、発想していこうというのが私の考え方です。

平成二六年度研究論文概要

二六年度に提出された研究報告のうち、本号に掲載されたもの以外の、各所員、助手の研究論文の概要等を、ここに掲げる。

第一部

金光大神直筆資料の表記形態

―特に「願主歳書覚帳」「広前歳書帳」「お知らせ事覚帳」における慶応年間の記録の特徴をめぐって―

岩崎 繁 之(所員)

本報告は、金光大神直筆の帳面作成に関わって変化が見られる慶応年間に注目し、帳面の加除訂正や断片資料との関わりからその変化の様相を窺うべく、表記形態の分析を行った。具体的には、「願主歳書覚帳」「広前歳書帳」「お知らせ事覚帳」やそれらと関連性が窺われる断片資料について、表記形態の対照と内容の比較から分析した。

まず、現存する金光大神直筆資料の關係性を把握するべく、帳面類やその一部と見られる断片資料の記帳時期を表した一覧表を作成して、帳面執筆状況と相互の關係性を窺う基礎情報として示した。

次に、安政七年正月を起点とする「願主歳書覚帳」が慶応二年

の記録で実質的に擲筆となる理由を究明するべく、表記形態から記帳の筆順やその意図について分析した。「願主歳書覚帳」の書き加えには、新たに住所・名前・干支・年齢についての基礎情報の追加があり、また家族の記録や供え物、さらには、「上・中・下」や「〇」「く」という記号のようなものがある。これらの意図を考える基盤とすべく、大教会所炎上跡から発見された「広前歳書帳」の一部と見られる断片と対照し、二つの帳面が同時に記帳されていた可能性を指摘し、改めて、両帳面の記帳内容の比較検討から關係性を窺う必要性を述べた。

続いて、慶応三年末から明治元年にかけて執筆開始となったとされる「覚帳」について、表記形態から記帳の筆順やその意図について分析した。その際に、文久二年から元治元年までの内容が表裏に記された一枚の断片との対照を行った。そこからは、断片が「覚帳」執筆過程で作成された一部であるとの仮説が導かれ、「覚帳」執筆を通じて、「覚帳」に記録を記帳する際の採用基準や内容が執筆者によって検討されていたことを述べた。

今後、「覚帳」の性格を究明するべく、慶応年間における資料相互の關係から検討する要が浮かんた。

金光大神における二度の隠居と天照皇大神

白石 淳平(所員)

金光大神は、浅吉へ世帯移譲がなされる安政六年、そして、浅吉が世帯から除帳され世帯主に戻った後、再び萩雄へ世帯を移譲する明治二年の二度、隠居を経験している。前者については、前年の「一乃弟子」もらい受けの際、浅吉をして天照皇大神のもとへ参らせることを約す交渉の内容が「覚書」に窺える。また後者は、「敬神教育願」提出等の動向を背景に、天照皇大神に関わる記述が「覚帳」にあり、以降、晩年に至るまで認められる。

そこで本稿では、金光大神における二度の隠居と天照皇大神との関わりを、当時の民俗を含めた時代状況へ向けて把握するべく、大谷村における神祭祀の様相に着目し、論点の抽出に努めた。

一章では、小野家文書等の諸資料から、安政六年の隠居の様相を窺った。そこから、飢饉等による逼迫した村の状況下で、伊勢御師回村における役割移譲を伴った隠居が、神祭祀に結びついた村の共同性の問題と関わっていたことを指摘した。

そのことを踏まえ、二章では、「覚書」でのもらい受けの神語りと当時の民俗との関わりをめぐって、村落祭祀において奉じられていた神楽の様相を取り上げた。佐方村の社家には、鬼神の金神へのまつりかえを終盤の内容に組み込んだ「天岩戸の舞」が伝えられている。もらい受けとの類縁性を窺わせるその内容は、記紀神話になぞらえた神楽の改変以前における、金神のリアリテイ

を示唆する。そのことは、神楽における神仏への認識とその推移に対比させつつ、もらい受けの神語りを検討する可能性を浮かべている。

最後に、三章では、神楽の様相に浮かぶそうした神仏への認識の推移を、金光大神をとりまく明治期の動向に振り向け、明治七年以降の起筆とされる「覚書」でのもらい受けの表出を検討する可能性に言及した。

今後、以上の点々を追究し、天照皇大神をめぐる「覚帳」「覚書」の記述を、生活世界と神仏世界との連関上の問題として捉える視点に培っていきたい。

第二部

金光大神に見る死生の問題

―「先祖」に関わる記述を中心に―

高橋 昌之(所員)

本稿では「精霊回向」(安政五年)や「先祖の祭り」(明治二年)等、「覚書」「覚帳」での「先祖」に関わる記述に注目し、亡き人が感取される世界の在り様を窺った。それにより、そうした不可視の世界との関わりに浮かぶ人間の死生について考えた。

精霊回向とは家の先祖と共に、無縁の精霊も供養する盆行事である。その日金光大神は神から、神への拝礼と精霊回向が別事で

ないことや、無縁の精霊と生者の結びつきを知らされたと思われ
る。それにより金光大神は、以前は関わり方の知れなかつた精霊達
の思いに触れ、養家の立ち行きといった枠を超え出る世界を志向
するよう、神から促されたものと考えた。

だが続いて金光大神は客人大明神（大橋一族の守り神）から、
一族の墓地の移動を要請されてもいる。そこは彼らの紐帯に関わ
る象徴的場所ので、移動は一族への異議申し立てを意味しかねな
かつた。ここから同要請は、一族が保持する人間的意識の限界を
示し、彼らを神へと結び直す求めであつたと解される。更に金光
大神は五ヶ月後（二月二四日）、大橋一族よりも遡つた先祖を
知らされており、彼らの無礼も自身の無礼と捉える様相が窺えた。

こうした生き方の具体相を探るため、「先祖の祭り」に関する
お知らせを窺うと、毎年九月九日一〇日に身内、親類を呼んで先
祖の祭りを仕えるよう指示されている。同日は天地金乃神の眷属
である金光大神の祭り日であり、神の威徳が顕現される世界に先
祖達も位置付けることを求められたと解される。

そこで同要請が生活に及ぼす意味を、再び先祖の祭りに触れら
れる桜丸死去の場面に窺つた。死から七日後、神は彼の死を父の
身代わりと知らせ、後に「なんと神というものは「：」と承服
されるべく「先を樂しみ」に待つよう指示した。そして五〇日祭
の後、先での生まれ変わりを告げ、年忌弔いを行わず先祖の祭り
で桜丸を祭祀するよう求める。ここには死去した年齢や死去後の
年数等の条件を越え、誰もが先祖と眼差され得る世界が指示され

る。死者に限らず生者同士や未生の者を含め、潜在的には互いに
循環し先祖ともなる世界が、祭りを通じて現前するべく要請され
たと解される。そうした世界に照らされる人間の死生へ目を開く
ことが、過去と未来を「樂しみ」に生きる上に願われていよう。

高橋富枝の生涯

—人間に神が現れるということ—

北村 貴子(助手)

教祖直信であり、後に「金照明神」という神号を授けられた高
橋富枝は一八歳で結婚、出産、子供の死と離婚を経験してから、
以後独身を貫こうとしていた。彼女は金光大神から再婚を促す「理
解」をされ、一旦それを固辞しながらも、最終的にはそれを受け
容れて結婚しているように、人間にとつての問題に神がどう現れ
るかを考えさせる。

第一章では、本報告の主な資料となる『高橋富枝師自叙録』に
ついて、同書が作成された時代背景等も参照しつつ検討した。こ
のことを通じて、本報告では同書を、富枝にとつて「語らずには
いられないもの」、「自分にしか語り得ないもの」として在る「語
り」の資料として扱うことを示した。

第二章では、富枝の出生から帰幽までを取り上げ、神が現れる
様相を窺つた。彼女は子供の死の悲しみに暮れているときに、初
めて自分の口から神の言葉が語られる経験をしている。その後修

行によって神から「産の守」が授けられ、多くの女性を安産に導いたが、自らは金光大神に月経を止めてほしいと祈願し、妊娠や出産を遠ざけようとしていた。その後富枝は二九歳の時に婿養子をもらうよう「理解」する金光大神に食い下がりがらも再婚し、五人の子供を安産したことによって金光大神を通じて神から「産の神」と差し向けられることになった様相を確認した。

第三章では、「産の守」をもつ存在から「産の神」へと変化したことに注目して考察を進めた。「産の守」で女性を助けていた頃の富枝は独身を貫こうとし、安産の経験を自らのものにしてしまうとしていなかった。しかし再婚して子供を出産した後は「産の神」として、自分の安産の話によって人を助けることが出来るようになっており、富枝自身の喜びの経験となっていた様子が窺える。このことから再婚を促す「理解」は、単に富枝に「女としての生を生きさせるためのものではなく、人生を自分で限定づけようとする考え方に向けられたものであったことが分かる。こうして神と関わる中で、一人の人間としての自分に願われているものを求めさせられ、人間としての感情や葛藤を引き受けつつ与えられる役割を担って生きているところに神の姿が現れることが窺えた。

考察を通じて、このような富枝が生きた姿を見ることは、「男は外、女は内」といった意識に現れる人間把握を再考させるものでもあると考えられ、今後、課題の更なる明確化を行う。

第三部

神道金光教会期における儀礼執行の諸相

— 営む人々の問題意識に注目して —

山田 光 徳(助手)

筆者は、「本教信仰にとって儀式とは何か」との問いが持つ意味への関心から、神道金光教会(以下、金光教会)期を対象に研究に取り組んできている。

金光教会期には、儀式に関わる教育やテキストをはじめ、執行についての準備や環境がない状態の中で儀式を営んでいたことを示す資料が残されている。従来、これらは本教の組織制度化に付随する事柄として眼差されてきたが、制度が定められることと儀式を執行することが、必ずしも一体のことではない点を考えてみるならば、金光教会において、儀式は神道様式の受容という側面のみでは捉えられない様相が究明すべき課題として浮上する。つまり、受容する意欲の意味、そしてそれが如何に実施され、そこで本教信仰として表現、提供されたものとは何かという問題である。

このような研究関心から、本報告では、筆者自身の儀式に対する現代的なイメージに囚われず、広やかに関連する資料を把握する意図から「儀礼」をキーワードにしつつ、当時の人々がそれを如何に受けとめ、現していくのかに迫って行こうとした。このこ

とを通じて、金光教会の歴史の実態の一端を明らかにするとともに、改めて、本教における組織制度化過程を捉え直す研究的視座に培うことを目指した。

具体的には一章で、まず「神道金光教会規約」（明治一八年）、「神道金光教会條規」（明治二二年）に定められた儀礼（恒例祭）を手がかりに、人々がそれを受容し、実施する様相を本部及び大阪、難波分所を事例に窺った。ここでは、コレラ流行、官憲の取締といった時代社会環境との緊張関係を意識しつつ、執行されていた様相を示した。

二章では、金光教会成立以前を視野に収めつつ、佐藤範雄等による具体的な実施の様相を窺った。ここでは、祝詞資料、及び公的機関や金光教会に提出される儀礼執行の申請書類等に注目した。申請書類から、人々の要請を受けた土用祈禱や雨乞い祈禱といった、地域社会の実情実態に応じた営みが窺え、祝詞の内容においては、本教が置かれている状況と対応した文言が挿入（削除）されていたことを指摘した。また、各地で儀礼が営まれるに従い、金光教会としての儀礼の共通化が課題として意識される様相にも言及した。

三章では、前章までの考察を踏まえつつ、『祭祀類典』（明治三二年編纂着手、三五年刊行）に至る儀礼の共通化への問題意識と、その具体化に向けた取り組みの様相に注目した。具体的には、佐藤範雄執筆の「葬祭式秘書」（明治二〇年）の編纂経過を述べるとともに、その佐藤による私塾の開設（明治二一〜二三）や

金光教会学問所（明治二七年）における儀礼関連の教育の様相に言及した。

古賀徹『理性の暴力―日本社会の病理学―』 に学ぶ〈自己〉への／からの問い

―ここからの教団史研究に向けて―

須 寄 真 治(助手)

本年度の研究報告では、古賀徹『理性の暴力―日本社会の病理学―』の文献解題に取り組んだ。

本書では、社会が合理的、理性的に組織されるにしたがい、その一方で理性によって人々が分断され、苦悩させられている事実として、学校におけるいじめと「訓育」の関係、沖繩戦の「集団自決」をめぐる論争、ハンセン病と強制収容、水俣の公害問題、原子力発電に注目している。著者である古賀は、これら事象を通して、理性こそがいつの間にか暴力の源泉となり、さらに問題の解決を遠ざけている「理性の暴力」という視点を提起している。そして、理性の自己省察という方法を用いて、人間の社会関係構築に寄与すると思いなしてきた従来の理性の理解のあり方を問い直しつつ、改めて、社会的諸課題に立ち向かう理性の可能性を捉えようとしている。

本報告では、本書の方法意識に学ぶことを通じて、筆者が有する先人観や二分法的な思考を問い直しつつ、ここから教団史研究

に取り組んでいくための研究的態度に培おうとした。

本論では、まず、古賀が先に述べた諸事象に注目する要因理解に関わって、古賀のバイオグラフィーに関わる記述、わけても、工業高等専門学校在学中の水俣訪問において、彼自身が学ぶ科学技術によって公害が生み出された現実を目の当たりにする体験に注目した。このことを通じて、この体験が彼にとつて、自らがどのような背景や前提を持つてその現実と向き合うのかという次元を問うことを抜きに、当の問題の把握（記述）もなしえないという新たな展望を得る契機であったと述べた。そして、理性の自己省察という、事象についての記述と、記述についての反省という古賀の本書での試みを通して、事象と自己との問い／問われる関係性を捉えると共に、このことの持続的実践によって切り開かれる、教学研究としての新たな視角というものへ向けた示唆を得た。

平成二六年度業務報告

二六年度に提出された業務報告について、ここに掲げる。

○三好光一（資料室長）

神道金光教会期の教師についての実態把握に努めるべく、管長家資料群に含まれている教導職並びに教師の「受書」を中心に、「神道金光教会期教師一覧表」（九五〇名分）の作成を行った。加えて、同一一覧表と既存の資料（「神道金光教長辞令控簿」や「独立前教師名簿」）との照合を通して浮上した今後の資料編纂の課題を、「神道金光教会期教師一覧表」の展望と課題」として報告した。

紀要掲載論文検討会記録要旨

本所では、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い、紀要掲載論文検討会を開催してきている。今年度は、平成二六年一月二六日に、第四六回の検討会を開催した。

検討の対象になったのは、紀要第五四号に掲載された高橋昌之論文「七墓」の語りから見る死生への問い」と、三好光一資料解題「管長家資料に見る神道金光教会設立初期の諸相」である。また、この検討会では、紀要全般、近年の研究動向をめぐっ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、橋本美智雄（伏見）、橋高真宏（浜田）、西村明正（西宮）、宮本要太郎（囀託・高鍋北）、眞田奈保子（学院講師・大道）の各氏、所内からは、高橋昌之、三好光一（以上、執筆者）、竹部弘、大林浩治、児山真生、岩崎繁之、白石淳平（司会）であった。

〈高橋昌之論文〉

○本論文では、金光大神が養父親子や実子など、たび重なる家族の死に遭遇した実際と、後年それらの出来事を参拝者に語り続けた事実を取り上げ、現代的な関心となっている死生への本教教義の探究を試みている。この取り組みによって、死者の存在と表裏の関係で生者が生かされ、また生者の在り様により死者の相貌も変容する様相を描いたことは、とりわけ震災以降、死者との関係が模索されている現代への問題提起として評価できる。

○ただし、本論文中で金光大神が家族の死に遭遇した時点を述べた箇所と、後にそれを「覚書」に記述する時点とを述べた箇所との関連がやや読み取り辛く、相互の関わりについて整理される要が認められる。またそこから、金光大神が体験の内容を交えて理解を語るに際して、過去がリアルに立ち現れ、そこで死者や神など人間を超える存在に触れる動態の様相を捉える方法につなげていくことも期待される。

○本論文では金光大神の経験に即した考察となっていたが、金光大神の経験から本教教義を考えることの可能性の一方で、その限界をより慎重に見極めていく必要がある。本論でも触れていたように、神の世界には人間から見ると理不尽にさえ思える出来事が「道理」として語られる場合があり、人間的感情からは承服し難い局面が見受けられるからである。教義とは人の手により構築されることからすれば、人間に納得される次元が求めら

れるため、今後、その人間的意味合いを超えた「道理」と、そのことに対する教義との関係究明といった点にも期待したい。

〈三好光一資料解題〉

○本稿は、研究所が収集・管理している「管長家資料」の中から、「講社結収人名簿順序控帳」、「講社結収人員録」、「講社署名簿」、「講社役員録」、「諸達書控」等、主に神道金光教会期の「講社」の結収事務に関わる諸資料相互の対照を通じて、本教初期に執り行われていた〈教務〉の実態の様相に迫る取り組みとして評価できる。

○この取り組みでは、資料から山口県東部地方の講社間における協力関係の存在を指摘しているが、この指摘内容がさらに深められるためにも、山口以外の他地域を視野に収め、広く人びとの往来（動向）を把握する取り組みが求められる。ことに、「管長家資料」は、明治中期の本教の実態のみならず、当時の歴史社会的信仰実態をうかがう貴重なものでもあることから、今後の究明に期待したい。

○なお、この度の成果は、平成元年に設置された資料室における資料編纂業務が実を結ぶに至ったものと言える。そのことは、資料の形態、材料、用途、調製過程といった、資料そのものへの積極的言及が見られたことにも反映している。それは、課題追究を主眼に据えた研究論文とは異なり、資料論の展開可能性を持つており、さらなる資料の活用の方を提起する試みに

なっていくものと思われる。

○ところで、今後、教学研究所が「教団の資料センター」としての機能と役割を果たしていく上で、教祖百年祭以降の時期の資料の収集のあり方も課題になってくると思われる。このことについても、関係各機関と連携・協力を図りつつ、鋭意その方途を講じてもらいたい。

〈紀要全般、近年の研究動向について〉

○今回検討した論文や資料解題の他にも、紀要巻末の研究論文概要には、小野家文書に浮かぶ大谷村の生活秩序を論じる研究や、人の死生に関わる問題への神の意思を考えさせる研究など、興味深いものが見られた。諸々の事情から研究者の入れ替わりはあるが、過去の研究を含め、教学において重要と思われる問題意識が様々な形で継承・展開されていくことも求められる。

○研究成果の発表については、論文の他にも教学講演会や教学に関する交流会などにおいて取り組まれてきており、近年は特に、各教区や団体等からの求めに応じるかたちで、発表や議論の機会が得られてきている。各場面での応答を通じた所外との教学的課題や問題意識の摺り合わせがより一層要請されると共に、また、そこから新たな研究関心が生まれてくるような取り組みとなっていくことに期待したい。

— 彙 報

— 平成二六・四・一〜平成二七・三・三一 —

平成二六年度の業務概要	184頁
研究題目の認定	185頁
研究講座	185頁
研究発表会	185頁
教典に関する基礎資料の編集	186頁
資料の収集・管理	186頁
教学研究会	187頁
教学に関する交流集会	188頁
教学に関する懇談会	188頁
教学講演会	189頁
教団付置研究所懇話会	189頁
研究交流・各種会合への出席	190頁
囑託・研究員	191頁
評議員	191頁
研究生	192頁
通信の発行	193頁
ホームページの運営・管理	193頁
人事関係	193頁
学院・図書館との関係、その他	194頁

平成二六年度の業務概要

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、今日まで歩みを進めてきている。

現在、教祖、教義、教団史の三部門で、社会や人間の有り様を信仰的に意味づける根底的視座に培うべく、研究領域の開拓をはじめ、従来の視点や方法、研究態度の見直しを進め、研究講座等を通じて、研究関心、課題意識、方法論に及ぶ研究態勢の整備の具体化に取り組んでいる。

以下、本年度実施した業務の概要を示しておく。

(1) 教学研究会、教学に関する交流集会、教学に関する懇談会、教学講演会については、本教信仰の現状や全教が当面する諸問題をめぐって、教学研究の課題意識と全教の問題意識の対話を行い、教学的課題の明確化と研究内容の充実を図るべく、開催した。

(2) 教団付置研究所懇話会については、他宗教教団の教学研究者との学術交流を通じて、教学研究上の研究課題の深化と拡大に培うべく、同懇話会に参加した。

(3) 資料収集・管理・運用については、「教団の資料センター」として、公開基準に基づいた資料照会の態勢を整えるべく、資料目録のコンピュータ入力及び検索システムの内容充実を図った。

その他、従来通り所員・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た。

研究題目の認定

四月二二日、五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〉

○「神の頼みはじめ」と貨幣経済

— 神からの依頼と文治の援助に浮かぶ金銭の意味 —

大林 浩治

○金光大神直筆資料の表記形態

— 特に「願主歳書覚帳」・「広前歳書帳」・「お知らせ事覚帳」における慶応年間の記録の特徴をめぐって —

岩崎 繁之

○金光大神における二度の隠居と「天照皇大神」

白石 淳平

〈第二部〉

○金光大神に見られる死生の問題

— 「先祖」に関わる記述を中心に —

高橋 昌之

〈第三部〉

○昭和四〇年代の逐次刊行物に見る「教会布教」の諸相

鬼山 真生

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—大林、岩崎、白石

「お知らせ事覚帳」の影印本をテキストにしたゼミを七回実施した。また、教祖事蹟の把握に資するべく倉敷市・総社市・岡山市にて現地実習(26・9・18)を一回行った。さらに、教
学研究の課題・方法に培うべく石原和(立命館大学大学院博士課程)を交えての研究会(26・12・3)を一回行った。

二、教義ゼミ—高橋、北村

研究課題・方法に関するゼミを五回実施した。

三、教団史資料ゼミ—鬼山、山田、須寄

教団史研究の方法論検討のために七回実施した。

四、文献・資料講読会—白石、山田、須寄、北村

若手研究者相互の研究意図とその課題性を共有すべく、文献講読と討議を七回実施した。

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。

○本教における「祭典儀式」化過程の諸相

山田 光徳 (26・11・6)

教典に関する基礎資料の編集

「御理解関係資料検討会」は、電子データ「研究資料 金光大神言行録」と原資料との照合および、金光大神言行資料の編纂に至る過程の検討作業を七回実施した。

資料の収集・管理

資料室を中心として、左の業務を行った。

一、資料調査・収集

- (1) 布教史資料一点の收受 (26・5・12) / 東中国教区布教史資料室より
- (2) 布教史資料一点の借用 (26・10・6) / 安部萌子氏より
- (3) 布教史資料一点の借用 (26・12・3) / 佐賀教会長大石正道氏より
- (4) 信心生活に関する聴取調査 (26・12・5) 出張者三名 / 静岡教会 会岩崎礼昭氏より聴取 (於静岡教会)
- (5) 教団史資料二点の收受 (26・12・9) / 尼崎教会長津田貴雄氏より
- (6) PDFデータの收受 (27・1・29) / 金光教親光会より

(7) CD一点の收受 (27・2・2) / 堤光昭氏より

(8) 管長家資料の收受 (27・2・26)

二、資料管理・運用

(1) 資料の登録

教団史資料追加分目録 (二一八六点)、布教史資料目録 (二〇九点)、新規登録資料目録 (二〇点)、新収図書 (六八七点)、教団書庫目録紀要 (七八点)、同学会誌 (二〇四点) をコンピュータへ登録した。

(2) 資料の複写

- | | | |
|-----------------|-------|-----|
| (イ) 布教史資料 | 二一七〇枚 | 八九点 |
| (ロ) 教団史資料 (追加分) | 二〇五五枚 | 九点 |
| (ハ) 管長家資料 | 五七五枚 | 二点 |
| (ニ) 図書 | 四六四枚 | 四点 |
| (ホ) 総務部長提供資料 | 二二六枚 | 一点 |

(3) 資料の整理

- (イ) 教団史資料
 - 祭場保管資料の目録を作成した。
 - 教務センター関係資料の整理を行った。
- (ロ) 布教史資料
 - 新規収集資料を整理し、目録を作成した。
 - 新規収集資料を整理し、目録を作成した。
 - 新規収集資料を整理し、目録を作成した。
 - 金光大神関係資料
 - 新規収集資料を整理し、目録を作成した。

教学研究会

(二)信心生活記録資料

○新規収集資料を整理し、目録を作成した。

(ホ)総務部長提供資料

○提供資料の整理を行った。

(ヘ)管長家資料

○新規収集資料を整理し、目録を作成した。

(ト)視聴覚資料

○收受したCD・DVDの登録作業を行った。

(チ)その他

○調査写真の写真資料データ一覧を作成した。

(4)図書 of 整理・保管

新取図書六八七点の受人、破損図書の補修、全集の保管場所変更及び一般図書の保管スペース確保等を行った。

(5)雑誌 of 整理

「雑誌保存基準」に基づき、雑誌処分目録を作成の上、平成二六年のものについて廃棄処分した。

三、資料編纂

(1)「神道金光教会期教師一覧表」を作成し、「神道金光教会期

教師一覧表」の展望と課題」を業務報告として提出した。

一、テーマ「教学研究の想像力 ―本所設立60周年を迎えて―」
 二、会場 金光北ウイング やつなみホール
 三、日程
 第一日

【個別発表】

〈A会場〉

①金光大神における二度の隠居と「天照皇大神」 白石 淳平

②金光大神直筆資料の表記形態

―「お知らせ事覚帳」の加除訂正をめぐって―岩崎 繁之

③リハビリテーション専門職としての信仰を捉え直す
―育った環境と専門職としての経験を通して―桑山 浩明

④「神の頼みはじめ」における貨幣 大林 浩治

〈B会場〉

①神道金光教会期における「祭典儀式」生成過程の諸相 山田 光徳

②「お繰り合わせ」考 八坂 恒徳

―「差し支え」の裏側をたどってみて―

③神道金光教会資料にみる「教務」の諸相

―「講社結収人員録」の調製過程に注目して―三好 光一

④昭和四〇年代の逐次刊行物に見る「教会布教」の諸相

―「教団の代替わり」以降の教内動向との関わりで―

児山 真生

【基調講演】

「教学研究の由来と行方 ―情感と論理の座標―」

竹部 弘

第二日

【記念講演】

「弔いにおける死者と生者

川村 邦光

【記念講演から全体会への導入コメント】

①「弔いと越境 ―川村邦光講演から受け取ったこと―」

永岡 崇

②「川村講演を受けて ―金光教学の立場から―」高橋 昌之

司会 児山 真生・岩崎 繁之

四、出席者

井上宗一（湖北・東近畿教務センター）、岩本徳雄（乙島）、畔柳和俊（瀬戸・名古屋センター）、桑山浩明（六甲）、江田泉（大鶴・南九州教務センター）、斎藤文彦（鳥丸・龍谷大学）、永岡崇（南山宗文化研究所）、中川智胤（新潟）、中里巧（早稲田・東洋大学）、野中正幸（北九州八幡）、橋本美智雄（伏見）、古瀬真一（阪急塚口）、古瀬徳雄（阪急塚口・関西福祉大学）、松本光明（浦和・東京センター）、水野照雄（松阪新町）、山田實雄（新見）、河崎信示（総務部）、高橋斉、末永松平、三浦明雄（以上、教会部）、北林秀生（布教部）、金光清治（広前部）、坂口光正、加藤実、田中照彦、眞田奈保子、佐藤光貴（以上、学

院）、金光研治、児山陽子（以上、金光図書館）、牛尾弘康（教務実習生・学院）

安武道義、岩崎道典、堀尾光俊（以上、評議員）

姫野教善、前田祝一、早川公明、宮本要太郎、渡辺順一、土居

浩（以上、嘱託）

佐藤武志、松岡光一、高阪有人、八坂恒徳（以上、研究員）

本所職員、研究生

教学に関する交流集会

第七回教学に関する交流集会（26・9・13）

本所では、広く信奉者との交流、対話を通し、教学研究に対する意見や要望を聴くと共に、教学的課題の明確化と研究内容の充実を図るべく、教学に関する交流集会を開催している。今年度は、次の通り、発題と懇談を中心に開催した。

一、テーマ「信心の魅力をここから」

二、会場 金光北ウイング やつなみホール

三、参加者 二二名

教学に関する懇談会

第二九回教学に関する懇談会（26・12・9）

本所では、機関としての基本的性格の確認をはじめ、こんにち

の教団状況との関わりで、教学研究が抱え持つ諸問題を検討するべく、随時、教学に関する懇談会を開催してきている。

第二九回会合は、近年の教団的歩みに対する認識を深めるとともに、これからの教学研究の基本的態度や課題意識に培う機会となることを願って開催した。具体的には、当局経験者である津田貴雄氏を講師として招き、同氏による、諸事の背景にある事実と当事者(当局者)の経験内容についての講話と、本所職員から講師への質疑応答を中心とした懇談を行った。

一、テーマ 「教祖百年祭以降の教団動向について

—第一次津田貴雄内局を中心に—

二、会場 本所大会議室

三、出席者 津田貴雄(厄崎)、本所職員

教 学 講 演 会

全教の信奉者を対象に教学の成果を発表し、全教の問題意識との対話を通じて教学研究の問題意識に培うべく、左記の通り実施した。

第一五回教学講演会(26・12・14)

一、会場 本部広前会堂西二階

二、日程

講演 I

「教団草創期の信心の姿」

三好 光一

講演 2

「亡き人との関わりに生きる

—金光大神に見る死生への問い—

高橋 昌之

教団付置研究所懇話会

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、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。

本年度は、第一三回教団付置研究所懇話会・年次大会が開催された。

第一三回教団付置研究所懇話会・年次大会(26・10・16)

今回は、二四研究機関・団体から一一一名が参加した。同大会では、木越渉真宗大谷派参務の歓迎挨拶、安富信哉真宗大谷派教学研究所長の開会挨拶の後、「現代と宗教」をテーマに三つの研究機関の代表者による研究発表が行われた。その後、総会で、第一四回の大会は日蓮宗現代宗教研究所にて開催することが決定された。また、実行委員研究所は、東地区が、日蓮宗現代宗教研究所、曹洞宗総合研究センター、中央学術研究所、西地区が、NCC宗教研究所、真宗大谷派教学研究所、中山山語正宗教学研究所に決まった。発表題目、参加研究機関・団体は以下の通り。

一、会場 真宗本廟研修道場

二、日程

研究発表

①松本公夫（大本教学研究鑽所）

「現代社会に根本經典を生かす」

②堀剛（NCC宗教研究所）

「プロテスタントの一教会における黙想の試み…方法と神学」

③市川定敬（浄土宗総合研究所）

「勤行式の多言語化から見えてくること」

三、参加研究所・団体

NCC宗教研究所、大本教学研究鑽所、オリエンズ宗教研究所、国際仏教交流センター、金光教教学研究所、宗教情報センター、浄土宗総合研究所、浄土真宗本願寺派総合研究所、神社本庁総合研究所、真宗大谷派教学研究所、世界仏教徒センター、曹洞宗総合研究所センター、玉光神社、智山伝法院、中央學術研究所、天台宗総合研究所センター、中山身語正宗教学研究研究所、日蓮宗現代宗教研究所（以上、会員）、真言宗豊山派総合研究院、新日本宗教団体連合会、世界救世教いづのめ教団教学委員会、天理大学おやさと研究所、辨天宗教理研究室、臨済宗妙心寺派教化センター（以上、オブザーバー）。

なお、本所参加者は竹部弘（所長）、高橋昌之、白石淳平（以上、所員）、山田光徳（助手）であった。

研究交流・各種会合への出席

一、学会

○岡山民俗学会（26・4・27）三名

○龍谷大学アジア仏教文化研究センター第一回国内シンポジウム（26・5・17）一名

○歴史学研究会（26・5・24）三名

○龍谷大学アジア仏教文化研究センター第二回国内シンポジウム（26・5・31）二名

○「宗教と社会」学会（26・6・21）二名

○はじめての古文書解読講座（26・7・3）二名

○日本宗教学会（26・9・12）三名

○古文書解読講座・第一回（26・9・13）二名

○古文書解読講座・第二回（26・9・27）三名

○宗教倫理学会（26・10・4）一名

○古文書解読講座・第三回（26・10・11）二名

○日本史研究会（26・10・11）二名

○古文書解読講座・第四回（26・10・25）三名

○岡山民俗学会一月例会（26・11・1）一名

○池田家文庫絵図展「岡山藩と明治維新」関連行事・講演会

「幕末維新期の岡山」（26・11・8）二名

○日本社会学会（26・11・22）三名

○日本臨床死生学会（26・11・29）二名

○日本臨床死生学会（26・11・29）二名

○日本臨床死生学会（26・11・29）二名

- クイア学会(26・12・6) 三名
- 神道宗教学会(26・12・6) 二名
- 二、教内会合
 - 「教祖生誕二百年記念講座」(第三回26・5・22、名古屋特別講座26・7・6、第四回26・7・16、第五回26・8・28、第六回26・9・29、主催・本部教庁)
 - ・竹部弘(所長)が「神人の理」(第三回)、「神人の誕生」(名古屋特別講座)、「天地の道」(第四回)、「安心の道」(第五回)、「生き続ける願い」(第六回)と題して講話を行った。
 - 平成二六年度「教区青壮年教師交流会」(26・7・2、主催・東近畿教務センター)
 - ・岩崎繁之(所員)が「そうだったのか!?」お知らせ事覚帳」と題して講話を行った。
 - 「教祖生誕二百年記念講演会」(26・7・5、主催・富山県教会連合会)
 - ・竹部弘(所長)が「神人の誕生」と題して講話を行った。
 - 金光教広島平和集会(26・7・20) 一名
 - 大阪センター平成二六年度「教団の布教」に関する研修会(26・8・28、主催・大阪センター)
 - ・児山真生(所員)が、「戦後教政史に学ぶ 第二回「立教百年祭前後の教政課題を焦点にして」と題して講話を行った。
 - 平成二六年度「教祖セミナー」(26・9・25、主催・西中国教務センター)

・大林浩治(所員)が「教祖の信心の何が、今の世に訴えかけるの?」と題して講話を行った。

- 平成二六年度布教メディア研究会(26・9・26、主催・大阪センター)

・白石淳平(所員)が「かたち」によって、かたちを越えて、拓かれる世界」と題して発題を行った。

- ハワイ区域本部研修(26・10・20、22、23、主催・本部教庁)

・竹部弘(所長)が「教祖生誕二百年記念講座」を題材に講話・懇談を行った。

- 「信徒幹事の研修」(26・11・29、主催・京都府南部教会連合会)

・大林浩治(所員)が「教祖様生誕二百年にちなんで」と題して講話を行った。

嘱託・研究員

嘱託・研究員は、第五三回教学研究会、第四六回紀要掲載論文検討会への参加、また、教学論特別講座(各論五)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。

- 第九八回(26・9・4)

平成二七年度の方針並びに計画案及び経費予定書案を審議すると共に、以下の点について懇談を行った。

①現在の研究動向について

②人材の育成、確保について

③所内施設の営繕について

なお、出席者は森田光照、松沢光明、岩崎道與、堀尾光俊、高橋寛志の各評議員と所長以下六名の職員であった。

○第九九回(27・3・4・5)

平成二六年度研究報告並びに業務報告の内容を審議すると共に、以下の点について懇談を行った。

①現在の研究動向について

②人材の育成、確保について

③所内施設の営繕について

なお、出席者は松沢光明、岩崎道與、堀尾光俊、高橋寛志、阪井澄雄の各評議員と所長以下六名の職員であった。

研究生

本年度は、左記の二名に、五月一日から五か月間、研究生を委嘱し、実習を行った。

須崎真治(高松教会)、北村貴子(徳島教会)

実習内容は、以下の通りである。

一、レポート

(1)紀要論文解題

選定した紀要論文の解題を通して、問題関心を引き出すべく、レポートを提出した。

(2)文献・資料解題

右記のレポート作成から浮上した問題関心を基に、選定した文献または資料の解題を通して、問題関心の明確化を図るべくレポートを提出した。

(3)実習報告

実習期間を総括して、以下の内容の実習報告を九月に提出した。

○須崎真治

P・L・パーガー『聖なる天蓋―神聖世界の社会学―』の解題を通じて、信仰的「助かり」をめぐる思考の様相について考察した。

○北村貴子

一信仰者に見られる神との関わりを捉えるべく、『高橋富枝 師自叙録』を手がかりに高橋富枝の生涯について考察した。

二、講座実習

教学研究の基礎的素養に培うべく、次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―五―担当者、部長・幹事・嘱託・宗教研究者

教学研究の基礎理念・歴史、教祖研究・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、永岡崇（南山宗文化研究所研究員）により、現代における宗教学研究の課題や意義についての講義（26・6・30）を、斎藤文彦（嘱託）により、今日の世界状況から浮かび上がる信仰の問題についての講義（26・8・25）を実施した。

(3) 論文・資料講読―担当者、所長・所員

教学論文の講読、討議を通じて、論文を構成する視点、方法、そして資料との関係等、具体的な研究作法を学ぶとともに、基本的な資料に触れ、問題関心を掘り起こし、学術論文の講読を通じて見識を深め、問題を捉える視野を広げるべく、一―二回実施した。

(4) 資料解読―担当、資料室

くずし字解読法や文書類特有の用語法等を学ぶべく二回実施した。

(5) 調査実習―担当者、資料室・主査

調査の立案、実施に向けた準備、収集資料の整理等、研究調査の基本的作法を学ぶべく一回実施した。

(6) 事務室・資料室の御用について―担当者、事務長

研究が為されていくうえで不可欠である事務室・資料室の業務内容と研究との関わりについて学ぶべく一回実施した。

三、研究事務―担当、資料室・主査

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

術及び取扱方法について理解を深めるべく、資料整理、資料庫整理、図書整理を行った。

四、その他

儀式事務御用奉仕に従事した。

通信の発行

通信「聖ヶ丘」第三六号を左記の通り発行した。

一、期日 平成二六年六月八日

二、内容 巻頭言、年度計画、提言、研究報告座談会、彙報、他
三、部数 四〇〇部（A4判、一二頁）

ホームページの運営・管理

ホームページを適宜更新した (<http://www.konkokyo.or.jp/kyogaku/>)。

人事関係

一、異動

(1) 職員（教団職員）

○書記毛利義幸、九月一日付で主事に任命。○教師須寄真治、同北村貴子、一〇月一日付で助手に任命。○主事佐藤幸乃、一二月一〇日付で図書館に異動。○教師田村清子、三月一日

付で臨時御用奉仕に採用。○部長大林浩治、三月八日で任期満了、翌三月十九日付で再任（第一部長に指名）。

(2) 研究生

○教徒須寄真治、同北村貴子、五月一日付で研究生を委嘱、九月三〇日で委嘱期間満了。

(3) 嘱託

○嘱託姫野教善、同山崎達彦、同前田祝一、七月二一日で委嘱期間満了。○嘱託早川公明、同河井信吉、同宮本要太郎、同土居浩、七月二一日で委嘱期間満了、翌七月二二日付で再度委嘱。○中里巧、齋藤文彦、七月二二日付で嘱託を委嘱。

(4) 研究員

○研究員岩崎道與、九月一〇日で委嘱期間満了。○教師野中正幸、九月二一日付で研究員を委嘱。

(5) 評議員

○教師堀尾光俊、四月二〇日付で評議員に任命。○評議員松岡道雄、五月九日で任期満了（一期四年）。○評議員岩崎道與、八月九日で任期満了、翌八月一〇日付で再任。○評議員安武道義、八月三二日で任期満了（三期二年）。○教師高橋寛志、九月一日付で評議員に任命。○教師阪井澄雄、二月一日付で評議員に任命。○評議員森田光照、二月九日で任期満了（三期二年）。

二、本所職員並びに本所関係者数（27・3・31現在）

職員一四名（所長1部長3幹事1所員1助手3事務長1主事3

臨時御用奉仕1）、嘱託七名、研究員六名、評議員五名。

学院・図書館との関係、その他

一、学院

(1) 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（所員大林浩治、同岩崎繁之、同白石淳平）

（26・11・14）

② 教義特別講義（所員高橋昌之）（26・11・20）

③ 教団史特別講義（所員児山真生、助手山田光徳）（26・11・21）

(2) 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」講義（所長竹部弘）（27・1・13）

(3) 学院と研究所との懇談を実施した。（27・3・23）

二、図書館

図書館と研究所との懇談を実施した。（27・3・24）

三、その他

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）

○藤井麻央（國學院大學大学院博士課程）（26・8・27、27・3・16）

○木下浩（岡山民俗学会理事）（26・9・2）

○和田美憲（同志社大学准教授）（26・9・29）

「△」は後ろからの印	102	99 ~ 96	84	57	16	5	頁
	下段6	43、39、34、 47、41、36、 50、42、37、 No. 4、14、 別表(名簿) 26、	下段△7	△7	5	△5	行
	「自らの	周旋	依り	二番	三年後	二七名	誤
	自らの	周旋	依り	第二番	七年後	三七名	正

紀要『金光教学』第五号正誤表

金光教学第55号

平成27年9月20日印刷
平成27年9月25日発行

編集・金光教教学研究
印刷・昭和印刷株式会社
発行・金光教教学研究

〒719-0111 岡山県浅口市金光町大谷1441番地の3
TEL.0865-42-3117 FAX.0865-42-3119
<http://www.konkokyo.or.jp/kyogaku/>

落丁・乱丁本はお取替致しますので、金光教教学研究
までお送り下さい。

発 刊 に 当 っ て

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

去る昭和二十九年四月、本教の制度、機構の全面的改革により、総合的な教学研究機関設置のことが決定せられ、その十一月、従前の教祖伝記奉修所、金光教学院研究部など、教学関係諸機関の使命と業績をも継承、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、いまましく陣容も整い、内容も充実するをまっぴら実施するを可として、こんにちに至った。現在においても、当所の仕事は、研究の基礎確立、資料の収集、研究者の養成等、総じてなお準備的段階にあるのであって、いまだ本格的研究の段階に達しているとはいえないが、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、一人肝要であると考えられる。それは当所が、つねに全教との緊密なつながりを持ち、絶えず当所のごきに対する批判を受けつつ、生きた本教信心の真髓を組織的体系的に把握しゆくことを、念願するが故である。

由来、一般に宗教にあっては、学術的研究と信仰の実践とが、とかく対立の立場において思議せられ、相反目して互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、学術的研究に、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、学術的研究が、現実の信仰体験から浮き上って、いたずらに抽象的論議に走っているからであろうか、それとも、信仰の実践が、現代の切実困難な問題に取組む勇氣を失って、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学術的研究が陥り易い弊を見て、直に本教教学もまたしかりときめつけているがためであろうか。この点、研究の面からも実践の面からも、深く反省しなければならないところである。

教学は、本来信心の自己吟味であり、信仰生活の拡充展開を本務とする。この故に、その基盤は、あくまで本教の信心に置かれねばならない。もし、教学研究が現実の信仰体験から遊離し、教祖のそれを逸脱するならば、たとえ如何に精緻な教学体系を樹立し得たとしても、それはもはや本教教学たるの意義を失へるものである。他面また、なんらの学術的反省、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の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・金光教学研究所長 大淵千仞)

JOURNAL OF THE KONKOKYO RESEARCH INSTITUTE

Edited and published by
Konkokyo Research Institute
Konko, Okayama, Japan
2015
No.55

CONTENTS

OBAYASHI, KOJI

- An Analysis of Money in the event of "Kami's First Request" in 1857
— The Relationship between Kami and Humanity for Monetary Economy ... 1

KOYAMA, MASAKI

- The Problems of "Propagation" of Konkokyo in Showa 40's
— Focusing on Dynamics of the "Independence of local churches"
and the "Propagation by the administration" 51
-

TAKEBE, HIROSHI

- Origin and Future of Konkokyo Kyogaku Research
— The Coordination of Feeling and Logic 96

KAWAMURA, KUNIMITSU

- Thought of the Dead and the Living in the Funeral
— Concerning the Imagination to the Dead 129
-

- A Brief Outline of Research Papers Submitted by the Staff
of Konkokyo Research Institute for the Year 2014 176

- The Summary of the Records for the Meeting about the Critique
of Papers Contributed to the Previous Edition 182

- A List of Activities of Konkokyo Research Institute in the Year 2014 184

ISSN 0285—8339