

金 光 教 學

金光教教學研究所紀要

33

1993

金 光 教 教 學 研 究 所

金光教学

—金光教教学研究所紀要—

1993

No. 33

天地の規範と生神の道伝え

—「覚帳」の向明神、白神についての記述内容をめぐって—

……渡辺 順…… 1

金光大神晩年の「世界」像と「天地」観

……竹部 弘…… 50

金光大神晩年の信仰と天照皇大神

—明治十年七月二十九日の神伝をめぐって—

……坂口 光正…… 86

明治末から大正にかけての本教社会实践

—佐藤重助・片島幸吉の活動を中心に—

……大林 浩治……119

資料論攷

岡山県上道地方からの参拝者

—金光大神の「広前歳書帳」からみた—

……金光 和道……161

講演 現代社会と宗教

—大きな生命へ—

……大峯 顯……195

資料 金光四神言行資料集(二)……………219

平成四年度研究論文概要……………253

紀要掲載論文検討会記録要旨……………259

教学に関する懇談会記録……………263

彙報 —平成4.4.1～平成5.3.31— ……280

(第32号正誤表 p. 291)

天地の規範と生神の道伝え

——「覚帳」の向明神、白神についての記述内容をめぐって——

はじめに

渡 辺 順 一

近年、教団では、布教活動の推進が大きな課題として浮上し、その為の制度的諸改革が手掛けられてきている。しかしながら、その課題が、単なる既存の教団組織の維持・存続上の問題としてではなく、現代を生きる本教信奉者全体の信仰上の課題、教団の存立意義に関わる問題として把握されていく為には、そもそも金光大神の信仰にとって道伝えとは何であったのか、また、そのことを当時の同信者集団のなかで中心的に担っていた金光大神や出社達は、神と時代社会との狭間に立たされた自らの実存についての問題をどう担わされていたのか、ということが『金光教教典』の内容との関わりで問われねばならないであろう。

このような問題意識から、本稿では、金光大神を始め、神から神名を授与されていた出社達を、総じて、身体を携えながら時代を生きる人神としての「生神」^①、と見做す観点から、出社達、特に向明神・藤井きよのと白神新一郎について記された「お知らせ事覚帳」(以下「覚帳」と略記)の内容を考察し、明治期における金光大神や出社達の道伝えの上での課題意識と実存状況の一端を明らかにしたい。

なお、『金光教教典』からの引用は、教典略号表に基づいて典拠を示した。

一、「天地乃神の道」と生神達の使命

明治維新以降、神道国教化政策が大谷村に波及した明治四（一八七二）年前後から六（一八七三）年頃にかけて、金光大神は、明治政府の天皇制支配秩序の確立を目指した宗教諸政策によって、自らの宗教活動の実態的基盤を絶えず揺さ振られ続けてきた。即ち、この時期、金光大神は、先ず浅尾藩から出社への神号授与行為が差し止められ（一八七〇年九月）、続いて、神官職員規則の制定により、それまで有していた神主資格が剝脱され（一八七一年五月）、その翌々月七月には、一郷一社、一村一社を原則に全国大小神社の統廃合を行なうことを決めた郷社定則によって、「金神社」存立の名目までもが奪い去られた。この一連の法令によって、金光大神は幕末期に布教方途の合法化の措置として取得していた公的資格一切を喪失し、その道伝えの行為は、再び非合法の状態に晒されることとなった。

周知のように、大教院の解散（一八七五年）頃まで教部省主導の下で展開された、神官及び僧侶の教導職による皇道宣布運動は、三条教憲の敷衍を目的とした皇民道徳の啓蒙運動であり、同時に、教会大意十カ条（一八七三年）を根本原則とした、民間の諸講社に対する公認と組織化の過程でもあった。このことは、当時、黒住・吐菩加美・富士・御獄等の神道的なものや不動・観音・念仏等の仏教的なものなど、様々な講社が相次いで認可され、また、伊勢・神風講社を始めとする全国規模の神社崇敬講社が自己の勢力拡張の為、無認可の諸講を自らの傘下に結収していったように、無資格の民間宗教者達にとっては、布教公認への活路が開かれたことを意味している。②しかしながら、一面で、この明治政府の講社組織化の動きは、修験道の廃止（一八七二年）や「梓巫、市子並びに憑祈祷、狐下げと相唱、玉占、口寄等の所業」の禁止（一八七三年）、さらには「禁厭祈祷による医薬妨害取締令」の布達（一八七四年）等、民間宗教者達の

宗教行為に対する取締強化ともなって現われた。このような政治過程は、金光大神とその同信者集団にとっては、天地金乃神の神格自体が、淫祀の類として時代状況から根底的に否認される事態の到来を意味していたと同時に、一面では、三条教憲に示された皇民道德の規範を受け入れ、神社や既存の公認講社に繋がれさえすれば、容易に布教合法化が得られるという、アンビヴァレントな状況の現出でもあった。そして、この状況は、教部省の廃止（一八七七年）後、祭神論争（一八七八年）、神道大会議（一八八〇年）を経て、神官教導職分離（一八八二年）に至る過程のなかで、より一層顕著になっていった。^③

明治六年前後、金光大神は、以上のような事態のなかで、それまで自らが培ってきた信仰と道伝えの内容を吟味せしめられつつ、生神金光大神たる自らの、「天地乃神の差し向け」としての使命を改めて確認させられると共に、「天地書附」の生成に見るような信仰内実の新たな展開を果たしていつている。^④本章では、その生神金光大神の使命の確認が、独り金光大神の自覚の問題に止まるものではなく、神職資格の喪失によって生活の立ち行きを危惧する金光家の家族全体の意識のあり様や、宗教統制によって一様に布教方途に苦慮し、各人各様の仕方での合法化への道を模索していた出社達の道伝えの実態を見据えつつなされていたことに注目し、以下の点を論じることとしたい。一つは、「天地乃神の道」という言葉で示された、天地乃神を基軸とした金光大神の新たな信仰的規範意識が、維新の変革によって破壊されつつあった伝統的な習俗や、明治政府が神社・神道講社の再編によって創出しようとしていた皇民道德とも相違する内容のものとして、どのように醸成されていたのか、という点である。そして、今一つは、その規範意識の醸成とも関わって、金光大神社の大本社である金光大神が、時代社会からの圧迫の状況下、自身を始め、それまで神から神名を授けられてきた生神・出社達の使命をどのようなものとして把握していたのか、という点である。

まず、笠岡金光大神・斎藤重右衛門への布教禁圧の状況が伝えられた（寛帳一六一八）翌日、明治五年八月三十一日（旧七月二八日）の神伝を示しておきたい。

一つ、天地乃神の道を教える生神金光大神社立てぬき、信者氏子に申しつけ。金光大神社願ひ、一心に。拜むと言うな、願ひ届けいたしてあげましようとしてよし。頼む氏子の心で頼めいと申して聞かせい、わが心におかげあり。明治五年申七月二十八日。

時節待ち、おいおいには、金光、神より許し、信者氏子。同じく。×(寛帳一六一—19)

この神伝については、幾つもの先行論文で^⑦解釈がなされており、ここで改めてその意味内容を考察するまでもないであろう。ここでは、この神伝が、布教取締強化の状況下において、これまでに神名を授与してきた「信者氏子」、即ち各地出社達の道伝えのあり様を、金光大神に問題化せしめるものであったことを確認するに止めたい。

先ずもって、この神伝が、笠岡金光大神・斎藤に対する布教取締との関連で示されていたことを踏まえるならば、「拜むと言うな」・「頼む氏子の心で頼めい」、という出社への指示は、逼迫する取締状況に対する対処として教示されたものである。斎藤は、旧幕時代(一八六三年)にも六十日に及ぶ入獄を体験していたが、この明治五年の取締に際しては、自ら遺書を認めた上で、布教断念の自訴に及んでいる。^⑧神から西三十三か国への道伝えを委ねられ、実際に金光大神をも凌ぐ程の教勢の伸張を見せていた、笠岡金光大神・斎藤の道伝えの挫折は、金光大神にとって、浅井岩蔵等松永・尾道地方の斎藤の門流に繋がる出社を始め、各地の出社達の境遇に対しても同様に憂慮させられる出来事であったに違いない。取締を受けた斎藤の場合、当時その広前は、官憲からは「神官に紛敷き所業」^⑩とも見做されかねないような、金光神社という一般神社に類する名称で人々から呼び慣わされていた。また、岡山県東部地方においても、金子大明神・高畑彌吉が明治七年に吐普加美講小社長の名義を取得し、鍛冶屋金神と呼ばれていた金光喜玉が明治八年には児島五流・宝良院住職の名義を取得しているように、多くの出社達は、人々からの金神という呼称や、祈念・祈祷によるその諸人救済行為によって、官憲や他宗からの圧迫に晒され、各人各様の仕方では布教合法化の方途を模索していた。

天地乃神の守護神性については、既に慶応三（一八六七）年十二月十九日（旧一月二四日）の神伝で開示されているが、それでは、天地乃神の神性自体を否認するような時代状況の進展の只中で、出社達に教示なるべく神が金光大神に指し示した「天地乃神の道」とは、どのような「道」なのであろうか。ちなみに、明治九年以降になると、この「天地乃神の道」についてのお知らせは、「敬神教育之儀に付御願」を岡山県に提出し、布教方途の合法化を図らざるを得ないままの金光大神広前の圧迫状況とも相俟って、「金光大神、人が小便放りかけてもこらえておれい。神が洗うてやる。人がなんと言うてもこらえておれい。天地の道つぶれとる。道を開き、難渋な氏子助かること教え。日天四 月天四 金神をどうなりともしてみいと申しておれい。」（覚帳二〇—16）、というように極めて悲壮な語調を帯びるものとなっているのである。

地から上三尺は金乃神様、それから上は天の神様のご支配である。金乃神様がおられるから、地が締まっているのである。それはちょうど、豆腐を造る時、にがりを入れるようなもので、神様がなかつたら、のどろになる。

（理Ⅱ佐光Ⅰ）

この金光大神の理解は、人間が生き得る世界を、天の神（日天四、月天四）と、人間の営み一切を根底的に支える大地神・金乃神の、守護と支配の下に成立しているものであることを教示した理解である。このような金光大神の認識からすれば、大自然の運行のなかで生起する風雨・陽の照らし・季節の循環・動植物の成育等の一々の自然現象は言うに及ばず、家・村・国家というように重層的に形成された社会的紐帯のなかで育まれている人間生活の秩序もまた、天地乃神、即ち天地三神（日天四、月天四、鬼門金乃神）の支配・守護の下で初めて秩序あるものとして成立しているのであり、天地乃神を離れては、大自然と人間社会を内包した全体世界は、無秩序な混沌状態に陥らざるを得ない。そして、この

ように金光大神の世界観を捉えるとき、「地震いり。天地乃神氣ざわり、お知らせ、世の狂い相成り候」(寛帳一六一三)、と記された明治五年三月(旧二月)の神伝を始め、この時期、「寛帳」に度々記される「地震」や「大雷」、あるいは風水害についての記述は、単に当時の人間社会の混迷や歪みに対する金光大神の認識の比喩的表現というに止まらず、天地乃神から離反する人間のあり様によって現されてきた、人間が生き得る全体世界自体の崩壊・のどろ化への兆候を示唆する、象徴的表現とも見做し得る。「世の狂い」を、以上のようなこととして捉えるならば、のどろ化の兆しを見せ始めた「世」に対して指し示されるべき「天地乃神の道」とは、世界の支配神・天地三神の規範性であり、かつまた、人間が生き得る全体世界の改新・回復を促すような、その規範に則った人としての生き道であると、一応は捉えられよう。

エリアーデによれば、人類の宗教の歴史において、「一切のあらゆる土台(傍点筆者)」としての大地や、その大地の豊穡を保証する天空神への信仰は、ほとんど普遍的に認められる。例えば、月は、「周期的変化や豊饒の規範」の象徴として直感されてきており、月が惹起させる大洪水等の災禍は、人間がその規範(宇宙のリズム)から逸脱したとくに引き起こされる、と信じられてきた。^⑤また、デ・ホロートは、人類への自然の影響力を制御する術として発達した中国の風水思想が、「天地の道、寒暑時ならざれば則ち疾み、風雨節あらざれば則ち餓ゆ」(『史記』)、「天地感して而して万物化生す」(『易経』)等と記されているように、自然と人類との関係を、天地の「呼吸」(陰陽二氣)に支配された万物の照応関係のなかで捉えていたことを明らかにしている。^⑥

このような、人類のアルカイックな宗教的心性や、生きとし生けるものの生命を天地の息吹の内に捉え、宇宙自然の道(天道・地道)を規範に人間の行為や国家社会の制度・慣習・文化的営み全体を把握してきた中国思想からすれば、先述した金光大神の自然現象と人間社会との照応関係をめぐる認識内容は、必ずしも特異なものではなく、人類が古来培ってきた天地への神としての畏怖の感情や、日本の社会や思想にも深い影響を及ぼしてきた陰陽道の認識的枠組みを、

自らの信仰把握の基盤として継承しつつ、醸成されてきたものと言える。「日天四様お気障りは旱魃、暴風、月天四様お気障りは暴雨、洪水、金神様お気障りは地震なり。この三つの難は人力をもつて防ぐことあたわず。世界中を震動なさしめ、一時にくつがえしたまうほどのことなり」(理Ⅲ道案23―13)、と明治四年の「御道案内」に記された天地三神の「気障り」の内容は、金光大神の天地乃神への信仰が、天地の規範(「天地乃神の道」)から人間が逸脱していくことに対する、底知れない恐れ of 感情に支えられていたことを物語っている。

明治六年十月十日(旧八月一九日)、「神前撤去」の事態を経、新たに「酉の年生まれ、一歳」としての生を歩み始めていた金光大神は、次のような神伝を拝受している。

十九日早々お知らせ。出社神号ご地頭よりとめられ。今般、地頭変わり、出社神号、一乃弟子改めいたし、金光大神のみな一乃弟子。

天地金乃神と申すことは、天地の間におつておかげを知らず、神仏の宮寺社、氏子の屋敷家宅建て、みな金神の地所、そのわけ知らず、方角日柄ばかり見て無礼いたし、前々の巡り合わせて難を受け。氏子の信心でおかげ受け。

今般、天地乃神より生神金光大神を差し向け、願う氏子におかげを授け、理解申し聞かせ、末々繁盛いたすこと、氏子あつての神、神あつての氏子、上下立つようになしたし候。(寛帳一七―25―1―7)

この神伝では、これまでも縷々論じられてきたように、第一に、天地金乃神の神性が、天地三神のなかでも特に、文明開化の視座からは淫祀の類とされた金神(金乃神)の内容が全面に打ち出されることによって、伊勢神宮を始めとする諸神社・仏閣や人々の住居等「地から上三尺」における神仏や人間の営み一切を支配するものとして、指し示されている。そして、第二に、「世の狂い」という時代把握とも関わって、人々の様々な難儀の根源的要因が、「方角日柄ば

かり見」という家相・方位説による金神忌避の態度や、血穢・死穢にまつわる日本の様々な禁忌の習俗、あるいは、維新期以降における神の存在そのものを否定する人間中心主義的な風潮に端的に示されたような、天地金乃神から離反し続けてきた人間存在の永年にわたる「無礼」によるものとして、示されている。さらに、第三に、金光大神の生神金光大神としての役割が、天地乃神から人間世界へ差し向けられた総氏子の救済者として確認させられると共に、出社達もまた「金光大神のみな一乃弟子」として、その役割を分掌するよう求められているのである。

この神伝に示された、金光大神を中核とする生神達の「差し向け」としての役割は、これまで論述してきた内容からすれば、崩壊への兆しを見せ始めた「狂い」の「世」に、「天地乃神の道」を顕現することによって、総氏子を救い、さらには人間が生き得る全体世界の秩序を改新・回復せしめることに他ならない。しかし、この神が要請する世界救済の使命と、金光家の家族や各地の出社といった、神名を有する実際の生神達の意識のあり様との間には、懸隔があったこともまた事実であろう。金光大神は、例えば家族に対しては、明治七年一月十日(旧六年二月三日)に、「子供五人、五か所宮建て、それぞれの役さする。夫婦、子供夫婦、十二の干支組み合わせ、神守り役、氏子願うこと」(覚帳一七―31)という神伝を受けて、「五人の子に宮たつて、みな、それぞれに、総氏子をたすける守役を申し附るぞ」と記した「申渡し覚」(神徳書院資料一三三)を授け、その使命の自覚を促している。また、出社については、明治六年十月十日(旧八月一九日)の神伝において、先に掲げた条文に続き、次のような内容のお知らせが下されたことが、「覚帳」に記されている。

はじめよりの信者向明神と申し。この度改まりて、命限り根限りと思うて願ひ。金光向大明神なられること。内輪安心になるように願ひ、夫婦とも。(覚帳一七―25―8)

それでは、この神伝で、数多くの出社達のなかでも独り向明神こと藤井きよのが、そのあり様を取り立てて神から問題にされているのは、何故であろうか。そして、そのことと同時に、先の明治五年八月三十一日（旧七月二十八日）の神伝の、「時節待ち、おいおいには、金光、神より許し、信者氏子」（覚帳一六一―19―4）という内容を踏まえる形で、彼女の「改まり」を通じた、「金光向大明神」への神格の飛躍をも期待されたのは、生神としての向明神のどのような働きを認めてのことだったのであろうか。次章では、「覚帳」の明治十二年前後の記述に度々記されてくる、向明神の「手切れ」に関わる記述内容に照明を当てながら、最晩年に至る金光大神が、自身を始めとする生神達の使命をどのようなものとして把握していたのか、そしてまた、時代状況との相克のなかで、生神金光大神社の大本社として、同信者集団全体の自己変革・再生の課題をどう神から問わされていたのか、を考察する。

二、向明神の「手切れ」とその意味

(1) 向明神としての藤井きよの

藤井きよのが、眼病（失明）が機縁で金光大神の許に入信した^⑧のは、安政六（一八五九）年九月のことであった。「向妙人生代記」には、彼女が初参拝の翌々月（安政六年二月）に、「御手真似（手を上下横に振る）筆者のお知らせ」を受け、翌萬延元年二月には、その「御手真似」によって、同月親戚筋の者が三人続けて「氣狂い」になったことの原因を「亡者の気障り」と判断したことが記されている。生霊や死霊・動物霊の憑依、祟り・障りが、様々な災禍や精神病の要因と信じられていた当時の民俗土壤にあって、それら悪霊の取り払いは、民間祈禱者達の主要な宗教活動の一つであったが、藤井が入信当初に「御手真似」で憑依霊を判別したことは、その後の彼女の向明神としての道伝えの特徴を

捉える上で示唆的である。

明治二（一八六九）年に藤井の手引きで入信した白神新一郎は、明治四年の「御道案内」（藤沢本）に、彼女のことを次のように記している。

御本社一町おわきに向明神様と申すあり。ご婦人にて御旨なり。今明治四年、御年四十三歳、丑の御年なり。（中略）ただいま御旨なれども、昼夜のおへだてなく、針のみみそをお通し、縫い物、機織り、穀物のごみ選り、継ぎの色を知りたまい、女の業おさしつかえということなし。初心の人、御本社へ参詣ついではお立ち寄り、ご拝しがるべし。諸人をお助けなされて、ありがたき、そのあらたかなることを知るべし。（理Ⅲ道案内19）

ここに、彼女の生活ぶりや諸人救済の働きが、金乃神の靈験の具体的証しとして紹介されているように、藤井は、白神が入信した明治初年には既に、向明神という神名を有する盲目の生神として、旧岡山藩・池田家や旧浅尾藩・蒔田家中を始めとする岡山等の武家屋敷に向き、道伝えに従事していた。また、金光大神広前の隣家に位置する藤井の自宅では、彼女の出張布教によって入信した岡山・備前等の遠隔地からの参拝者や、幾日も滞在して靈験を受けようと願う病人、そのなかでも特に精神病者に対する宿泊の便宜が計られ、夜間は、やはり彼女の自宅において、金光大神の「夜の手代わり」が彼女によって仕えられていた。この「夜の手代わり」ということについて、山下鏡影は、多くの精神病者を「向明神が引き取って、宅に滞在せしめ、監督とお取次とに任せ」ており、藤井の自宅には「いつも是等のものが出入し、一面狂人病院のやうな観があったとさへ伝へられて」²⁴いる、と記している。さらに、彼女の遠隔地への出張布教の内容も、「岡山二の丸池田家の者狂気の時出張祈念された」と伝えられるように、祈念による精神病者の救済が多かったもの、と思われる。

明治五年の午の年、御本部の向の妙人様の四拾四歳に、天城様へ御出になられました。天城様の丑の年の男が七年も気が狂いまして、牛肉を三百目位買はして、買うて来たのを皿に入れさして、煮もせず手にも取らずして畳の上置いて、口をすぐにもたいて食べてしまし、又御召着物を新しく調へたのをでも手で引きさいて破りて、其れを大便所へ持て行ておしこんでもどりたりして居りましたのを、白神新一郎と云ふ者の信者の、天城様の奥家老の藤田と云ふ人の祖母の手續にて、御本部の向の妙人様が御出になりました。一座の祈念で全快されました。^⑧

先に触れたように、当時の人々は、精神病に限らず疾病・災禍の原因を、金神を始めとする様々な鬼神・疫神、動物霊や怨みを持った生霊・死霊（ミサキ神、物の怪）の祟り障り・憑依によるものと信じ、仏教の僧尼や修験者さらには民間の祈祷者達に、読経・加持祈祷・呪い・護符等、様々な呪法によるそれらの調伏・退散を願ってきた。生霊・死霊と交わりながら金乃神の霊験を伝える、盲目の生神・向明神の出張祈念や「夜の手代わり」は、例えば、塞の神・宿神を祀る地神盲僧や、口寄せ・神下ろしを業とする東北地方の盲目の巫女達、あるいは不動明王の従者矜羯羅童子を祈祷神に奉じた使令信仰の流れを汲む岡山県下のコンガラ巫女達が、やはり死霊に関与してきたように、民間の宗教者とりわけ盲人達に「生と死の境界の鎮魂者・関守」の役割を負わせながら、一面では、このような法人や太夫・巫女達を生活のなかに受容してもきた日本の民俗土壤と、深く切り結ばれることによって成立していた。「夜の手代わり」が行なわれ、業病や悪霊に憑りつかれた者達が籠る藤井の自宅は、その民俗土壤にあつては、死穢や血穢に塗れ、生と死の領域が交差する、言わば聖なる不浄の宿としての様相を呈していたのである。

それでは、藤井の道伝えの内容は、他の民間祈祷者達の宗教活動と全く同様のものだろうか。金神崇りをめぐる民間祈祷者達の教導の多くは、家相・方位に関わる金神禁忌への人間の侵犯行為を指摘し、そのことについての対処の方途を教示する、というものである。^⑨しかし、藤井の場合は、彼女が残した金光大神理解の内容から推察するなら

ば、必ずしも金神禁忌の遵守を強調していた訳ではなく、逆に、易者や法人が説く家相・方位説や、血穢・死穢の禁忌に呪縛された人間存在のあり様をこそ問題化しつつ、大地の守護神である金乃神の神性を教示していた。^②つまり、形態的には他の巫女達の祈禱行為と酷似する向明神の道伝えは、実際の救済の現場においては、民俗土壤を生きる人々の伝承的な金神解釈と教義的に鋭く対峙していたのである。明治六年十月十日（旧八月一九日）の神伝における、「金光向大明神なられること」という彼女に対する神の期待の表明は、浄・穢の両義的価値を自らの聖性の内に担いながら「難渋な氏子」を救済してきた向明神の、金光大神社を構成する自立した独りの生神・出社としての役割を認めてのことであつた。

また、藤井は、以上のような救済者としての役割とは別に、大谷村金神社建築に関わる金光大神広前の会計係としての働きをも果たしていた。「向妙人生代記」には、彼女が、金光大神の神主身分取得に際して、お上への礼金百両を世話したことや、金神社社殿の建築用材等の購入に関わって、岡山や庭瀬の士族・商人達が彼女の手続きで多額の寄進をしていたこと、さらには、斎藤の布教取締・拘留に際して笠岡の役所へ釈明に出向き、お上に対しても「（金光大神の―筆者）代理として神伝のまゝに申開きを」していたこと等、明治政府の宗教統制によって存廢の危機に立たされた金光大神広前の存続の為、お上との折衝や、布教合法化の措置に付随する財の確保にも裁量を發揮していたことが、縷々記されている。^③このような彼女の才覚や働きは、信者一般からは「お明神さま」と畏敬されていた、向明神としての自身の信用と力によって、時代状況を打開するべく發揮されたものであつた。しかしながら、一面で、言わば勸進元としての資金調達能力や、お上とも強かにわたり合いながら状況を打開しようとする彼女の行為には、「藤井きよの氏、大阪や広島へ行き、道を立てんとしては失敗し、其筋の附文をつけられて帰り来りたることあり^④」とも伝えられるように、生神である自らの力に対する過信故の、大きな陥穽があつたことも事実であろう。そして、その生神としての自らの危うさへの凝視こそが、明治六年十月十日の神伝で神が彼女に願つた内容だったのであり、また、その自己凝視・吟味を

通じて、「金光向大明神」への、差し向け存在・出社としての内実の飛躍が期待されてもいたのである。ちなみに、「覚帳」の翌七年九月十五日(旧八月五日)の条には、金光・藤井両家の間で婚約が調ったことが、次のようなこととして記されている。

三軒同姓と申し、神の分家と思ひ。神の一家、親類ということ、今まで聞いたこともなし。病氣につき、医師、祈念と申す所へはやらん。それをせんから、三軒うち繁盛願ひ、辛抱してくれ。末楽しむ。(覚帳一八―13―5―6)

この神伝は、金光大神の子女達の縁組の相手方である藤井、古川、安部の三家に対して、「『金光』という名において『神の家』としての教祖の家を中心とする本家―分家関係に繋がれた信仰上の一家、親類関係」を創出していくことへの、今後の心構えを説いたものである。即ち、金光大神にとつて、一子正才神たる長女くらが藤井家の長男恒治郎に嫁ぐことは、天地乃神から差し向けられた「神の家」としての金光家が拡大・再生産されることを意味したのであり、このことを先の明治七年一月十日の神伝との関わりで言い換えるならば、子供五人がそれぞれ夫婦で総氏子を救ける「神守り役」としての役割を果たす、五か所の宮形成の端緒の意味を持つ出来事であったのである。しかし、そのような両家の「神の家」としての関わり合いが可能になるのは、実際には藤井家は金光姓を名乗っておらず、立場的にも金光家から嫁を迎える側であった以上、姑であるきよのが「金光向大明神」としてのあり様を示すこと以外にはあり得なかつた。

(2) 金光大神広前の変貌と向明神の「手切れ」

ところが、明治十年以降になると、金光大神と藤井きよのとの間柄は、極めて悪化していく。「覚帳」明治十年六月八日(旧四月二七旦)の条には、「旧心を去り、心改め。目も明き、病気もないように願ひ、とご理解あり。わしが目も明くものか、口を滅せい、と申され。言いつけた口やめん、よけい言うと申し。ご理解をそむき、手切れになり」(覚帳二一—19—3—5)と、また翌十一年十二月八日(旧十一月一五旦)の条には、「神ひれい立つこと。向明神手切れ」(覚帳二二—32)、と記されている。また、明治十年の条にも貼紙で同様の記事が見られる。これらの記述からは、明治十年頃から、神の意向若しくは金光大神の意識のなかにおいて、神の理解に背き続ける彼女のあり様が改めて問題にされ、神と金光大神との間で向明神の「手切れ」をめぐる応答が繰り返行われていたことが窺われるのである。そして、明治十二年十月十日(旧八月二五旦)、金光大神は次のような神伝を拝受する。

一つ、向明神、金光大神をはかり、いつわり申し、一子正才神を追い出し。かけ引きいたし、氏子にむしん、勸化申し。神も気ざわり、立腹いたし。金光大神に取次願ひ、神の差し向けをそむく氏子は手切れ。

昨日、米出来初穂あげ、むかい丑生まれ女五十一歳、つぶれた目が悪いと申し、二十四日まいり。朝、出、飯を食ひ。広前へばんに來、六つに帰り。あとで妻が申し、聞き。(覚帳二二—22)

「覚帳」における藤井きよの呼称は、この神伝の記述を境に、それまでの「向明神」という神名から、氏子一般についての表記の仕方である「むかい丑生まれ女」に改められている。そのことからすれば、ここに記された「手切れ」とは、金光大神と藤井との人間的な交流の途絶を意味していた訳ではなく、あくまでも向明神としての存立資格に関わる神と金光大神との間の信仰的な了解の言葉であったことを意味している。つまり、その了解は、神から神名を許された藤井きよのの神社としての役割喪失が、神と金光大神との間で確認されたことを物語るものであった。そして、右の

記述からは、そのような意味での向明神の「手切れ」が、次の二つの問題に起因していたことが窺える。一つは、「かけ引きたし、氏子にむしん、勸化申し」という言葉に表されているような、金神社の社殿建築に関わる問題であり、今一つは、「一子正才神を追い出し」との言葉に示された、嫁くらの処遇をめぐる藤井家内の問題である。以下、これら二つの側面から、「手切れ」に至る経緯とその意味を捉えることにする。

明治十(二八七七)年秋頃から、金光大神広前は、大谷村保長・川手与次郎、藤井恒治郎、金光菽雄等村内の青年達を中心に再び起きてきた、金神社社殿建築への動きの渦中に置かれていた。そして、その動きの一環として、十一年六月(旧五月)に与次郎の斡旋で大谷村村社賀茂神社祠掌に任ぜられた菽雄が、社号・金神社、祭神・素盞鳴命の名義で神社存置願を県に提出したことから、同年八月には、賀茂神社の付属社・「素盞鳴神社」の存置が認可されることとなり、その頃から、金光大神広前には恒治郎や与次郎等によって木札・紙札(守札)が調えられ、参拝者に配布されるようになったのである。これら守札類の発行は、同年十二月十日(旧一月一七日)の次の神伝を境に金光大神によって中止されているが、その神伝が記された「覚帳」の記述内容からは、きよのがそれらの発行を金光大神に再三勸めていたことが窺える。

一つ、お知らせ。十七日、神ひれい立つこと。向明神手切れ。

卯(明治一二)五月二十五日、丑生まれ女まいり。恒、本家定、瓦屋娘かめ、新聞にてはやり病につき氏神祈念、菽雄頼むと申し候。

同じく十七日早々仰せつけられ。

一つ、木札、守り出すな。小の、こまい氏子が助からん。向明神は神のひれい立たんこと申し。またこんどすすめ

たら向明神とは申さん。無理にすすめれば祠掌をゆずりてやり。此方には拝まいでもかまわん。守り札出さん。書付だけ出せい。

同じく晦日夜、向明神まいり、札こと申し。神様よりおとめになりたと申し聞かせ。(覚帳三二―32―34)

この神伝に示されている一般神社に模した金光大神広前の守札類の発行は、素盞鳴神社の社殿建築を目的とした資金集めの手段の一つであった。また、向明神の「手切れ」が示された先の翌十二年十月(旧八月)の神伝でなお、「氏子にむしん、勸化申し」と指摘されていることからすれば、彼女は、守札の発行停止以後も、社殿建築へ向けて、様々な形で資金調達を行なっていたもの、と思われる。「覚帳」には、「手切れ」の翌月十一月八日(旧九月二四日)の条に、「みくじ、富などして神の益になるかと人が申し」(覚帳三三―23―1)と、守札の他におみくじの販売や富籤興行が行われていたことをも示唆する記述が認められており、さらには、丁度この頃から一時期、寄進者の氏名・金額を記した掛け札が広前の壁に貼り巡らされていたことも、多くの参拝者の証言となつて残されているのである。⁸⁵⁾

ところで、明治十一・二年当時、先の十二年十月(旧八月)の神伝で「一子正才神を追い出し」と記されているように、藤井恒治郎・くら夫婦は、藤井の家を出て新開地・鶴新田(現倉敷市連島町)で開墾事業に従事(明治一―一四年)し、野菜の行商によつて糊口を凌いでいた。⁸⁶⁾このような娘夫婦の新開地での苦境は、親である金光大神にとつては、見るに忍びないものがあつたろう。そして勿論、このことは、彼等が開墾に出た経緯はともかくとして、恒治郎の親であるきよのにとつても同様であつた。明治十二年はコレラが全国的に大流行した年であつたが、右に引用した「覚帳」の記述には、明治十一年十二月十日(旧十一月二七日)の守札に関わる神伝と並べて、十二年七月十四日(旧五月二五日)にきよのが参拝し、金光大神に対して、「新開にてはやり病につき氏神祈念、萩雄頼むと申し」たことが記されている。このような記載のされ方からは、きよのが金光大神を通して賀茂神社祠掌の萩雄に氏神への祈念を依頼したこと、また

守札の発行を執拗に要請していたことも併せて、「向明神は神のひれい立たんこと申し」、の内容の一つとして金光大神に把握されていたことが窺い知れる。明治七年の藤井家との縁談に際して、「病気につき、医師、祈念と申す所へはやらん。それをせんから」、という確認の下で神から願われた、「神の一家」・「五か所宮」形成への展望は、長女・くらの境遇や、次男・萩雄による氏神祈念の取り次ぎを金光大神に依頼する姑・きよののあり様、そして何よりも「素盞鳴神社」として氏神社一般に模倣していく金光大神広前自体の変貌の姿に象徴的に現されたように、実態レベルで切り崩され始めていたのである。

そして、この時期、その金光大神の否定的実存状況へ向けて、神は、「氏子は、大谷村の金神社と申し。天地金乃神、生神金光大神、日本開き、唐、天竺、おいおい開き。右のとおりに説諭いたし」（覚帳二―27―5―6）、「お宮のこ」と地内建て。村氏子どこへ宮建てても、其方が行かねば空宮」（覚帳二―3―1）、「宮殿樓閣七堂伽藍、いらかをならべて建て続けさせる。金銀のこと何千何万でも思うな」（覚帳二―36―1―2）というように、世界全体の支配神・守護神たる天地金乃神によって差し向けられた生神金光大神の、人類救済の働きが象徴的に示現され得るような「宮」の構築を、繰り返し要請していた。この神の要請は、宗教的人間にとって、「『中心』を発見あるいは投射することは、世界創造にひとしい」^⑧、とするエリアーデの見解に従うならば、「此方の宮」を聖なる中心点として、そこから各地の生神達の宮を中核に無限大に拡大されていくべき、天地金乃神を規範とする新たな秩序世界の存在論的な再認識の要請であり、さらには、混沌の相を呈した時代社会への道伝えを通じた、世界創建への促しでもあった。金光大神は、向明神「手切れ」の神伝が下された翌十一月八日（旧九月二四日）に、先にも触れた次のような神伝を拝受している。

一つ、早々御札申しあげ。みくじ、富などして神の益になるかと人が申し。けっして、みくじの益一文いらす。も
とより、むしん、勸化申さず。神の理解どおり願いて、願いどおりおかげを受けて、ありがたしと申してお札にあ

げまする物は、神も喜ぶ。末の繁盛守り。札の、守りの代、初穂、益を取るのという神とは、此方は神がちがう。生神金光大神、天地乃神は、お上、神ほとけ、人民、上下立ち行くように理解申して聞かせ、お知らせあり。

(寛帳二三—23)

この神伝においては、生神金光大神、天地乃神の神性が、氏子一同に勸化帳を回し寄進を募る神社一般の宮普請のあり方や、それらの堂宮に祭祀された神々と、あるいは、神道家や知識人・開化論者達が流行神・民間祈祷者の実態として当時の新聞紙上で論難していた、^⑤「人民を惑わし、許多の財貨を貪」る「淫祀」の神々とも、厳しく峻別する形で、天皇を頂点とする国家の諸機関、古来より人間生活を守護してきた諸神諸仏、そしてそれらによって支配・守護される人々、の三者で構成された人間社会の關係秩序全体の立ち行きを教示するものとして指し示されている。右神伝の後段に表された天地乃神の神性、生神金光大神の使命は、明治六年十月十日(旧八月一九日)の神伝で、向明神の改まりを期待する神の意向と共に示された、「天地金乃神と申すことは…神仏の宮神社、氏子の屋敷家宅建て、みな金神の地所…」^⑥「今般、天地乃神より生神金光大神を差し向け…上下立つようにいたし候」(寛帳一七—25—3—7)という、人間の社会生活や神仏の機能を根底から支え守護する天地金乃神の神性や、その神によって差し向けられた生神の使命を、前段に示された世間一般の神々との対比において表現し直したものとみられる。このような神伝が、金光大神広前自体の変貌・氏神化が進行する状況下、しかも藤井きよのの生神・向明神としての「手切れ」の後に、改めて金光大神に提示されざるを得なかった理由は、未だ世俗の目には映じない、辛うじて金光大神の心の内に樹立された、世界の聖なる中心としての「此方の宮」の存立が、世俗の価値の大本社内内部への腐蝕によって、存在論的に解消されようとしていたからに他ならない。明治十二年の段階で、神は、金光大神に対して、「小の、こまい氏子が助からん」「此方は神がちがう」と言わざるを得ない金光大神広前の現状を踏まえ、また、大本社の内容である向明神の生神としての資格剝奪を

通じて、明治六年に既に提示していた生神金光大神とその出社達の差し向けとしての使命の、再確認を求めたのである。向明神の道伝えは、「夜の手代わり」という言葉に言い表されたように、あくまでも金光大神の代理行為として実現されるべき性格のものであった。このことは、自宅での救済行為だけではなく、岡山・庭瀬等の士族層への出張祈念や、社殿建築をめぐる金光大神広前の教務執行者としての様々な折衝についても同様である。ところが、天地金乃神を世に現す手段・方便であった社殿建築が、村社会内部の事業目的として独り歩きしていく状況下、そのような世俗の価値の彼女の「心」への侵蝕と、彼女自身の生神としての自らの力への過信は、やがて彼女が村の精神的紐帯である神社に信仰的權威を認め、祠掌職・萩雄に「氏神祈念」を依頼するに至ったように、天地乃神から差し向けられた生神金光大神の出社（代理）としての自らの使命を忘却せしめていった。それ故に、彼女の献身は、「此方の宮」を中心に創建されるべき世界に生きようとする、金光大神の視座からすれば、どこまでも小状況に囚われた人間の側からの試みにすぎず、ややもすればその世俗価値の内在化による天地乃神の矮小化によって、大本社を内部から瓦解させ、延いては同信者集団全体の民俗土壌への埋没をも招来させかねない、危険性を帯びたものだったのである。

ところで、先に引用したように、「手切れ」の神伝が下された翌月、明治十二年十一月八日（旧九月二四日）の「覚帳」の記述には、「みくじ、富などして神の益になるかと人が申し」というように、社殿建築へ向けて様々な資金調達の方途を講じる金光大神広前のあり様について、金光大神自身が第三者から揶揄されていたことが、「札の、守りの代、初穂、益を取るのという神とは、此方は神がちがう」（覚帳三三―23）、という神伝の背景として示されている。また、金光大神広前に貼り巡らされた寄進札をめぐって、笠岡金光大神・斎藤が金光大神を諫めるという出来事があったことも、笠岡教会の伝承に残されている。即ち、これらの事柄からすると、大本社の変貌の実態が顕在化した状況の下で、場合によっては金光大神自身が、同じく生神である出社を通して、神から「手切れ」を言い渡される可能性もあったのである。そうとするならば、「覚帳」に縷々記されている向明神・藤井きよのについての記述は、それを記す金光大神

自身にとつては、いかなる意味を有していたと言えるのだろうか。

金神社（「素盞鳴神社」）の社殿建築が具体的な動きとなるのは、向明神の「手切れ」の後、明治十三年秋のことである。そして、その動きのなかで、建築用地の選定をめぐる、あくまでも「此方地内」（金光家敷地内）に固執する金光大神と、金光家宅東側木綿崎山上を主張する村内有力者や藤井きよの等との間で、対立が激化した。同年十二月二十五日（旧十一月二四日）、金光大神は、藤井きよの等との建築用地をめぐる度重なる交渉の渦中、次のような神伝を拝受している。

一つ、お知らせ。人代と申し、わが力で何事もやり。今般、神が知らしてやること、そむく者あり。神の教えどおりをする者は神になり。昔は神代と申し、今は人代。昔へもどり、神代になるように教えてやる。難儀はわが心、安心になるもわが心。（覚帳二四—25）

この神伝において「人代」という言葉で表された、天地乃神から離反していく時代状況のあり様や、その時代を生きる人間の難儀性については、既に先行論文で論及されている。ここでは、この神伝が、社殿建築用地をめぐる紛糾の渦中に下されていることを踏まえ、金光大神の目から、藤井きよのその人が、「わが力で何事もやり」「神が知らしてやること、そむく者」という、「人代」を生きる人間の象徴的人物として見据えられていたことを確認しておきたい。「覚帳」には、この神伝が下った翌日、金光大神が藤井から次のような言葉を投げ掛けられたことが記されている。

宮地こと申し。此方地内と申し。駒次郎殿へも申し。また、氏子ができんと言うならどこへなりととも申し。川手両家、思惑にさせねば断り申し、手ひきと申されたと、きよの申し。此方子供の飯の種こしらえてやるのじやと、

「此方子供の飯の種こしらえてやる」という、神を人間の生活確保の道具と見做した藤井の言葉は、金光大神にとつては、翌日その言動について、「神の道を勤め、神を知らず、ふらちを申し」との神伝を改めて拝受している(覚帳二四―28)ように、天地金乃神の神性を冒瀆するものであり、到底、容赦し得るものではなかった。しかし、その藤井の言葉は、自らが尽力する金神社社殿建築が、他の誰の為でもなく、「此方子供」即ち金光大神の子女達の生活確保の為であることを、金光大神に突き付けるものであり、また実際に、祠掌となった金光菘雄にせよ、同年暮れには大谷に戻り、翌年から旅館業を始めた藤井くらにせよ、彼等のこれからの生活は「大谷の金神社」の社殿建築と無関係ではあり得なかつた。この藤井の言葉は、金光大神が神の意向であるとして、いかに「此方地内」に固執しようとも、金光大神の生活基盤自体が既に「人代」の只中にあり、「人代」の人間状況に規定されつつ成立していたことを顕わにするものであつた。このように見るととき、「覚帳」の向明神・藤井きよのをめぐる様々な記述内容は、第一義的には彼女自身の存在についての神の言表ではあるにせよ、それを書記した金光大神にとつても、過去の、もしくは他者の出来事なのではなく、「人代」の象徴として模写された「覚帳」の彼女を通して、あるいは生神の資格喪失という「向明神手切れ」物語の主題を通して、自らの実存状況に届けられてくる、生神金光大神たる自らの資格・あり様を問い続ける神の言葉(喩)として読み取られるべきものであつたろう。つまり、「覚帳」の「向明神手切れ」や藤井の言動についての記述内容は、それを記しつつ読む金光大神に対して、身体を携えた生活者として現実の歴史状況を生きざるを得ない、自らの内に「人代」を抱え込んだ生神としての実存を照らし出し、天地乃神の差し向けとしての使命とその神の規範を想起せしめつつ、「わが心」への凝視を絶えず促し続ける、隠喩としての機能を果たすものであつたと思われるのである。

三、「人代」・「神代」の神伝と白神の道伝え

(1) 「白神宅がえ」と大阪布教への藤井きよのの関与

前章で論述したように、「覚帳」における「手切れ」後の藤井きよのは、明治十三年十二月二十五日(旧一月二四日)の神伝に示された「人代」の象徴的人物として描かれていた。これに対して、明治十二年から大阪での道伝えに従事し、明治十五年四月(旧三月)には帰幽するに至った白神新一郎の場合は、明治十三年十一月十四日(旧一〇月二二日)の「一つ、大阪にて白神新一郎寅年こと、金光白神神社と申すように辛抱いたし。先で神になり」(覚帳二四―17)、という神伝に見られるように、その道伝えに対する神の期待や称賛が示されているかのように思える内容が認められる。そして、この神伝が記された箇所には、「午四月二十四日、病死仕り候。六十五歳男」という一文が加筆されており、このことは、金光大神が、明治十五年の白神の帰幽に際して、自らが記していた「覚帳」を読み返しつつ、明治十三年十二月「人代」「神代」の神伝においても「神の教えどおりをする者は神になり」というように示されていた、「神になる」という視座から、その出社の生と死の意味を改めて捉え直していたことを物語るものである。白神の帰幽をめぐって、次の二つの神伝が下されていたことが、「覚帳」に記されている。

(イ)旧三月、同じく八日早々お知らせ。白神、沙汰あり、十五日に、とお知らせ。旧十一日に手紙よこし。内七日に病死仕り候。新四月二十四日当たり。白神信吉より。

十四日に吉田お綾まいり、同信吉、この度神主願ひ、神祭り、弥広真道別命。白神をまつりましようか。

(覚帳二六―7、明治十五年四月)

(ロ)十日、一つ、宮地こしらえ。親神天照皇大神宮の宮も地中へ建てさせ。先祖の宮建て、同じく。大阪白神の宮建て、

同じく。そのほか氏子、神になり、同行に。

内四日に大阪白神信次郎礼まいる。下葉の和田安兵衛連れ、まいり。六日早々、兩人へご理解あり。父新一郎、神に用い、白神。せがれ跡継ぎ。兩人でも神になること。七日ばんにひきとり。

(覚帳二六―20、21、明治十五年十一月)

(イ)の神伝は、白神の神葬祭が大阪で執り行われたことと関わつてのものである。また、(ロ)の神伝からは、白神の子息・信吉(後、二代白神新一郎。以下、二代白神と略記)と信者・和田に対して、父新一郎が生前白神(シラカミ)という神名を持つ神として用いられてきており、父の神勳を継承する信吉や信者の和田も白神と同様神になり得る、という理解が示されたこと、そしてその四日後には、神となつた白神の宮を天照皇大神宮や金光家先祖の宮と共に境内地に建てるよう、金光大神が神から指図されたこと、が記されている。これらの神伝からは、この翌年には自らも死を迎える金光大神が、生きて神の働きを現わすことと死して神になることを、相即不離のものとして認識しており、そのような顕幽一如の観点から、出社である白神の死を、生神の役割を全うしたが故に「死んでも神」になつたものと認識していたことが窺われる。

ところで、この(ロ)の神伝が下つた頃、大谷では、金神社地所の造成工事が、神の意向に反して木綿崎山々上において開始されていた(覚帳二六―17)。それでは、自ら「人代」状況の只中に置かれつつ、それとの相克を生きさせられていた最晩年の金光大神にとって、白神の大阪での道伝えとは何だつたのであろうか。生前の白神の道伝えに関わつて、「覚帳」には、明治十三年八月十六日(旧七月一日)に、大阪伏見町広前で惹起した、布教合法化の一環で世話方達が企図した広前会計制度(「定約書」)をめぐる信者間の対立と、それによって生じた白神の立売堀への広前移転(「白神宅がえ」)の問題が、金光大神の許に持ち込まれていたことが記されている。

一つ、大阪白神世話方と申し、まいり。五名あり、四人連れ。白神宅がえせられたと申し、不都合なり、むかいお明神様お迎えにまいりたと申し。明神様とは正面立たん。神様よりお廢し。お上より一般廢しに相成り。明神様と申して、めいめい身抜けできればよし。諸事、先生ということはらく。ぜんたい此方にはかごで迎えに来てでも行かんと申し。宅がえはともあり。寺田茂兵衛はじめとし四人へご理解あり。十二日早々ひきとり。(覚帳二四―10)

「覚帳」には、この記述に続いて、世話方等の参拝の二日後(二八日)、岡山に住む二代白神と、その義理の母で、白神が最初に大阪へ出向いた明治八年当初から彼の布教援助をしていた大阪の信者・森キクが、連れ添って金光大神の許を訪れたことも、次のように記されている。

一つ、白神新一郎せがれ信次郎と妻の母と二人まいり、願い。世話方五名あり、寺田茂兵衛はじめ四人来たと申し。訪ね来ても別条なし。むかいの丑生まれ女行つても、なにを言われても聞いており。だれにでも逆らうな。負けておれ。商売表かざり、願いに来た人には話して聞かせ。神がおかけをやる、とお知らせ。坂本利平借家借り、大阪立売堀南詰四丁目へ宅がえと申し。(覚帳二四―11)

これらの記述に示された金光大神の、「明神様とは正面立たん」「明神様と申して、めいめい身抜け(言い逃れ―筆者)できればよし」という、藤井きよのを「むかいお明神様」と仰ぐ世話方等の言葉や、「商売表かざり、願いに来た人には話して聞かせ」という、立売堀での白神の道伝えについて教示した二代白神等の言葉は、当時白神が大阪で遭遇していた布教取締の状況を危惧してのものである。そこで、以下、まずは「白神宅がえ」の直接の原因となった「定約書」の内容との関わりで、「白神宅がえ」を「不都合なり」とし、さらには事態打開のために藤井を大阪に招聘

した世話方達の意識を問題にし、次いで、自らの広前を出るに至った白神の道伝えに対する課題意識を問いたい。

寺田茂平や早川伊兵衛等世話方達は、明治十三年春、伏見町広前が布教取締によって閉鎖させられて以後、神道中教院所属説教所の名目取得に奔走し、白神が「宅がえ」を行なった頃には、既に当局への説教所としての認可手続きは終了していた^④。当時、同広前では、神道説教所の名目の下、「天照皇大神と天地金乃神とを併せ祀り、師をその給仕人と立て、時々真鍋講義の説教を開講しつつ」^⑤、道伝えがなされるようになっていたのである。そして、世話方達が広前会計についての「定約書」を白神との間で取り交わそうとした意図は、次の条文に明らかのように、何よりも先ず、官辺及び神道中教院への対応の必要上生じた、公認神道説教所としての制度上の整備にあった。

- 一、大阪市東区伏見町二丁目二十番地に於て今般御神道説教開講に就ては、自今賽銭並献納品何に不限世話方へ受納致置、毎夜計算の上帳面に記載し、毎月十日二十日三十日、右三ヶ度に左の銘々立会勘定詳細取調、過不足計算致し、過剰金有之節は、金額二つ割に仕、内一と分金額其許殿へ相渡、尚残額一分は世話方会計掛りへ預り置可申事。
- 一、右預り金を以て原社（もとやしろ）へ献金予備、当地本社建築費其他臨時出費、為手当、積立置可申事。^⑥

右条文の「左の銘々」とは、先の「覚帳」の記述に「世話方五名あり」と記された、寺田、早川、長谷川兼助、白井栄次郎、笹島藤兵衛の五名を指している。^⑦伝承によると、白神は、日々の食費にあてる以外の供え物はすべて、献納品は行李に詰めて金銭は五十円に満ちると、金光大神広前へ送っていたという。^⑧しかし、広前の賽銭・献納品に対するそのような白神の取り扱い方は、広前が神道の公認説教所となった現在、その認可取得に奔走した世話方の立場からは、官辺や神道中教院への会計報告の必要からも看過し得るものではなかった。右条文の、世話方預り金の使途の一つとして示された「原社へ献金予備」の「原社」とは、「今般御神道説教開講に就ては」に始まる条文の文脈からすると、信

仰上の「大本社」つまり金光大神広前を指すのではなく、神官真鍋が神勤する神社を意味している。また、「当地本社建築費」という条項からは、世話方達の意図の内に、神道説教所としての広前を将来へ向けて維持・経営するという観点から、「当地」伏見町における社殿建築の構想も含まれていたことが察せられるのである。

一般に、当時の人々は、自らの家や地域社会に諸講の神々を新たな守護神として勧請する場合、氏神を始め先行の神々と折り合いをつけながら受容してきた。このような当時の宗教意識からすれば、世話方達にとって、白神を自らが住まう家や地域社会内に招き入れ、その布教を存立・維持せしめることは、白神によって現された新たな守護神を家や地域社会内に勧請することと同義であり、また、官辺への対応に際して天地金乃神と天照皇大神を合祀することや、既存の氏神鎮守・神社様式を踏襲した社殿の建築を構想することは、信仰的に問題になることでもなかった。ちなみに、妻の二十年來の持病である腹痛と自身の眼病全快の靈驗を受けて入信した寺田は、自らの手引きで入信した早川と相談して、それまで手狭な水谷善七の自宅で道を伝えていた白神を、伏見町の早川の別宅（伏見町広前）に移り住まわせている。彼等にとって、喫緊の関心事は、天地金乃神の靈驗を現す生神・白神の神勤・救済活動が、既存の社会秩序や神体系とどのような形であれ折り合いをつけながら、取りあえずでも継続されていくことに他ならなかったのである。そしてこのことは、「予め総ての準備を整えおいて、一夜師を擁して、強いてそこに移させた」、森キク等の意識においても同様であった。白神の伏見町広前からの退去に際して、「不都合なり」、と金光大神に訴えた世話方達の言葉は、白神の布教合法化を勝ち取ってきた自らの力への自負と、既に神道説教所の認可手続きを済ませていた社会的責任からの、憤りの言葉であると同時に、自らが勧請した新たな守護神・天地金乃神の靈驗を現す生神を喪失したことへの戸惑いと、悲嘆の言葉でもあったろう。彼等は、この時、白神の「宅がえ」^⑤についての訴えと共に、当面している家族の病氣や生活上的様々な苦難についての取次を、金光大神に願っていた。

寺田等の懇請に応じて、翌日（一七日）大阪へ出向いた藤井は、「明神様と申して、めいめい身抜けできればよし」

と金光大神が危惧した通り、官辺からの取締りに遭いながら、一か月程、白神に代わって伏見町広前の神勤を行なった後、帰郷した。寺田等の藤井招聘の目的は、「むかいの丑生まれ女行つても、なにを言われても聞いており」、という金光大神の二代白神や森に対する教示からすると、白神を説得し伏見町広前へ連れ戻すことにあったと思われるが、結局はそのことが成就しないまま、藤井の離阪によって伏見町広前は自然消滅したのである。^⑧

藤井にとつて、自らが入信に導いた白神や、彼女を「お明神様」と仰ぐ白神の信者達は、自らの信仰的系譜に繋がる者達であった。実際に、明治十二年以降、「大谷村御本社金神様 同所向明神様」として藤井の許に届けられて来る、大阪の信者達からの書簡による金光大神広前への祈願を、藤井が金光大神の許に手次ぐということや、大阪からの参拝者が「亀屋」と号する彼女の自宅に宿泊するということが、常態化していた形跡も認められる。^⑨ このような藤井と大阪の信者達との信仰的な関わり合いの密度からすれば、彼女が、自らが出向くことによって紛糾は直ちに沈静化するものと考えたであろうことは、推察に難くない。また、白神の大阪での道伝えは、彼女が推進する「大谷の金神社」社殿建築の動きを財的に支えるものでもあった。それ故に、大阪での白神の布教禁圧状況や、白神の退去による伏見町広前の解消は、金光大神広前の会計係の立場にある彼女にとつても、看過し得ない出来事だったのである。

(2) 「御道案内」(伊原本)に示された「神代」の像

それでは、次に、白神が、森等に従つてとはいえ、既に合法化されていた自らの広前を放棄した理由は、どのように捉えられるだろうか。「御道案内」(藤沢本)には、明治初年に試みられた金神社の社殿建築について、「御本社には近來、御本社ご造営のご普請中なれども、ご勸化ご無心筋等、そのほか平生にも、お初穂、さい銭等にいたるまで、むさぼりがましきことは毛頭なさせられず候えども、諸方よりご寄進集まり、いかほどご寄付いたしても、飾りがましき

板札あぐることなされず」、「ご信心家はどこにても御本社に変わることなし」（理Ⅲ道案26、27）、と示されている。このような白神の、出社（金光大神の「御代理」）として大本社を模範とする意識からは、社殿建築へ向けて広前の賽銭・献納品を掌握しようとした世話方達の動きが、天地金乃神の「御禁め」から逸脱した、「御道を穢し妨げをなす」「曲者」の行為と把握されていたことが指摘できよう。また、今一つの理由は、後年二代白神が、「真鍋は其名義を貸して置く関係から時々出張して説教するが、全然金光教とは趣意の違ったことを説くといふ有様故、父は遂に我慢しきれず」^⑧ 広前を立退いた、と懐古しているように、神道説教所となった伏見町広前の変容が白神には容赦し難かったことにある。

ところが、「宅がえ」の後、立売堀へ移った白神は、違警罪によって再度警察に召喚されることとなり、近藤与三郎（後、近藤藤守）等同広前世話方達もまた、布教合法化に奔走せざるを得なくなった。そして、立売堀広前は、奉祭神（天地金乃神）の神名に対する白神の固執^⑨にも拘らず、天照皇大神・素盞鳴尊・金山彦神を祭神に掲げ、中教院所属八重垣講社の出張所の名目で官辺からの認可を得るに至った。この伏見町時代と同様の広前の変容は、近藤が次のような逸話を伝えているように、白神にとっては道伝えの上での妥協を強いられるものであり、このことは帰幽するに至るまで彼の意識のなかで問題化され続けていたものと思われる。

先代白神先生御病中にて、今に危篤と言ふときに皆先生を安心せしめんとて、「教会が認可りました」と申ししに、「馬鹿言へい」とて退けられたり。^⑩

ここに示された「教会」が、立売堀広前を指すのか、大本社を中心とする同信者集団全体を意味しているのかは定かではない。しかし、いずれにせよ、白神にとって道伝えの認可とは、神道説教を受け入れ、自身の道伝えの行為が取り

あえずでも可能であればよいという性質のものではなく、また、白神が置かれた実存状況は、立売堀に移って以降もお、金光大神の神社（「御代理」）である自らの信仰にとって「安心」のできるものではなかった、と思われる。本章冒頭で示したように、白神が立売堀へ広前を移転してから三か月後の明治十三年十一月十四日（旧一〇月二日）、金光大神は、「一つ、大阪にて白神新一郎寅年こと、金光白神神社と申すように辛抱いたし。先で神になり」（覚帳二四―17）、との神伝を拝受していた。ここに示された「金光白神神社」は、二章で論述した内容からすれば、明治政府が天皇制国家秩序確立のために再編しつつあった神社一般とは異質な、「此方の宮」を中心点として無限大に拡大されていくべき、天地金乃神を規範とする新たな秩序世界の創建の拠点としての、金光大神社の神社であり、本章冒頭の記述から言えば、死んで後もなお神としての働きを現わすべき生神の宮に他ならない。神は、再度非合法の状況に晒されることとなった白神に対して、「先で神にな」るべくその状況をどこまでも堪え忍び、神名を許された出社としての態度を堅持することを要請していたのである。以下、明治十四、五年頃執筆された「御道案内」（伊原本）の内容に注目しながら、神道講社に繋がれることとなった白神が、自らが置かれた実存状況との葛藤のなかで、道伝えの目的を教義的にどう闡明していたかを明らかにしたい。

「御道案内」（伊原本）には、「この御道と同然」として、至る所に「文明開化御一新」についての論述が認められる。このような白神の「御一新」に対する認識は、明治十四年「政変」頃までの明治政府が、維新政権の正当性を国民に認知させながら中央集権化を成し遂げようとして、天皇の「御仁政」を標榜しつつ、封建的諸拘束を次々と撤廃していったことよって、「自由」や「平等」を国民生活に実現した解放者天皇のイメージが人々の意識の内に次第に造形されてきたことと、勿論、無縁ではない。しかし、「御道案内」（伊原本）のなかで主張されている内容は、必ずしも金光大神の信仰内容と国家の政策理念との思想的・概念的な同一性を説いたものではなく、むしろ、政府が標榜する「御一新」や「御仁政」の概念をアナロジーとして用いることよって、「世界一統第一大氏神」たる天地金乃神の守

護神性をこそ、より鮮明に説き示そうとするものである。従って、その文脈のなかで、天皇制国家の政策理念と「同然」であるとして説かれた教義内容は、政府が推進する文明開化の路線や天皇制的神秩序の内に位置付けられるような性格のものにはなっていない。そのことは、例えば次のような表現に認められる。

金神手前に於ては貴賤の隔てはなく、世界一統御氏子と宣し、是れ当世御規則と同然なり。されば何国如何なる神社仏閣有とも、金神守る地内なりと宣し、凡夫人民に於いておや。天地国土の此御恩厚と申すは、一切衆生の生まるより、五穀を始め草木又萬物一切出来るも、一足歩みても、寝ても起きても、死しても、葬らるるに至る迄、悉皆金神様御守りならせらるる御地内なり。^⑤

ここでは、身分制を撤廃した一連の国家施策との類比で、「貴賤の隔て」無く、「世界一統」大地に住まう人間全てを「氏子」として守護する金神の神性が語り出されているが、「何国如何なる神社仏閣」も「人民」も共に金神の支配下にあるとした、その神性の教義的表明は、国民全てを一律に居住地の氏神鎮守の「氏子」として再編成し、新国家の精神的紐帯としての神社制度を創出しようとした、政府の身分制撤廃の政策目標からは大きく逸脱するものであり、さらには、伊勢神宮を始めとする神社の權威自体をも結果的に相対化するものである。このような白神の、大地神・金神から照射された「氏子」把握は、同書の他の箇所においても、例えば「たとへ如何なる神の申し子たりとも、生れ出たる所は金神守護の地内なり」、「この道に入りて見れば、元祖第一積尊も、猶孔子だにも皆尊あだの御守護の御地内に生れし御氏子なり」、といった表現で示されており、それらの記述には、天皇や釈迦・孔子をも、その「氏子」として包摂した、世界を支配する守護神・天地金乃神の神性を闡明しようとする教義的立場が貫かれている。

また、同書には、「神国」「皇国」という言葉を用いた記述も認められるが、その内容もやはり、天地金乃神を「世

界一統第一大氏神」と見做す視座からのものである。

本朝外国共に所謂名法古今多しと雖も、土砂を棄と用ひて病気の癒る事は、天ヶ下此御道の外にはあるべからず。無二広大の御道信ずべし、仰ぐべし。御一新同然、御仁恵の御代に、天地開闢以來此御道初めて開けしは、かしくも、神国の神験相顕る者か、我皇国の名譽、悉くも人民幸福なり。⁸⁰

ここで述べられた「神国」「皇国」は、天皇制国家である日本を指す概念であり、神道の神国思想のそれと意味は何ら変わらない。ただし、「御一新同然」以下の文意は、天皇制国家（「皇国」）の神国としての優越性を称揚するものではなく、むしろ逆に、金光大神によって「此御道」が開かれたことは、日本の神国としての神験の顕れであり、「我皇国」にとつての「名譽」に他ならない、というものである。ここでも明らかに、世界の「大氏神」である天地金乃神の「皇国」に対する優位性が、自らの信仰の正当性を主張する前提に確認されており、「御仁恵の御代」や「神国」は、金光大神が日本に生を受けたことの意義を表す道具として使われているにすぎない。従つて、このような日本国家と天地金乃神との関係認識の内容からすれば、白神にとつての布教公認とは、何よりも先ず「天地開闢以來世界一統第一大氏神」たる天地金乃神の神性についての、さらには金光大神を中心とする同信者集団の「諸社寺々の信厚の致し方とは萬事従前に異なる信仰営為についての、「お上」をも含む日本の社会全体からの正当な認知を勝ち取ることでなければならなかったのである。そうとするならば、白神は、「此御道」が開けることによって、どのような世界が実現されると思念し、道伝えに従事していたのだろうか。

同書には、士族、農民、大工、鍛冶職、海運業者、病者、妊婦等々、社会を構成する様々な職業や立場、苦難の相に応じて顕れた、天地金乃神の「御陰」が数多く紹介されているが、それら御陰話が一続きに記された箇所には、「小子是

を日夜祈念するのみ」として、次のような一文が挿入されている。

弓は袋に、矢は箱に納め、耕す者は畔を譲り、行者は道を譲り、上を敬ひ、下を憐み、世界一統和睦し、天地金乃王御神様にも御機嫌成就感応ましまし、災ひも数無く、世界も時を違へず、順風順雨、夫れも夜降りて昼快晴し、年々萬穀豊熟し、山は茂り、池川海には魚躍り、自然人氣も寛々として、訴訟等も数無く、天ケ下も平穩なるべし。さあらば、御上様にも御機嫌成就御安泰御座ましまし、是人民一統の忠義、其身の幸徳なり。悪しき心を廃し信厚なすべし。小子是を日夜祈念するのみ。^⑤

ここには、明治政府の天皇制を規範とする国家秩序構想とは明らかに異質な、天地金乃神を規範とした平和な人間秩序、「山は茂り、池川海には魚躍り」という自然をも含む世界の理想の像が、極めて具象的に、そして鮮明に描かれている。同書には、また、「老の身の咲をからしな 長らへて 神世盛りの 花を見よかし」、「神世とは 過ぎし昔の事ならず 今を神世と 知る人ぞ神」、といった神歌が記されているが、右引用文に示された、世界中の国々が争いを起こさず和睦し、人々は互いに譲り敬い憐れみ合い、さらには天地もまたそれに感応して豊かな大自然の輝きを現わさしめる、平穩な、そして神(天地)と自然と人間が調和し和融する世界の像は、まさしく白神の心の内で紡ぎ出されていた「神世」の像であつたろう。それは、「御上様」以下の文章から分かるように、日本の伝統的な「御上」と「人民」との支配・被支配の関係を否認するものではなかったが、しかし権力主義的に造形されつつある現実の天皇制的支配秩序からは程遠い、むしろ、維新前後の大きな社会変動・動乱の時代を生きた民衆の「樂園恢復の願い」^⑥を、自らの道伝えの目的意識の内に受け止めての、此御道によって実現されるべき総氏子の助かりの世界の象徴的表現であつた。そして、白神の視座からは、その神世の世界の成就是、先ずは金光大神が出現した日本において、社会を構成する様々

な職種・立場の人々が此御道の信仰を享受し、「神の氏子」即ち神たる働きを現すことによって、実現されていくべきものと把握され、そのことの成就が日夜祈念されていたのである。

それでは、最後に、最晩年の金光大神にとって、白神の大阪布教とは何であったのかを示しておきたい。このことに関わって、佐藤範雄は次のような証言を残している。

教祖の布教は、白神時代は祈願全力が大阪に移りたかの如く伺われたり。^①

此れの年（明治十四年―筆者）、大阪にては、初代白神師の教導に依り、御道日に盛んに開け行きて、教祖の御許に書面、電報を寄するもの少なからず。又参詣人も多くして、盛んなるままに弊害もありて、教祖の御祈念容易ならざりき。^②

ここに示された、「盛ん」なるが故の「弊害」とは、一つには、白神を始め大阪の信者達の「さながら神憑り」のような信心表現が、大本社にまで当局の取締を及ぼす危険性を帯びていたということ、今一つには、大阪の出社達が各人各様の仕方では布教合法化を求め、それぞれが神社や神道講社との関わりを持ったことから、同信者集団内部に教義的なレベルでの軋轢が生まれていたこと、である。^③もともと金光大神にとって、東三十三か国への道伝えは、神から委ねられていた自身の布教課題であった。そのことからすると、白神によって大阪布教が大きく進展したことは、金光大神にとって、「神代」創建へ向けて自身が担うべき布教課題が実現されようとしていたことに他ならない。しかしながら、その道伝えの進展は、「神代」の実現への可能性を切開するものであったと同時に、一面では、そのことが世俗の価値や国家規範との切り結びによって遂行され得ていたが故に、それまでも内在化していた同信者集団内部の「人

代」状況を、より一層拡大することもなっていた。

大阪における道伝えの進展を、以上のようなこととして捉えるならば、白神を始めそれを担った生神達は、常に「神代」と「人代」との闘ぎ合いの場に立たされており、「先で神になり」得る可能性と同時に、同信者集団を内部から崩壊に導いてしまう危険性をも、その実存の内に胚胎させていたということである。金光大神は、例えば、明治十四年頃から道伝えに従事していた寺田茂兵衛や、明治十五年に違警罪で留置されるに至った近藤与三郎に対しても、「神になる」ことを約し、出社としての態度を堅持することを求めていた^④。そのことからすれば、金光大神にとって、「人代」の状況との相克を生き、実現されるべき「神代」の像を「わが心」に抱きながら逝った、出社・白神の生と死は、大阪布教を担う多くの出社達にとつての模範的先例と見做される出来事であったに違いない。そしてまた、白神の死が「覚帳」に書記されたということからは、そのテキスト化された白神の死の記述は、向明神「手切れ」の物語が金光大神の内なる「人代」状況を抉り出す隠喩として機能していたように、それを記しつつ読む金光大神にとつて、「神代」実現という道伝えの課題意識の所在との関わりで、やがて迎えるべき生神金光大神としての自らの死の意味を問いつける、生神の死と再生の神話として読み取られるものであったと思われる。最晩年、金光大神は、例えば佐藤範雄に、「信心は改まりが第一じゃ。此方といえども、間違えば、おいとまとなる。」（理1佐範4）と語っているように、生神金光大神としての生を全うすべく、「わが心」を凝視しつつ、総氏が立ち行く「神代」の成就の為に自らをこの世に差し向けた天地乃神との、緊張に満ちた関係を生きていたのである。

おわりに

本稿では、向明神や白神に関わる「覚帳」の記述内容をめぐって、天地三神（日天四、月天四、鬼門金乃神）の規範と

しての「天地乃神の道」と、生神達の道伝えとの関わりを考察してきた。金光大神にとって道伝えとは、神々と大自然と人間社会が和融する全体世界「神代」を成就せしめるべく、「天地乃神の道」に則った人の生き道を、「狂いの世」に開示することであった。そして、その論述において浮上してきた生神とは、天地乃神から差し向けられた神としての神であり、また、身体を携えた生活者として現実の歴史状況を生きざるを得ない人としての神であった。それ故に、生神達は、道伝えの場において絶えず、天地乃神への信仰（「神代」への志向性）と世俗の力・価値（「人代」の規定性）との間の闘ぎ合いに身を晒さざるを得ず、そして、生神達の心を侵蝕する「人代」の力は、ややもすれば彼等の心に、天地乃神の矮小化と、差し向け存在としての自らの使命の忘却を生み出し、延いては同信者集団全体の存立根拠を雲散霧消させかねなかったのである。

金光大神は、晩年、布教方途に苦慮する出社達に対して、例えば、「わが計らいを去って神任せにせよ。天地の心になつておかげを受けよ」（理Ⅱ福儀18）、「人に向かう心を神様に向けよ」（理Ⅱ押マー1）、「磁石をおいて、風に任せよ。人の力ではいかなから、神任せにして、大海に錨をおろすな」（理Ⅱ国三7）、「あるいは、「いかなる大しげの時でも、金光大神を頼んで、助けてくださいと言って、船の向く方へやるがよい。船の行かぬ方へわが力でやろうとするから、命を失うこともある」（理Ⅱ柏と4）、「と、いうように、出社達が置かれた状況を「人代」「神代」の二項対立的な視座から把握し、世俗の力・価値に囚われた彼等の心に、天地乃神に抱擁された「安心の道」を想起させるべく教示している。換言すれば、これらの理解はいずれも、奔流のように押し寄せてくる「人代」の状況の只中で、「人代」を自らの内に抱え込んだ生神達が、焦燥のあまりに依拠するべき道を見失い、出社としての資格を失墜させてしまうことへの危惧からの、天地の規範と、天地乃神に差し向けられた生神の使命を想起せしめる言葉であった。

（教学研究所所具）

注

① 本教の「生神」概念については様々な解釈があるが、本稿では、岩本徳雄の、「金光大神の信仰において、『神が一切』とも言える信仰内実の中で、神と人とは、不分明な関係を保有し、そうした信仰の具体化、実践化において、神名（かみな）授与による人神の創出は、最も中心的営みであった」という見解に従い、神名を与えられた「人神」という意味合いでその言葉を使う。岩本「神名（かみな）について」（紀要『金光教学』第二〇号、一九八〇年）二二頁参照。ただし、岩本論文では、「生神」の概念を、生神金光大神独りに限定し、その他の「人神」とは区別して使用しているのに対して、本稿では、神から神名を授与された者全般について、特に価値評価的な区別を設けずに用いている。

金光大神が用いる「生神」という言葉は、必ずしも「一人一人助ければ一人の神」であるとか、「ここに神が生まれる」というような、神を具現する存在や働きを表すポジティブな意味内容としてだけではなく、「金光と申しても生神じゃ、目先でもの言わねばなんにも知らぬ」（寛帳一五—13—5）というように、身体を携えた人神であるが故の、神としての限定性・不完全性を表すネガティブな意味内容としても用いられている。このことは、具体的な生活現場・歴史状況の只中で神を世に現そうとした、金光大神を始め神名を有する出社達の道伝えの意味

を把握する上で、示唆的である。また、最晩年の金光大神は、生神である自らの身体性を、やがて迎える「死」との関わりで、「真の神」となる過程・修行の場として見据えていた。以下、生神の身体性に関わる金光大神理解を幾つか紹介しておきたい。

○肉体があれば、世上の氏子が難儀するのを見るのが苦しい。体がなくなれば、願う所に行つて氏子を助けてやる。（理Ⅱ唐常4）

○金光大神は形がじゃまになって、よそへ出ることができない。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。（理Ⅱ難な9）

○此方は、この世を去つて神のみもとに帰るまでが信心である。この肉体が隠れて後、はじめて満足に人を助けることができるのである。（理Ⅱ近藤44）

○わしを生神と言ふからは身を隠さねばならぬ。

（佐藤範雄 五九四『研究資料 金光大神事蹟集』）

○生神金光大神と言ひしも、今迄は形が在たから、暑さ、寒さも感じたが、是よりは、形を去りて真の神に成るから、一目に氏子を守る事が出来るわい。

（島村八太郎 六〇五『研究資料 金光大神事蹟集』）

○金光大神現より金光大神に変わられたる時に、「人間が神になるから大神現でよいとそれを立てぬくと金乃神様は言はる。日乃大神はそれはいけぬと言はれる。神はそれで樂じ

や、守には肉体がある、政府には勝てぬ、大神となりても位が下りはせぬからそれでよからう。」とてそうなりたるが、御裁伝にて八か間しき事なりき。

〔齋藤精一 一九六六『研究資料 金光大神言行録』〕

- ② 明治五年教部省の設立後、諸講社は、「教徒ヲ集会シ、教義ヲ講読シ、及講社ヲ結ブ者ニ免許ノ事」なる令によつて、同省の取扱事項となつた。翌六年、同省が教会設立の根本原則である教会大意を發布し、講社設立を公認して以降、「これに基づく講社は各地に雨後の筍の如く設立され、民間信仰者をして稀に見る活気を呈せしめるに至つた」が、しかし、「皇道宣布運動に対する仏教や俗神道の役割は、ただその巧みな教導技術によつて、自派に属する信者に新政府の指導方針を吹き込むにあり、彼等独自の教義を説くことは勿論許されなかつた。」豊田武著作集第五卷『宗教制度史』（一九八二年、吉川弘文館）三七三―三七四頁、及び文化庁文化部宗務課『明治以降宗教制度百年史』（一九八三年、原書房）六三―六五頁参照。
- ③ 豊田同右書、二四一―二四七頁参照。
- ④ この時期の金光大神の信仰展開については、福嶋義次「維新时期における金光大神の視座」（紀要『金光教学』第一二号、一九七二年）、沢田重信「金光大神における出社の意義 明治六年八月十九日のお知らせの一解釈」（同上第二二号、一九七二年）、瀬戸美喜雄「維新时期における金光大神の信仰―政治に

対する態度と思想」（同上第一六号、一九七六年）、瀬戸「神の怒りと負け手―明治六年十月十日の神伝をめぐって」（同上第一七号、一九七七年）、石河道明「天地書附の生成過程に関する一考察―生神金光大神社研究」（同上第一九号、一九七九年）、等の諸論文を参照。

- ⑤ 出社との関わりについては、同右沢田論文に、金光家家族とりわけ長男・浅吉の生活状況や意識との関わりについては、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』第三二号、一九九二年）に、それぞれ詳しく論じられている。また、布教方途に苦慮する出社の実態については、佐藤光俊「擬態としての組織化―神道金光教会設立とその結取運動―」、山田実雄「神道三柱教会の成立と崩壊―布教史研究ノート―」（同上第一八号、一九七八年）に詳しい。

- ⑥ 金光大神社（生神金光大神社）の概念については、高橋行地郎「生神金光大神社についての一考察―金子大明神の誕生過程を視点に―」（紀要『金光教学』第一五号、一九七五年）や、前掲石河論文においても、それぞれの研究的視角から規定が為されているが、本論においては、前掲岩本論文で示された、「金光大神の信仰世界に生まれた人神の総社」、「神名を授与されて神化した神々を包摂する社（やしろ）」という捉え方を踏襲している。

- ⑦ 前掲石河論文、及び同右高橋論文等、参照。
- ⑧ ここに示された信者氏子とは、「信者氏子、拍手お許し」(覚帳四—1)、「岡山出社信者氏子中まいり」(覚帳一—1—5)、「西六信者夫婦まいり」(覚帳一五—3)、「生神金光大神、信者氏子申すようにいたしてやる」(覚帳二二—7)、といった用語法からすれば、今日言う信徒一般の意ではなく、各地で道伝えに従事する出社を指している。
- ⑨ 青木茂『笠岡金光大神』(一九五五年、笠岡教会) 参照。
- ⑩ 理II齋重3。
- ⑪ 橋本真雄「出社の成立とその展開(中)——教団組織の問題をめぐって」(紀要『金光教学』第五号、一九六二年)二八—三〇頁参照。
- ⑫ 「一つ、日天四の下に住み、人間は神の氏子。身上に、いたが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って、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、神が一札申し、以後のため。卯の十一月二十四日。(覚帳一一—7)

- ⑬ 福嶋義次「金神、その神性開示について——金光大神理解研究ノート」(紀要『金光教学』第一七号、一九七七年)一八一—二二頁参照。

- ⑭ 金光大神の信仰世界における「天地」と人間との関わりについては、福嶋義次が、同右論文を始め、「『人代』——その神の忘却と隠蔽についての素描——金光大神理解研究ノート」(紀要『金光教学』第二二号、一九八一年)、「神としての『天地』——金光大神理解研究ノート」(同上第二五号、一九八五年)の各論文において教義的に究明している。

「覚帳」には、明治十三年十一月三十日(旧一〇月二八日)の記述に、「一つ、地の狂い、またまた世の狂い。山川海、天地のこと。金光大神へ知らせおき。」(覚帳二四—20)、という天地・世の「狂い」を教示する神伝が再度記されている。また、雨、風、雷等の自然現象についても、執筆が終えられた明治十六年九月(旧八月)の記述に至るまで、田植えや相場等、人間生活の営みとの関わりで記述されているが、それらの多くは、干害や風水害等の人間生活を破壊する天災に関わるものである(「覚帳」二一—10、二五—10、17、二六—10、12、二七

—13、参照)。例えば、大旱魃の為、岡山県各地で雨乞祈禱がおこなわれた（船穂町誌編集委員会、『船穂町誌』一九六八年、船穂町、三五二頁）明治九年の記述には、夏の旱魃時に日照りによって生長が止まり雨の恵みで枝葉が伸び出すということを繰り返した藪の竹を、秋になって金光大神が家族に見せ、天地乃神と自然の草木や人間が育てる五穀との関係を教示したことが記されている。この明治九年の旱魃について、小野家資料には、「池水溜ラス、夏作近年稀ナル大旱災、扶持米ヲ採ラサルモノ最モ多シ」（小野氏年譜）、と記録されている。ちなみに、岡山県、特に浅口郡の場合、その干害や水害は、維新後の森林濫伐によって「山林荒廃の極、赤土暴露して一雨毎に土砂河底に埋積し、河床隆起して所謂天井川」となり、その天井川が「平時は禿山のため水源河床に堆積せるも、一朝豪雨至らば忽ち濁水奔溢し、堤防を決潰して惨害を及ぼす」というように、維新後に生じた社会状況による人災でもあった（大正一四年版『浅口郡誌』一九七二年、名著出版）。

なお、自然現象と人間との関わりについて、杉田政次郎は、次のような金光四神の理解を伝えている。「今はなあ、あちらこちらに畑の中に溜池をこしらえます。もし雨が降らなさんだら困る々々申して、悪い事を待ちますのじゃ。災いは下からじゃ。時ならぬ時分に雨が降ります。昔はなあ、少し水がほしいと申して居りますと夜分雨が降りまして、昼は天気で御座ります。

時ならぬ時分に雨が降りますと、よう降りくさる、照りくさると申してそしりますから、しまいにほつぽつ皆身体が腐り出します。災は下からで御座ります。しまいには何もが腐ります」。島原教会「四神様の御教」。

- ⑮ M・エリアーデ著作集第一巻『太陽と天空神 宗教学概論 1』八一―八五頁、一四二―一四六頁、同第二巻『豊饒と再生 宗教学概論 2』七―一八頁、同第三巻『聖なる空間と時間 宗教学概論 3』一三九―一四三頁（一九七四年、せりか書房）参照。

- ⑯ デ・ホロート『中国の風水思想』（一九八六年、第一書房）一三―二七頁参照。

- ⑰ 松山康國「へ息の根」考」（久野昭編『神秘主義を学ぶ人のために』一九八九年、世界思想社）四九―五〇頁参照。

- ⑱ 荒木美智雄は、デ・ホロートの研究を踏まえて、陰陽道の「道」（タオ）を、「より根本的には宇宙自然の道であり、それはまた、天の道（天道）と地の道（地道）とに分けて考えられる。しかし、道には同時に人間の存在や行為のすべて、国家社会の制度・規則・慣習・文化的営み全体も含まれる」とした上で、陰陽道においては、「宇宙（天道・地道）を模倣し、その複製であることよって、人間世界（国家社会・国民）は大自然の良性の力・影響を享受し、その有害な力を回避することができる」とされてきたことを説明している。荒木「陰陽道」

（『岩波講座 東洋思想第一六卷日本思想2』一九八九年、岩波書店、三二〇～三二三頁）。なお、老荘思想から近代思想までを貫く中国的な思考様式・認識パターンを構造的に究明した論文では、山田慶児「混沌の海へ—中国的思考の構造—」（一九七五年、筑摩書房）が興味深い。

- ⑱ 例えば、安丸良夫は、安藤昌益の思想について、次のように解説している。「昌益の思想は、人間の心身と自然の運行とを不可分に結びつけるもので、自然の運行の乱れは人間の心身のあり方に原因があるとされる。すなわち、転定（天地）の自然には本来一点の邪汚気もないのだが、人間の欲心や邪気が皮膚や呼吸を通して抜けてだして転定活真の運行を乱し、『或ハ六月、寒冷シテ諸穀実ズ、或ハ旱魃シテ、衆穀、不熟・焦枯シ、凶年シテ衆人餓死シ、或ハ疾病シテ多ク人死シ、転下皆死ノ愚ヲ為ス』（『稿本・自然真営道大序巻』）にいたる」。安丸「生活思想における『自然』と『自由』」（『講座日本思想1 自然』一九八三年、東京大学出版会）二九六～二九八頁参照。
- ⑳ 前掲沢田「金光大神における出社の意義」、瀬戸「神の怒りと負け手」の各論文に詳しい。
- ㉑ 藤井きよのの入信経緯は種々伝承されているが、それらの伝承は何れも、彼女の入信の動機が眼病（失明）によるものであり、夢告によってそれ以前の信仰から金光大神の金神信仰に導かれたことを伝えている。「藤井の家に嫁ぎ長男を出生した後、

家を増築したことから『建込金神』の崇りに遇い、二十四歳で失明した。当時、御大師様を信仰していたが、夢で『金神様を信仰せよ』との言葉を聞き、金光大神の許を訪れた。（大意）「神崎八萬雄「向明神に関する聴取報告」（奉修所資料一七二）。「失明して黒住様の信仰をしていたが、夢で『金神様へ参れ』と言われ、金光大神の許を訪れた。その時、金光大神から、『黒住で治らぬ目を治すことはできぬが、一代不自由させぬお陰をやる』との言葉を受けた。（大意）」石井格の助「向明神に関する聴取報告」。「大谷へ嫁いで来る前から金神様を信仰し、船穂（堅盤谷）へお参りしていた。大谷へ来てからも矢張りお参りしていた。香取繁右衛門が亀山に金神様をお祀りしてからは、亀山へもお参りしていた。ある日急に激しく目が痛み、その場で気を失った時、夢に白装束の老人が現われ、『お前は目を患い、遠いところで信心しているが、助けて下さる神様はすぐこの近くにある』と教えてくれた。（大意）」「向明神、木綿崎神社等に関する藤井真澄氏の談話聞き書」（奉修所資料二一九「人物調査1」）。

金光大神と邂逅する以前の信仰経歴については、御大師信仰、黒住教、堅盤谷の元金神・小野うたから金光大神の実弟・香取繁右衛門へと繋がる金神信仰、というように一致している訳ではないが、このことは、日常においても多種多様な神仏との関わりを生き、病氣等の苦難に際しては、より霊験あらたかな神

仏を求めて彷徨った、現世利益を希求する当時の民衆の宗教意識からすれば、取り立てて不自然なことでもない。祈祷者・占者から「金神崇り」を宣告された当時の人々、例えば金神布教者に転身する以前の繁右衛門や金光大神、あるいは金光大神広前に参拝してきた者達の多くが、金神崇りによつて生じた生活の辛酸から逃れるべく、様々な神仏を彷徨したあげく、最終的に金神布教者の広前に引き寄せられていったように、藤井きよのもまた、乳飲み子を抱えての失明という事態のなかで、靈驗あらたかとされた様々な神仏に縋り、そして、それにも拘らず何の靈驗も得られなかった、絶望のどん底で、夢告を受け、藁をも掴む思いで金光大神の許を訪れたもの、と思われる。

②② 神崎八萬雄「向妙人生代記」(奉修所資料一七二)。

②③ 山下鏡影(石太郎)『鏡影遺稿』一九五二年、金光教黒忠教会。

②④ 前掲神崎「向明神に関する聴取報告」。

②⑤ 前掲神崎「向妙人生代記」。

②⑥ 山折哲雄「神から翁へ」(一九八四年、青土社、一七―一九頁)、荒木博之「首僧の伝承文芸」(『講座 日本の民俗宗教 7 民間宗教文芸』一九七九年、弘文堂、一七〇―一七四頁)、今村充夫『日本の民間医療』(一九八三年、弘文堂、九〇―一〇四頁)、三浦秀宥『荒神とミサキ―岡山県の民間信仰―』(一九八九年、名著出版、四四二―四八三頁) 参照。上原太夫

や巫女達は、それぞれに自らが宗教活動を行なう特定の家々(ダンカ)を持ち、一定の期間にその家々を歴訪した。同書右三浦「荒神とミサキ」四四二―四四七頁、四六五―四七一頁、参照。また、外来信仰が家や家の互助集団の守護神として勧請され、地域社会内部に定着していく過程は、桜井徳太郎『講集 団成立過程の研究』(一九六二年、吉川弘文館)、米地実『村落祭祀と国家統制』(一九七七年、御茶の水書房)に詳しい。

②⑦ 岡成敏正「金神とその信仰の諸相について―民間陰陽道・金神信仰調査から―」(紀要『金光教学』第二八号、一九八八年)一三一―一三七頁参照。

②⑧ 藤井は次のような金光大神理解を伝えている。「金光大神の教えでは日柄方角も言わないが、けつしてうそもつかない。それなのに、易者や法者に頼んで年切り日切りをして金乃神様の留守をねらおうとするから、叱られるのである」(理Ⅱ藤き2)、「先祖代々からのご無礼があつても、氏子の食べる物の初穂を供えてお断りを言えば許してやる。道の立たない死霊でも、願えば道を立ててやる」(理Ⅱ藤き3)、「月経や産の汚れがあつても、親が死んだり子が死んだりしても、忌まなくてよい」(理Ⅱ藤き4)。これらは、もちろん金光大神の理解の内容ではあるが、一面では、それを語り伝えた彼女自身の信仰把握の内実を表現するものでもあったと思われる。白神新一郎が彼女の手引きによつて入信したことや、その白神によつて執

筆された明治四年の『御道案内』の内容から推察するならば、藤井は、遅くとも明治初期には、以上のような信仰理解に達していたのではあるまいか。

⑲ 前掲神崎「向妙人生代記」、藤井真澄氏よりの聴取記録。

⑳ 例えば、次のような伝承が残されている。「岡山に呼出されて取調べを受けた時も、盲目で子供を育て衣のつぎあてもするから、人が妙な人と呼ぶところより妙人と言はれると申開きして縫物実演せられたり」と。前掲神崎「向明神に関する聴取報告」。

㉑ 高橋富枝六四七（『研究資料 金光大神事蹟集』）。ちなみに、柳田国男は、神社・仏閣の建立に際しての「勸進」の由来を、勸進上人や勸進比丘尼、廻国聖、遊行聖等と呼ばれた、各地を行脚するヒジリの宗教活動に見出し、「弘法大師に託した所の行脚の高僧の生活は、つまりは何物かの勸進を目的としたヒジリの巡国であって、其個人の単なる信仰から出たのではなかったのである」、伊勢の如き立派な宮でも、乱世には神官たちのみの力では遷宮なども思ふにまかせず、此は又比丘尼の勸進に依って再建をしたことが何度かあった」と、述べている。柳田「俗聖沿革史」（『定本柳田国男集』第二九卷、一九六二年、筑摩書房）二五四～二五七頁。

㉒ 松沢光明「明治二年三月十五日の神伝に関する一考察」（紀要『金光教学』第二六号、一九八六年）八〇～八二頁参照。

㉓ 早川公明「『金之神社』考」（紀要『金光教学』第二二号、一九八二年）二～五頁参照。木札について、例えば吉田芳助は次のように伝えている。「金神社と記せる木札を頂きて来り居りしに、山口県由宇の人二、三人来りて、『大谷にてそれを受けて来て呉れ』と頻りに乞ふより、金光様に願ひしに、『もう出されぬこととなり居り、誰が何と言うても出さぬ』との事に

て、重ねて願ひければ、『神の言ふことを逆ふから、逆さ事に遭ふ』と仰せられて、悲嘆せられたり。其の御心は、『神が出すなと言はれしものを出すから、子供（桜丸様）が死ぬ』と言はれたるなり。又、『信心して居る間は、勿体ないと思つて居るが、信心がすたると粗末になるから出せぬ』とも言はれたり。木札は世話係の方より出し居たるが、始めは須佐之男之命と言ふが出で居り、後、金神社と言ふのになりたり」。吉田芳助八五〇『研究資料 金光大神事蹟集』。

㉔ 小関照雄「広前歳書帳（教祖御祈念帳）について」（紀要『金光教学』第二七号、一九八七年）一四二～一四六頁参照。

㉕ 例えば、高橋富枝一三〇七『研究資料 金光大神言行録』にそのことが示されている。

㉖ 藤井記念雄は、彼等夫婦が開墾に出る経緯や新開地での生活のよがむつかしく、産後一週間も経たぬうちから、唐臼をつかせていたなどということもあったが、とにかく教祖が「新開地

へ行け」といわれて出たということである。(中略) 新開地の様子は、『そこへ行ったとき、丁度売り家があり、それを買って入った。そして開墾に精を出したが、当分は生活が苦しく、野菜を作って、かついで売りに出していた』というので凡そ知られる。藤井「藤井くらの信心についての一考察」(紀要『金光教学』第三号、一九六〇年) 八四―八五頁参照。

③7 M・エリアーデ『聖と俗』(一九六九年、法政大学出版局) 二二―一六頁参照。

③8 前掲福嶋論文「維新时期における金光大神の視座」二五―二六頁参照。

③9 「然るにその後参拝すると、お広前の内側の周囲には、一金何両何の誰某殿と、ぐるうつと貼り紙がしてある。初代は不思議に思われ、教祖にお尋ねになると、『神様は、打ち札貼り紙はしてはならぬとお仰言るけれど、こうせねば普請ができぬから、是非こうしてくれと世話人が申すから、神様の仰せには背くのであるが、余儀なくこうした』と仰言る。そこで初代は『金光様、普請ができる出来ぬより、神さまの仰せを反古にしては、すみません。なんぼう世話人が、何んと申しませうとも、神様の仰せには、代えられませぬ。これは是非ういで下さい』といわれると『然し、これをういで、世話人が感じをそこねて、普請ができません。これをうぐことは、世話人にたいしてもできません』と申される。しかし初代は重ねて、『神

様の仰せには代えられませぬ。是非ういで下さい』と願われたが、御聞入れがなく、どうしてもうぐと仰言つて下さらぬので、最早仕方なく、御無礼のことのようにも思われたが、詮方なく『金光大神、人情に流れなされたのう。金光大神、頭が腐んなされたのう。もう二度と足踏みはしませんぞよう』と、その席を立たれた。そこで教祖も考えられて、其の貼り紙をへがれた。前掲書青木『笠岡金光大神』一四四―一四五頁参照。

④0 前掲早川論文「『金之神社』考」一一―一五頁参照。なお、この交渉に際しての、金光大神と藤井等との対立の様相は、『覚帳』には次のように記されている。

一つ、むかい藤井丑生まれきよの来、宮の地所こと。せがれ恒戌生まれ、瓦屋久四郎願い、家建て屋敷、同じく。普請の下の田へ建てるように此方菘雄申し。私は、お頼みとあることならいかようにでもと申し。久四郎帰り、藤井内へ話いたし。きよの、元より宮が建てれば下の田まで地形つきと、だれにも貸せんと言われたことありと申して来ました。お宮はどこへ建てなさるか、おたずね申し。はじめより此方地内へ建てると申し。

氏子は山へ建てると申し、氏子の言うことも神様もこらえて聞いてくだされ、一尺の物は五寸五寸にと申し。おつてお伺いくだされと申し、きよの、瀬戸田の人まいいり、連れのおうて帰り。

あとでお伺い申しあげ。氏子には何事も負けてやる。神の指図すること、氏子同士のこと、五寸五寸に負けいと申し、大ふらちのこと申し、気ざわり。無理に氏子がほかへ建てると言え、どこへなりとも建ててい。しかけたの、まるでやつてしまえい、とお知らせ。

一つ、同じく十日夜、駒次郎、宮地ことたずね。此方地内と申しおき。(覚帳二四—21、22)。

④1 前掲福嶋論文「『人代』—その神の忘却と隠蔽についての素描」参照。

④2 「辰十一月二十四日未明にまいり、
一つ、一子正才神大柱戌生まれ、此方普請小屋の下へ二間に三間の物建てると申して届け。人代のこと申して、理解申しおき。二十五日、

一つ、むかい、きよの、しげ連れまいり。弱し、病氣、虫と申し。葉、医師のことばかり申し。

宮地こと申し。此方地内と申し。駒次郎殿へも申し。また、氏子ができんと言うならどこへなりともと申し。川手両家、思惑にさせねば断り申し、手ひきと申された、きよの申し。此方子供の飯の種こしらえてやるのじゃと、きよの申し。此方に頼まんこと、はじめだし申し」(覚帳二四—26、27)。

④3 「覚帳」の明治十四年四月二十一日(旧三月三日)の記述には、宿屋を始めることとなった一子正才神・藤井くらについ

て、「一つ、一子正才神へ申しつけ。難渋な者、汚き者と言うな。こうこに茶づけ、乞食でも盗人でも神がくり合わせてやる。」(覚帳二五—5)との神伝が記されている。

④4 「覚帳」には、貼り紙で、「向明神手切れ」に関わる一連の神伝が明治十年五月三十一日(旧四月一九日)、同年六月八日(旧四月二七日)、十一年十二月八日(旧一月一五日)、十二年十一月八日(旧九月二四日)と、明治十三年八月十六、十七日(旧七月一、二日)に藤井が大阪へ出向いたことについての記述が、一纏めにして明治十年五月三十一日(旧四月一九日)の神伝の箇所に記されている。つまり、金光大神は、それぞれの異なった状況下で神によって言表され、自らが書記していた「向明神手切れ」に関わる神伝や出来事についての「覚帳」の記述内容を、ある段階で、それらの個別的状況を越え出た一つの物語として読取り、再構成(ストーリー化)していたのである。このことは、「向明神手切れ」に限らず、過去の出来事や過去に言表された神の言葉が、「覚」「覚帳」のなかに収斂されることで、金光大神自身の読み行為によって、置かれた状況の疎隔に拘らず(否、むしろ疎隔故に)、金光大神に対して絶えず新たな意味を喚起させる喩・隠喩として機能していたことを物語っている。

④5 金光大神は明治九年秋頃から自らの死を意識し始め、十二、三年頃には体調の変化の兆しが見え始めていた。前掲福嶋論文

「死を前にした金光大神」二一八頁参照。

④6 このことについては、次のような伝承が残されている。

「道を怠り過ぎてはならない。時節を待て」と、かねがね白神さんには言い聞かせておいたのに、白神さんは世を憂えるあまり、一日でも早くこの天地の眞の道を開きたいと、われを忘れ、日夜心を痛め、われからわが身をもみつぶされたのである。神様は、ついた病は助けてくださるが、われからわが身をもみつぶしたのはしようがない。しかし、白神さんはお道のために身をつぶしたのであるから、生きても神、死んでも神である」

(理Ⅱ近藤55)。

④7 広前移転に至る経緯は、佐藤金造「初代白神新一郎師」

(『初代白神新一郎』一九八二年、金光教徒社) 一一三―一二二頁、に詳しく紹介されている。

④8 「前白神先生初めて大阪へ布教に御越しの時、自分の宅へ先ず落着きに相成り。自分の手続を以て家を求め、専ら布教に御従事なされ候。其節より共に信仰として頂き候。白神様立売堀へ教会所設置の当時、下女同様の御手伝いさして頂き」。神徳

書院資料九『信仰履歴届綴 1』。

④9 前掲佐藤「初代白神新一郎師」同頁参照。

⑤0 同右書、同頁。

⑤1 同右書、同頁。

⑤2 「広前歳書帳」によると、この日金光大神広前に参拝した四

名は、世話方五名の内の寺田、白井、早川と、早川の子息喜介であった。「広前歳書帳」明治十三年八月十六日(旧七月一日)の条。

⑤3 前掲佐藤「初代白神新一郎師」一三二頁参照。

⑤4 前掲書桜井『講集団成立過程の研究』五二八―五四五頁、前掲書米地『村落祭祀と国家統制』三四―三六頁参照。

⑤5 前掲佐藤「初代白神新一郎師」一二七頁。

⑤6 同日、寺田は、次のように家族の祈願内容を認めて、金光大神に届けている。

萬御礼申上候

寺田茂兵衛
辰四十九才

一安心お繰り合わせ御授け下され候

一御無礼御届け申上候

一左耳と両目かすみ

一商売繁盛御願申上候

一心意気の宜しき人を授け下され願ひ申上候

娘 いと
午 二十三才

一知恵御授け下され候

一齒の病と時々おこり難渋

一息災に御願申上候

倅 宗次郎
未 十才
娘 とみ
子 十七才

一息災に御願申上候

娘 まい

早川も、同様に、「感染病平癒御願」という自身の願いと共に、家族の祈願内容を届けている。なお、寺田の祈願が記された紙には、金光大神の筆で、「八月十六日 七月十一日四人参りて、亀屋丑年女迎えに参りと申し」と記されている。また、二代白神、森が参拝した八月十八日には、白神が移った立売堀の借家の家主である坂本利兵衛の、「昨今に相続人御座無く、何卒あなた様の御利益にて、宜敷き相続人御授け下され度く願奉り上候」（「大阪信者願届帳」）、という祈願が届けられている。

⑤7 前掲「藤井眞澄氏採訪記録」。

⑤8 「置き去りにされた世話係達は一時は怒ってはみたが、せつかくここまでになったものをそのままにしてもおけないというので、向明神（藤井きよの）を迎えて、伏見町の広前の奉仕を願ったが、立売堀に移った白神師の広前が日まじに隆盛になるに引きかえ、伏見町の方は思わしくなく、一カ月ばかりで遂に閉ざされることになり、世話係のうちでも、その前後から自立して布教をする者もできた。笹島藤兵衛が御池橋に広前を開くことになったのもその時分である」（『史伝 近藤藤守』一九八一年、難波教会、三三三頁）。ちなみに、この笹島の広前は、やがて「三柱神社」という名の神社となった。また、寺田とその妻チウはその後とも信心を続け、明治十五年梅ヶ辻に広前（後、

浪花教会）を開いている。

⑤9 金光大神は、明治十三年頃から、大阪の信者達についてのお届けを取り纏め、大阪関係の御祈念帳を整えていたが、取り纏められたお届けの書類のなかには、向明神宛ての書簡や、「亀屋泊り」・「向へ泊り」と記された金光大神のメモが多々認められる（「金光大神筆 大阪関係御祈念帳」、「大阪信者願届帳」）。

⑥0 福嶋眞喜一「初代白神新一郎「御道案内」について」（紀要『金光教学』第六号、一九六三年）一五四―一五七頁、前掲佐藤光俊「擬態としての組織化」六五―六六頁、参照。なお、このような白神の、金光大神広前を模範とする「御代理」としての意識は、伊原本ではさらに徹底され、「諸道の先生を見聞するに、衣服は羽織袴に至るまで絹を着し、人品美にして皆先生と称して尊敬する人多し。此御道には金光様を押し奉るに、毎も御綿服に御座ましまし、（中略）掛物など金襴にて表具は能くとも、中の書画偽物なれば、人称せず。巧言令色の人は、先達になるほどの御陰は蒙り難し」と記され、絹を着飾った「偽物」「巧言令色」の「諸道の先生」との対比で、道を伝える者の模範としての金光大神の像が示されている。綿服の金光大神像を心に抱く白神にとって、寄進・勸化によって神道の社殿を建築することは、自らが金襴の絹を身に纏った「偽物」の「先生」に成り果てることと、同一だったのである。

⑥1 二代白神「我が信仰の経路」(「たかねの蔭」一九一〇年、大阪教会)。

⑥2 近藤等の懇請を受けて、広前の合法化に尽力した中教院役員武津八千穂は、当時の白神の奉祭神に対する固執の様を、次のように回顧している。「ところが『天地金乃神』というのであれば、中教院はこれを隷属せしめないであろうというのであったが、白神翁はなかなか意志が強固で、『それじゃいかぬ』と言う。いかぬと言われても、ひとまずこれを発展させるにはどこかへ隷属せぬと立ってゆかぬから、というけれども、初代白神翁は、金光大神の御霊に教化されて頭がそうなっておるから、何と言っても動かぬ」。武津八千穂「白神初代追憶談」(前掲『初代白神新一郎』八〇頁)。だが実際には、白神のこのような「神」への固執にも拘らず、中教院の判断で天地金乃神の奉斎は叶えられなかった。

⑥3 近藤藤守八〇八『研究資料 金光大神言行録』。

⑥4 白神は明治四年以来、年代を経るに従って加筆された各種の「御道案内」を、折りに触れて人々に手渡してきたが、そのなかでも特に伊原本は、それまでのものと比べて際立った内容上・表現上の変化を見せている。つまり、伊原本では、それまでの「御道案内」には見られない、「文明開化御一新の御時に至り、此の御道も同然」、「御規則の諸方の木戸門々を御取払い、御廢しに相成り、又女人禁制の山々に至る迄勝手次第、広

く自由自在登山せしこと、この御道と同然なり」といった、明治政府の文明開化諸政策との関わりで「御道」の革新性・正当性を闡明しようとする表現が、随所に示されているのである。前掲福嶋眞喜一「初代白神新一郎『御道案内』について」一五〇―一五二頁参照。

⑥5 鹿野政直『資本主義形成期の秩序意識』(一九六九年、筑摩書房)一六八―一八三頁参照。

⑥6 白神(『御道案内』一九八二年、大阪教会)八頁。

⑥7 既に明治四年の「御道案内」(藤沢本)には、「日天四様月天四様のあらたかなることは諸人知るといえども、地に金神様の、そのありがたきことを知らずや。里はもとより、山川海、日月様の照らしたまうほどの所は異国に至るまで、地の王、大氏神なり」(理Ⅲ道案3)、「金神様は、地をば諸神に貸してあるとのためいしなり」(理Ⅲ道案4)、と世界中を守護する「地の王」としての金神の神性が繰り返し説き明かされている。

⑥8 前掲白神「御道案内」七九頁。

⑥9 同右書、五四―五五頁。

⑦0 高取正男『仏教土着―その歴史と民俗』(一九七三年、日本放送出版協会)二〇九―二一一頁参照。

⑦1 佐藤範雄「春秋会講財」(神徳書院資料二二八三)。

⑦2 佐藤範雄述「信仰回顧六十五年」上巻(一九七〇年、同書刊行会)五二頁。

⑦③ 「前の白神先生の頃には、教師に神様より教へらるるに、御くじあり。おいさみと言ふことあり。白神先生には殊に甚しかりしが、それに対して教祖より、『昼の内は御理解さへしてやれば、有難いと思へばお陰頂く。願ふのは、夜分願うてやればよい。手みくじは神より授けてやつてあるけれども、昼間に手がひどく動くところ、のりくらの様に人が言うから』と教へられたり」（和田安兵衛一九〇六『研究資料 金光大神言行録』）。「明治十二年頃より大阪に道が開けると共に、其の筋の注意をひくこと甚し。其は何であつたか。『おいさみ』という信心表現状態に就いてであつた。信者が両手を指と指と組合わせて神拝する時に一心に願ひ居ると、組みたるまま『ポコンポコン』いわせて手を打ち膝を打ちつつ、さながら神憑かりのよう、又狐つきのようである。（中略）右の如き信心の状況なので、大阪では信者の内の反対者は中西嘉七という者で、同人は武津氏かに神拝詞を書いてもらいて、其れで朝夕はもとより氏子の願もそういう風にやつて居つた人である（明治十八年教会成立後上版して実見した）。同人が明治十五年の秋頃と思ふ、生神様の御許に電報にて、『近藤与三郎という者が道を穢すから取締れ』と言つて来た」、佐藤範雄「内伝成稿」（神徳書院資料、五七八）。「明治十四年の頃、大阪の道の開け方につき、教祖の御心配一方ならず。其の時、『如何なる宗祖も法難を受けざる者なし。今後は、辰の年、万一の御身代りに立ち

ます』と申しげし」、佐藤「天真録」（同資料四六六）。

⑦④ 明治十五年十一月には、寺田の娘いとの養子縁組の問題との関わりで、金光大神は次のようなメモを記している。

「午十一月三日 旧九月二十三日

早々に参拝、大阪高麗橋二丁目寺田茂兵衛娘おいと午。向へ泊り。五日お知らせ、養子こと、親任にいたしと申し、手紙親にやり。七日早々お知らせ、八日にお陰受け。旧九月二十八日にあたり、九日一人でも帰り、神が送りやる。十日いんで親にくつろがせ。何でも親子内相談いたし、内輪睦まじゅうすれば、親も子もおいおい神にてなられ。向泊り。九月、旧二十九日帰り。

寺田茂兵衛娘おいと、四人連れ、帰り。秋風吹き。」

（「新町新田氏取次 生神様御前御備」中、金光大神メモ）
また、金光大神は、明治十五年に近藤が拘置されたことや、釈放後の礼参拝に併せて「金光藤守」という名を近藤に授けることを神から許されていたことを、次のように記している。

「一 近藤卯年事旧四月七日に当たり
未五月十三日の三時に上へ出と申し

四月十日

同十六日

近藤卯年上向き的事

十日ぶりに御免のお知らせあり

二十二日

十六日早々お知らせ

一 早々二十一、二迄には礼参り致させ

金光藤守 神にもなりとお知らせ」。

(「金光大神筆 大阪関係御祈念帳」)

金光大神晩年の「世界」像と「天地」観

竹 部 弘

はじめに

「お知らせ事覚帳」（以下「覚帳」と略記）には、金光大神の晩年に至って、「天地金乃神、生神金光大神、日本開き、唐、天竺、おいおい開き」「天地の間のおかげを知った者なし。おいおい三千世界、日天四の照らす下、万国まで残りなく金光大神でき、おかげ知らせいたしてやる」等、神の救済が、日本の国に留まらず世界へと向けられているお知らせを受けたことが記されている。①通常、我々は、このようなお知らせの言葉が示す「唐、天竺」や「万国」を、日本から世界へ向かう対象世界の広がりとして受けとめ、理解しがちである。しかしながら、お知らせというものが、「直接言葉としては表現し難い何か」であり、また「かつて現実世界のものとなり得たことのない何か」が、『お知らせ』として新たに言葉にもたらされ②たものであるとすれば、金光大神の信仰史に即して、それらのお知らせが、金光大神とその置かれた状況に対して、何を照らし出し何を表明せんがためのものであったのかを考察することにより、言葉通りのお知らせとして表されようとしたものに迫る要がある。そのことは、世界への広がりとして表現されねばならなかったお知らせの意味を捨象することではなく、むしろ、その広がりを支える信仰基盤の深まりと、そこで出会われた神に思いを寄せてみる探究であると言えよう。そのように考える理由は、それら国を越えた救済が、単に、神の意思として表明されたことによるのみではない。それらのお知らせにおける空間的把握の中に、すなわち「天地の間」と言われ

る時の「天地」に、あるいは「日天四の照らす下」と言われる時の「日天四」に、そのような広がりや意味を与えると把握された神の像が示されていると思われるからである。このことについて付言すれば、筆者は先に、明治十二（一八八〇）年十一月二十四日の「神代」に関するお知らせ（「覚帳」二四―二五）を、明治元（一八六八）年以降の金光大神の信仰状況との関わりで、神により付与された時間的意味の表出として考察した。^③本稿は、前稿に対して、これを空間的側面から展開してみようとするものである。

以下、一章では歴史状況を背景として、「覚帳」のお知らせに示される日本と世界との関わりについて論述し、二章・三章では、それぞれお知らせ中の「天地の間」「日天四の照らす下」との言葉から導かれる内容について考察を進める。

なお、『金光教教典』からの引用に当たっては、章・節・項番号を付し、また資料により、旧字・旧カナを現代表記に改めたものもある。また日付の表記は、「覚帳」に従って旧暦を用いた。

一、神国

「覚帳」には、先述のお知らせの他にも、それに先立つ明治八年六月十三日のお知らせのように、外国や世界が視野に収められているものがある。

唐
天竺
日本 くほい所へ寄り、同行水の寄るごとし。（「覚帳」一九―二一）

この記述には、右の引用では省略しているが、「唐、天竺」の上部に、凹みを示す太い線と、その凹みに流れ込む数本の細い線が図示されている。右のお知らせについては既に、文明開化が押し進められる趨勢と、これに対峙する金光大神の姿勢をめぐって論及がなされ、西欧に対しては日本全体がくぼ地であり、日本の内では大多数の民衆の生活がくぼ地になっているとして、維新期の日本の分析枠である〈ひなたーひかげ〉領域という二重構造の中に、日本と外国との関係が収められている。^④このことについて「覚帳」の記述では、このお知らせに「子供のこと神に任せ、義理を言うな義理を言う者は親類たりともおかげなし」（一九一七―二）との一句が並記されており、子供・親類など、ごく身近な所に発する問題に関係したお知らせであることが窺える。確かに、前年からこの年にかけて、「覚帳」の記述は、子息浅吉の生活、娘このの縁談等を初めとする、子供・親類をめぐる問題が大半を占めている。そのため、お知らせ中に「唐、天竺」との言葉が現われることも、非常に唐突な印象を与えるのであるが、それにも拘らず、くぼい所と表示されるような関係が知らされたものである。^⑤その意味では、ここに示されたのは、身近で具体的な問題状況に即応するお知らせというよりも、むしろその問題状況を越え出て、逆にお知らせが示す問題状況を認識すべく迫る形で浮かび出ることになったものと考えられる。

このような観点から、以下、本章では、「はじめに」に示した明治十年代のお知らせとの関わりを念頭に置きつつ、日本と「唐、天竺」との関係が表徴するものをめぐって、当時の人々が他国と自国に対して抱く意識に照らした時、その関係が明治前期の日本に生きる金光大神にとって問題となる筋合いはどのようなものであり、これに対してお知らせが開示しようとしたものは何であったのかを考察する。

中国、インド、日本の三国から世界が構成されているという、いわゆる「三国世界観」は、古代以来近世に至るまで、日本人に深く浸透した世界像だった。このうち、「唐」は日本がそこから文明を輸入した元の国であり、また「天竺」は仏国として思慕が寄せられるべき国であって、これに末法辺土の日本が対置されて観念されていた。そして、中国を

中心とする中華的観念の重視と、天竺を中心として大国中国をも辺土と考える仏教的観念の重視とが、比重を変えながら融合することにより、時々の異国像を示すこととなった。^⑥しかし近世に至ると、三国という領域の枠組みは保持されながらも、日本・唐・天竺が、それぞれ神・儒・仏の教えに基づく秩序の中心としての位置を与えられるようになっていく。^⑦それが幕末期を迎えると、開国・開港以後の物価騰貴が生活難をもたらし、その原因に外国の存在が意識されると共に、外国による侵犯への危機感が生じるようになる。特に、明治初期に頻発した新政反対一揆においては、村の外からもたらされる制度・習俗の改変や新奇な事物の背後に「異人」と「耶蘇」の存在が予測され、これに悪因が帰されるという特徴があった。^⑧また外国との交易による経済的な疲弊と相まって、キリスト教の教化により敬神愛国の情が失われてしまえば、日本は戦わずして国を奪われてしまうとの警戒心があり、神道家の間ではその心情に訴えたキリスト教排除の教説がなされていた。^⑨

先のお知らせでも、水の低きに流れる如く、様々な事柄が日本に流れ込んでくるという関係が図像化されているが、「唐、天竺」に対して日本はくほい所であるとの高低の差を伴ってイメージされている点では、庶民レベルで感じ取られた日本と世界との間の関係認識と共通するものがある。^⑩但し、そのような流入が示されながらも、そのことに対する排外的な言辭は付されてはいない。

むしろ、そのような関係をめぐって看取された問題については、次のような理解となつて発せられることがあった。

日本は豊葦原といつて、よい国とされ、また神国ともいわれて、神様のお住みかと定まつており、神代という言葉もある。あちらの国の者も、こちらの国の者もみな、神様からいえば子であるけれども、こちらの国は豊葦原といつて、よい国と定められているのである。あちらの国とだんだん交際して、あちらのことをまねられるけれども、

日本の国は違ふのである。(理解Ⅱ難波幸18)

この理解では、日本の国が他に比してよい国であるとして、「神国」とも言われると語られている。但し、前半部分の「神国ともいわれて」「神代という言葉もある」「豊葦原といって、よい国と定められている」などの言葉は、世間で言われている「神国」についての言説を引用したものであり、金光大神が信仰的な意味で説く「神国」「神代」と、そのまま重なるものとして語られているわけではない。その眼目は、後半二行に見られるように、日本と外国との差異を強調することによって、外国をまねる文明開化の世の風潮を批判することにあると解釈される。^⑩

ところで、右の理解で引用されている、日本が「神国」であるという意識は、当時、外国との関わりが感知された際の、一種国民的なレベルでの反応として抱かれていたものである。一般に、どこの国・民族でも、自らの資性が他に比して優等であり、世界の中心に位置しているとの観念が認められるが、日本の場合にも、日本は歴史的に神に守護された「神国」であるとの観念があり、それは近世の通俗道徳の中で、庶民にふさわしい日本中心の世界像として展開されていた。^⑪それが、平時はともかく、外国の存在による危機が感知された際には、「神国」であるとの固有性を言い立てることが、他国に対する防衛的・拒否的側面を表すことになる。幕末期に、軍艦・銃砲火器の装備の上でも、将兵の練達においても、圧倒的な優位が明らかな外国の存在を目的に当たりにした田口卯吉は、その著『日本開化小史』の中で、日本が唯一慰めとし、拠り所とすべき点は、「日本は神国なり、日本の天子は神孫なり、夷狄禽獣と同じからずとの一事にあり」ということしかなかったと述べている。^⑫この言は、物理的な力、就中、軍事力の上で対抗すべくもない外国の脅威に直面した時、日本が「神国」であるとの意識によって辛うじてこれに対する姿勢を保ち得たとしている点で、明治の淵源における神国意識の一断面を窺わせるものである。

一方、明治期に入り、国民教化の施策が進められる中では、現実と齟齬した誇大な「神国」の像が宣伝された。教導職の説教書では、法令・布告類の解説と共に、地理・産業に関する知識、歴史に関する知識が説かれたが、それらの講義内容は、「神国」日本の世界に冠たる優越性を教示して国民的自尊心を持たせるとの意図に基づくものであり、また

当時の開化本でも、「万国交際」が説かれる一方で、日本人の資質の優良さ・物産の豊かさが、日本が「神国」であるという理由づけを伴って強調された。以上のような維新前後の日本に見られた「神国」の意識をめぐる二面の言説も、「劣等感と優越感は同じ情動的根拠から発している」という深層心理法則の一例^⑩として、外国からの抑圧に直面した怨恨感情の異なった表出形態であったと言われる。

そのような「神国」^⑪日本という観念が、明治十年の次のお知らせ記述にも、母国の興亡に関わる事柄に関して、表出されている。

火船、電信機速し。上下立ち繁榮。神国立ち行き無事長久。(「覚帳」二二―6)

お知らせ中の「火船」は蒸気船のことで、「電信」は当時は主に電報に使われた。これらによって人員・物資・情報の伝達が速やかに行われることになり、その恩恵が「繁榮」をもたらすと予測されたお知らせである。また「上下」は、政府と人民との双方を含めて指すと解され、同年夏、西南戦争に関して「上下、八、九月まで安心。落ち、治まり」(「覚帳」二二―12―3)とお知らせがあった、その「上下」に通じるものである。「覚帳」の原文では、「神国」の横に、後に「皇」と書き加えられているが、この場合の加筆では、「神国」が消去されたり張り紙で隠されていないことから、^⑫最初にこの記述がなされた時点でも、「神国」という言葉は皇国・日本を指しており、それを更に同じ事柄を表す言葉で言い直したものと解される。すなわち、「火船、電信機」の力によって「繁榮」「無事長久」が約束されるのは、天皇が統治するこの日本国(「皇国」)であり、その意味をふさわしく表現する言葉として書き加えられたものである。しかしそのように、よりはっきりと「皇国」と書き加えて念を押されねばならなかったのは、「神国」の内容に、日本と同義としての「神国」という言葉では言い表し切れないものが醸成されており、たとえ「火船、電信機」に

よって「繁栄」がもたらされても、それはその意味での「神国」にとつての事柄とは異なるものであるとの確認がなされたためであらう。

そのような意味での「神国」の内容は、「信心をして神になることを、金光様がお教えくださったので。神国とも言うてある。以後の心得のこと。神になつても、神より上になること無用なり」（理解Ⅰ市村光五郎三一13）との理解に窺える。それは、信心して神になつた人に満ちた社会という意味であり、「国」という言葉から連想される国家の粹を必須の構成原理とするものではない。但し、この理解で言われる「神国」という言葉自体は、日本を指して伝統的に用いられてきた「神国」の意であり、その言葉を、金光大神が「信心をして神になること」を説く上で、聴く者の了解を容易にするべく、「神国とも言うてある」と引用されたものである。しかしまた、そのように「神国」という言葉を引くことで、聴く者の了解を促すことができるのは、金光大神の教えを受けて実践するということが、他ならぬ日本の国で進められていることに証されているからでもある。

このように、金光大神が説く「神国」にも、原理的な意味と、その働きが現実になされている所として指示される日本国の意味との両義が含まれており、そこに先のお知らせ記述で「神国」に「皇国」と加筆される由縁があった。すなわち、身体を持った金光大神が存在する所、それが日本であるとすれば、その「神国」たる由縁は、初めて金光大神が神と出会い、その教えが伝えられつつあるが故であり、日本のみが「神国」であるとすする排他性を意味するものではない。またこの意味での「神国」は、文化・経済等の国力を基準においた劣等意識の裏返しでもなく、「唐、天竺」に対して「くばい所」とされる中でも、些かも揺らぐものではなかつたのである。従つてそれは、「唐、天竺」からの流入に対して、逆方向の翻りを潜めたものであり、そこに、後述する明治十年のお知らせで「日本開き、唐、天竺、おいおい開き」といわれるように、日本から「唐、天竺」へと開いて行く順序と方向性を伴つた言明に通じるものがある。また右に述べたような意味で、日本において「神代」が最初に顕現しようとしているという認識と、そのことが日本にと

って幸福であるとの感じ方は、金光大神の教え子白神新一郎や子息金光宅吉の言葉の中にも、共通して受け継がれていることが窺える。このように、明治八年のお知らせには、くぼい所への流入と共に、日本に発する「神代」の兆しを、やがては「唐、天竺」へも広げて行こうとする翻りが、その底に潜められていた。

金光大神が説こうとした「神代」にしても「神国」にしても、その内容は時と場の限定を付されることなく成り立つと語られるものであるが、その言葉自体に時（「代」）と場（「国」）を意味する言葉が含まれており、ある時代・ある国に引きつけて理解される素因を内包している。殊に、先に見たように、文明の流入に対する批判的な理解では、外国に対して母国としての日本の固有性を際立たせる意味で用いられる場合と交錯することもあった。してみれば、信仰的な意味で構想された「神国」の理念は、時々の歴史状況の中で、とりわけ「国」に属する者としてのアイデンティティの危機に関わる場面で、その理念としての本質的意味を揺さぶられ、試されることになる。

このことについて、神学者テイリッヒは人間の基本的な態度を規定するものとして、「どこから」と「どこへ」との二つの問いを挙げ、前者は自己の血縁・地縁・共同体という起源への方向であり、後者は起源の束縛を脱し新たな要請に従う方向であるとしているが、「神国」の意味にも、母国への志向と、「信心して神になる」所への志向との錯綜した関係が窺える。後の明治十三年のお知らせでも、「神代になる」ことは、「神の教えどおりをする」という「要請」に応えることが求められていると共に、「起源」への志向は「昔へもどり」という形で表されている。しかしそれが記紀神話の語る「起源」との混融を避け得たのは、これに代わるところへ信仰の根が下ろされていたからであると考えられねばならない。そして、その「根」としては、かつて金光大神が金神の「一乃弟子」に貰い受けられ（「覚書」六一―一）、「信心して神になる」道を進み始めてから干支が一巡した明治三年に至って、神が金光大神を賞して述べた、文字通り「天地のしんと同根なり」（「覚帳」一四―三―二）との信境に求められよう。この「天地のしんと同根」との境界は、日本社会の内で「ひなた領域」から退隠した金光大神の立脚地であり、また「ひなた領域」の問題性を見据える

場でもあるとして論及されているが、同時に本稿で問題となるように、「神国」「神代」が国の枠にとらわれないことを媒介する根拠としても、益々重要であると言える。

二、天地の間

前章で述べた、明治八年のお知らせで潜められていた逆方向の翻りが示されるのは、明治十年九月二十九日のお知らせにおいてである。

氏は大谷村の金神社と申し。天地金乃神、生神金光大神、日本開き、唐、天竺、おいおい開き。右のとおりに説諭いたし。（「覚帳」二二―27―5―6）

このお知らせでは、「大谷村」へと向かう氏子の眼を逆転して、大谷から日本へ、更に日本から「唐、天竺」へと、逆方向に開かれるべきことの言明がなされている。そして、氏子の眼を翻すその逆転は、次の二つの点に関して、明治八年のお知らせに示された内容との間にも、成り立っている。一つは、「唐、天竺」と日本とが対置され、文明の優位にある国、高い所から、くぼい所とされた日本へ、という価値序列をつけて表示された方向が逆転することである。二つは、外国が日本と同質な、救済されるべき対象として位置づけられ、日本の延長上に「唐、天竺」が据えられるという、関係の在り方の変化である。

しかし、右に述べたことは、お知らせの文言上の解釈であって、そこから更に「唐、天竺」への翻りが、金光大神の信仰にとって何を反映し表しているのかに眼を向けてみなければならぬ。そこで、以下ではこのお知らせが金光大神

の信仰状況において、何に促され何を照らし出すものであったのか、またどのように内面的な起動力となってその後へと展開していくことになったのかということについて考察を進める。

その点で、まず指摘されるのは、「唐、天竺」へと向かう言辭と並列的に、それらとはむしろ逆方向へと思いを向ける人達の姿が、「大谷村の金神社と申」す人々として、否定的に言及されていることである。

右のお知らせは、金神の宮建築を再開すべく、その動きを進めようとする村内有力者からの申し入れを念頭に、なされたものである。その経過を示せば、同日、大谷村の保長を務めていた川手与次郎から金光大神の子息菟雄に対し、氏神社祠掌神田豊を通じて宮建築を申請するように勧められたが、金光大神は「人様ごやっかいにならず、今のおりに説諭できればよし」とのお知らせを受けていた（「覚帳」二二―26）。しかし同日更に、与次郎の父で村内有数の地主でもあった川手直蔵が訪れ、村民達が「大谷村の金神社」として建築を進めることを望んでいる旨を伝えた上、再び説得するに及んで、金光大神も「お任せ申し。よろしゅうお願い申しあげ」と返答した、その後のお知らせであった（「覚帳」二二―27―1―4）。お知らせで齟齬の対象と想定される村民、特に川手父子など村落指導者層にとって、金神の宮建築には、「村内の生活組織統合の一環として、金神社を氏神同様の祭祀組織のもとに位置づけ、村民相互の連帯意識を昂揚させる」意図が働いていた。^⑧川手直蔵の言葉に窺える、法制上の要件を満たすことで宮建築が可能であるとの趣意は、そのことを示すものであり、その成否についても、「村方氏子が帰依すればどうでもなる」（「覚帳」二二―27―2）との目算に立っていた。このような意識は、後、明治十四年の宮地選定の段階に至り、神の意志に反して、金光大神広前の裏山に建てようとする動向に連なっていく。この時にも、「氏神のように思えばどこへなりとも宮建て。神と思えば此方地内建てくだされ候」（「覚帳」二五―21―1）とのお知らせがあり、氏神同様に思いなす村民達の思惑との違和感が表明されることになった。それ故、「天地金乃神、生神金光大神」が、その神の覆うべき広がりにおいて、氏神とは異なる神であることの言明、すなわち氏神からすれば広すぎて対象外の対象である日本、更には日本もまだ全体

にまで天地金乃神の教えが伝えられたわけでもないにも拘らず「唐、天竺」へと、氏神のように思う人々を念頭に置いてなされる言明があった。^②お知らせの言明は、こうした人々との齟齬・軋轢という緊張関係を前提として、それをバネに逆対応的に表出されている。そしてそうした人々の考えの及ばない境域を指し示し、それらとの落差を鮮明にするかのよう表わされたものが、「唐、天竺」であると考えられる。

しかし次に、以上のような差異を持った翻りの表明は、どのような神の内容を拠り所とするものであるのかが求められねばならない。その点では、「大谷村の金神社」を求める村民達を念頭におきつつ、それとは異なる天地金乃神の意志が表明されたのと同様に、この時期、天地金乃神の信仰の存立の意味を告げるお知らせがなされていることが注目される。

一つ、黒物、くろずみ、すみは黒し。世は黒むがよしということあり。暗うては物事見えんと言うが。

一つ、金光とは金光ると書き。明い方はだれでも見ようが。おいおいには明い方へ人が来る。

天地、あめつちを忘れな。ええかんのことを言うていけず、どうならん。のうてならん。水につかりてならず、土に埋もりてどうなるまいが。人間に大酒大食悪し。諸事万事ええかんがよし。(「覚帳」二二—30)

右は、「唐、天竺、おいおい開き」とのお知らせから約半月後になされた、明治十年十月十三日のお知らせである。このお知らせでは、黒住教との関係において、まず「黒住」「金光」というそれぞれの名称の対比から、「金光」の名の意味するものが「金光る」であると規定され、その名から連想される「おいおいには明い方へ人が来る」との展望が示されている。そして次に、その展望に向かって進む上で則るべき「天地、あめつちを忘れな」との教えが、雨土の過剰と欠乏のたとえと共に、人間にとって必要な「ええかん」の状態によっても証されつつ、その奉ずる神の名を成してい

る「天地」への依拠を説くことへと導かれる。

先のお知らせで言及される黒住教は、既に明治五年に黒住講社として公許を得、盛んに布教活動を進めており、特に教勢の盛んであった中国・四国地方では、禁厭を施し神水を与える行為が、県当局から問題視されていた。²²⁾ このお知らせのあった前年、明治九年には神道黒住派として独立を遂げており、その勢いは、十年代に入っても、その禁厭活動が、しばしば新聞に社会問題として取りあげられる程であった。²³⁾ そして、金光大神の出社広前(高橋富枝の六条院広前・瀬戸廉藏の入田広前)に対しても、黒住教の教師が訪れて、布教資格と引き替えに入門を強要するということが起こっていた。²⁴⁾ 同様のことが、金光大神広前にまで及んでいたか否かは定かではないが、既に九年頃には大谷村近辺でも勢いがあったと伝えられており、金光大神にとっても、盛行を見せている宗教として、また公認された宗教として、その存在が意識されていたであろうことは想像に難くない。そのような意識が窺えるものとして、金光大神理解の内には、黒住教の教えについて言及したものの、更に対比的に「金光」の教えの意義を語ったものが、幾つかある。²⁵⁾ 中でも、黒住教を天の教えを説く宗教と捉え、これと自らの地の教えを対比する例が多いが、次に示す理解では、黒住に対して自らの教えを「天地」の教えとして示すという構図が認められる。

黒住にはお水をいただくけれども、此方には、金神の地から生じて、日月の雨露によって実る米をもって造るお神酒をいただきます。(理解Ⅱ高橋富枝32)

この理解では、黒住教の「お水」に対して、「地」と「雨露」とから造るといふ形で、「あめつち」の恵みを受けた「お神酒」が対置されている。その点で、先のお知らせで、「あめつち」の欠乏と過剰を共に戒めつつ、天と地との両方の、一方に偏ることなき信仰の教えがなされていることと同等の構造が認められ、その構造全体として、「天」の教

えを説く黒住教との関係が意識されていることが窺える。^③

以上のように、明治十年の、「日本開き、唐、天竺、おいおい開き」と「おいおいには明い方へ人が来る」との二つのお知らせの間には互いに響き合う内容があり、通底する意志が見出される。そして、その通底する意志として、氏神とはその広がりにおいて、また黒住とはその特質において示された内容が、先に述べた「天地、あめつち」の教えである。「天地」については既に、金光大神理解で語られる「天地」を基に、神の社であり、時空として等質であり、人間の父母・親にたとえられる関係にある、等の諸側面が考察されているが、「覚帳」では「天地」が「あめつち」であると共に、具体的な述べられたのは、この時期のみであり、そもそも「天地」についての規定的表現がなされること自体、稀なお知らせである。それだけに、それらのお知らせを通じて展開された「天地」観の深まりと、「唐、天竺」「万国」へと向かうお知らせとの間の、呼応関係が予想される。そこで、そうした「天地」観について、明治九年八月九日のお知らせから窺っておくこととする。

木、茅、作物、諸事の物。天地とは雨土。あめつちなくては、木、竹、草、五穀、実入らず。信心いたせば、でき、実入りよし。（「覚帳」二〇—18—7）

先行の研究では、「天地」が「天地自然」という熟語化された言い方で観念される時の問題性に焦点を当てて、金光大神の語る「天地」は本来、NATUREの訳語として定着した「自然」の内容とは異なるものであることが論じられている。^④周知の通り、近世までの「自然」という語には、「じねん」と読まれる「おのずから」の意味と、「しぜん」と読まれる「もし、万」の意味とがあり、明治期以前の用法からすれば、NATUREの訳語としては、より適切である筈の「森羅万象」「造化」等の言葉があつたにも拘らず、「じねん」「しぜん」のいずれの場合にしても縁遠い「自

然」の語が選ばれたということから、そこに働いた「自然」概念の変遷が指摘されている。従って、「天地、あめつち」と言われる時の「天地」には、むしろNATUREの訳語として採用され定着する以前の、日本の伝統的な心情である。「おのずから」としての「自然(じねん)」の内容との関係が考慮されねばならない。

右のお知らせで、「天地」は「雨土」、すなわち実質的には天から降る水と土として表象された。「覚帳」には、このお知らせに先だって、「日焼け」で伸びなかった竹が、雨の降る度に伸びて行く過程が記されている(同節1~6項参照)。この年は雨が少なく、五月二十一日には田植を心配する村人が、「ひやけと申し、谷中氏子願い」(「覚書」二四―六一)に参つてくるという状況があつて、その後も度々、天候に関するお知らせや田植に関する記事が見られる(「覚帳」二〇―一四・一五)。そのような干天の下で、閏五月から八月九日までの、雨水の吸収と竹の生長との関わりを踏まえた上でなされた「天地とは雨土。あめつちなくては、木、竹、草、五穀、実入らず」というお知らせである。その間、このお知らせに至るまでの、お知らせの記述に倍する克明な、しかし淡々とした経過の記述からして、およそ三か月に亘つて事の始終を見守っていた金光大神の注意の一端が窺える。幾度も伸びが止まり枯れたかと思えた後から、雨を得て伸びだす様は、竹が最も弱り最も脆くなったところに働く生命を象徴し、それによつて、「天地」に備わる、木・竹以下五穀を育てる力が指し示されることになつている。

同じく生命の源としてたとえられるにしても、「天地」が父母・親にたとえられる場合には、連続的な時間のつながりにおける命の系譜と誕生への参与、あるいは見守り加護を加えるものとしての「必須の関係」の意味合いが強まるのに対して、ここでたとえられる「あめつち」の場合には、刻一刻、生命の中へ吸収され、育っていくエネルギーの源との意味合いが強まり、水や土を通して、「天地」が木・竹・五穀の一部になり、その物の生命を然らしめる、という関係が表象される。「自然」とは、「おのずから」なる生成の運動と、「その運動がそこにおいて行なわれ、またその運動においてさらに生成されてゆく万物の総体」と言われるが、このように、「じねん」との関係で捉えられる際、

「天地とは雨土」においては、その生成の側面が重視される。

そして、この九年のお知らせでは、竹の伸びに代表される山川草木の事柄として教示された「天地、あめつち」が、^⑧前述の通り、翌十年のお知らせに至っては、雨土の過剰と欠乏との動揺によって天災害がもたらされることとの平行な関係において、「人間に大酒大食悪し」と述べられているように、山川草木の事柄のみならず人間をも含めた問題として提起される。

このように九年のお知らせで示された「天地、あめつち」観は、竹をはじめ五穀の生長を促す雨土の意味をはじめとして、翌十年のお知らせでは黒住教との対比において、自らの使命を確認させられる中で、「金光」の名の下にある集団の存立の根拠として展開された。そしてまた一方、そのようなそれぞれの場面で反復されつつ展開されることによつて、「天地、あめつちを忘れな」との教えは、「唐、天竺」を開く神を頂く人間にとつて、その奉ずる神の名を成している「天地」の意味内容として、集約されていった。^⑨

それでは、先のお知らせにおける「唐、天竺」へ向けての翻りは、このような「天地」と「天地」のおかげについての理解とのどのような関わりの上に成り立っているであろうか。その関係を窺うには、「日本」や「唐、天竺」の差異を越えて、金光大神理解で「遠い近いはない」「違いはない」と語られるような、「天地」に関する空間的側面の考察が必要となる。それに際しては、これまで論述してきたように「天地」が「あめつち」として万物に近しく目に見える形で具象化される一方で、前章で触れたように、その中心・枢軸の意味合いを持った「天地のしん」という場が示され、^⑩その場と金光大神が「同根」であると称されていた点に注目し、「天地のしん」と「天地の間」との対応の下、それはどのような関係構造を示し、どのような空間的視界をもたらすことになるかについて考察する。

しばしば指摘されるように、この「天地のしんと同根なり」との一句は、六根清浄祓中に見られるものであるが、同祓中、この一句に続くのが「天地のしんと同根なるが故に、万物の霊と同体なり」との一節である。^⑪この一節では、前

半での「天地のしん」への求心的な方向に対して、後半では中心から「万物の霊」へ向けての遠心的な方向が示され、前者すなわち「天地のしんと同根」ということが、後者すなわち「万物の霊と同体」ということの根拠・理由となる関係にあるとされる。前述のように、「天地、あめつち」というお知らせによって、「天地」が「雨土」という形をとって万物の生命になるという関係が指し示されるとすれば、「天地、あめつち」のお知らせが示すものは、六根清浄祓が語る「天地のしん」と「万物の霊」をめぐる関係を、「天地」から万物に対する「あめつち」の働きとして具象化し再構成するものであった。すなわち「天地、あめつち」というお知らせは、神が金光大神を称した「天地のしんと同根なり」というお知らせを媒介として、金光大神が若い頃から六根清浄祓の読誦を通じて耳に親しんできた「万物の霊と同体」という一句が言い表そうとした内容を具現するものであったと考えられる。こうして「天地のしんと同根」の内容には、「万物の霊と同体」とも言われるほどに「天地」の間にある万物と等根源的に関わりを持ち得る関係構造の根拠をなす意味が与えられる。

このような「天地のしんと同根」というところから眺められる世界の様相について、明治十一年の出来事として山本定次郎が伝える、「神様には遠い近いはない」「天地に違いはない」（理解Ⅱ山本1—10）などの金光大神理解から考察を行う。山本の伝えは、元治元年に父徳次郎が参拝した際、金光大神が山本家の屋敷の配置を言い当てたという過去の出来事（理解Ⅰ山本1、理解Ⅱ山本1—1—4）をめぐる、その真偽を尋ねた定次郎に対し、金光大神が語ったものである。

山本の尋ねに対して金光大神は、「目をつぶってお願ひしておると、願う氏子の宅地建物が見えるように思う」（Ⅰ類2—3）、「目をあけて見ると、目に見えることしかわからない。目を閉じて願っておれば、神様が心に知らせてくださる」（Ⅱ類1—8）と答えている。そしてそれは「人はいろいろと言うであろうが、金光大神は、ほかほかの神々のように使わしめを使うのではない」（Ⅱ類1—9）と語られる通り、大谷に座る金光大神に代わって使霊が移動し、

見てきた様子を教えたことによるのではないとされる。わざわざこのような断りがなされたのは、他の多くの宗教者の行為に関して、身体を抜け出した魂が移動することによって見聞がもたらされると受けとめられるような、民俗的背景があつたからである。例えばエリアードは、シャーマンの究極的体験を、忘我脱魂状態に達した魂が肉体を離れ、天界への飛翔・遠隔地への飛行・地獄への下降を経験することに求め、世界各地の事例を尋ねた。^⑤このような理解の仕方にして、山本の伝える金光大神の言では、空間を超えた知覚が地面上の距離を埋めることによるものではないこと、すなわち同一平面上の地点相互の関係ではないことが語られる。そのような関係に代わるものとして語られるのが、「天地の神様は、世界中、天地一般に見て、お守りくださるのであるから、合わせ鏡の間に住んでおるようなもの」（I類2-3）との言葉である。この「天地一般に見」る眼の位置が指し示されることで、二つの地点とそれぞれ等距離な関係にある、或る一点の存在が示唆される。「遠い近いはない」ということは、このような地表面上でない、「天地一般に見」える場と金光大神の視点が重ねられることによって成り立つ事柄であり、そこに「天地のしんと同根」と認められた境位が発現していると考えられる。

以上のような「天地のしん」を中心とした空間的な等質性についての考察に、先のお知らせで「天地、あめつち」と読み替えられた「天地」の意味を加えてみると、「天地の間」の万物は、「あめつち」の等質性^⑥を介して、「天地のしん」という同じ根源からの生命の湧出を受けていると捉えられ、それは「人間は小天地で、自分の頭をいつも天地の神様がお守りくだされてあるゆえに、自分の体を思うように使われるのである」（I類2-6）との理解のように、「天地」という一つの生命の全体性とも言い換え得る関係の中で展開する事柄であると思われる。従って人間初め、五穀、諸々の生物・無生物は、「天地」という場が等質で、その場において等しく恵みを受けてあるというに留まらず、物と物との別を超えて「天地」の一部たることによって、「天地」に備わる等根源的な生成の運動に与り得るということになる。^⑦このような万物の個別性を越えて万物を包括するものとしての「天地」と、「遠い近いはない」「違いはない」

と語られる「天地」の内実の把握が、神の名でもある「天地」の意味内容をより強固なものにすると共に、「唐、天竺」への翻りを促す拠り所となつていったと考えられる。

三、日天四の照らす下

一つ、地の狂い、またまた世の狂い。山川海、天地のこと。金光大神へ知らせおき。（「覚帳」二四—20—3）

前章で述べたように、生命に対する「あめつち」の姿に投影されて、万物を根源から支え包括する「天地」が示されたが、明治十三年の右のお知らせでは、その「天地のこと」が「狂い」として金光大神に知らされた。「天地のしん」から見られた「天地」の様相とは逆に、万物においては、「天地」の乱れが惹起されていることを示されたのである。そして、ここでの「狂い」の様相については、およそ一か月後、より具体的に知らされることになる。

（十一月）二十四日早々、

一つ、お知らせ。人代と申し、わが力で何事もやり。今般、神が知らしてやること、そむく者あり。神の教えどおりをする者は神になり。昔は神代と申し、今は人代。昔へもどり、神代になるように教えてやる。難儀はわが心、安心になるもわが心。（「覚帳」二四—25）

このお知らせで「人代」と言われる状況については、既に論及されているので、ここでは先のお知らせで「狂い」として知らされた「天地のこと」が、人間社会に置き換えられて「人代」と名指しされたことを指摘するに留める。⁵³

更に、この年十二月二十二日に至って、「金光大神直筆」（神名書付）を願ひ出る者に書いて与えることが指示されるが、この時のお知らせで示された書付の形式は、

生神金光大神

○ ○
天地金乃神

大しようぐん不残金神

（「覚帳」二四—29—2）

であった。そしてその二日後には、「辰より十三年ぶり」（「覚帳」二四—30）との意味付けを以て、この書付を書きためることが指示される。「十三年ぶり」との年数は、神号が生神金光大神と改まった明治元年九月二十四日のお知らせ（「覚帳」二—14）に、やはり神名書付の形で示されてからの年数に一致するが、その時の形式と異なるのは、中央に位置する「○天地金乃神」と「日天四 月天四 丑寅未申鬼門金乃神」の部分である。ここで注目されるのは、「覚帳」「覚書」を通じて、神名書付の形式で示されたお知らせの中に、はじめて「天地金乃神」の名が表されたことである。それまで「日天四 月天四 丑寅未申鬼門金乃神」と表されてきた神の名に換えて、「天地」を冠した神の名が顕わされているところに、「人代」として展開する「天地」の「狂い」を突きつける一方で、「神代になるように教えてやる」と宣べ伝える姿勢の一環として、神自らの名を以て「天地」が打ち出されようとしている。このような「天地の間のおかけ」を知らせるとの要請が、明治十五年十月十四日のお知らせへと展開する。

十月十四日早々、

一つ、おどろきありても信心する者には心配なし。夏ばかりとは言わんぞ。寒でも不意病はあるぞ。

天地の間のおかけを知った者なし。おいおい三千世界、日天四の照らす下、万国まで残りなく金光大神でき、おかげ知らせいたしてやる。(「覚帳」二六―22)

このお知らせでは、「三千世界」⁵⁴「日天四の照らす下」「万国」「残りなく」というように、ありたけの言葉が動員されて、広がりが見られようとしている。そのうち「万国」との表現には、明治期に入り社会全体の潮流として、世界についての知識が、より多く、より正確に伝わるようになり、空想上の異界と並存混交していた異国の觀念に、より実態的な情報もたらされ定着するという動向のあったことが考えられる。⁵⁵金光大神の下でも、「唐、天竺」に代表されていた外国の呼称に代えて、流布しつつあり、また実態にも近いと考えられる「万国」との呼称をもって、世界を言表そうとしたことは、考えられないことではない。また、こうした呼称の相違を、より信仰的な要請の反映という面から窺えば、明治十年のお知らせでは「日本開き」に直面する金光大神が、その先に更に「唐、天竺」をも遠望する趣であったのに対して、明治十五年のお知らせでは、日本も外国もない「万国」への直面という、時間的に一層切迫した状態への推移を読み取ることもできる。しかし、それ以上に大きな差異は、これまで国を基準とする言葉で表わされてきた「日本」「唐、天竺」「万国」が、「三千世界」や「日天四の照らす下」として表わされており、それらの国を包む空間が想定されていることである。お知らせの言葉からすれば、「万国」は「日天四の照らす下」と規定されており、「日天四」が「万国」という境域を覆っているとの前提がある。またお知らせの言明は、「天地の間のおかけを知った者なし」という状態の指摘と、それ故知らせねばならないという要請に発したものである。このような「天地の間のおかけ」をめぐる指摘と要請自体は、この時が初めてではなく、明治六年八月十九日のお知らせ中にも、その主旨においては同様のものがある(「覚帳」一七―25―3―7)。しかしこの度は、そのおかけが「万国」に及ぶという形で国を越えた境域が觀念され、逆に「天地」は、「万国」がそこに於いてあるところの空間と捉え返されることになる。

本章では、このような空間把握において核となる神のイメージについて考察を行う。但し「天地の間」については二章で述べたので、本章では主として「日天四の照らす下」という規定について考察し、また前章で取り上げた「天地」に関する二つのお知らせを振り返りつつ、その両者を含めた関わりへと向けて集約していくように考察を進めたい。

ところで、ここで言われるように、「日天四の照らす下」というような形で神の守護が及ぶ境域を表すのは、金光大神のみに限らず、また金光大神においてもこの時期に限ることではない。たとえば、大谷村の庄屋を務め、金光大神に教育を施す関係を持った小野光右衛門の「方道宅相全書草稿」⁵⁰では、天照皇大神について「高天にいまして万の国を照し玉ふ故に異国までも至貴至尊の太陽と崇め奉りて御神の照臨し玉ふ処にて・・」と述べられている。これは、天照皇大神を頂く日本が中心を占めることを主たる論調としたものであるが、その眼目からして、天照皇大神の「至貴至尊」性を主張する上で、その神を中心として照臨の及ぶ「万の国」への広がりが含まれていた。

金光大神においても、既に慶応三年十一月二十三日のお知らせ（「覚帳」一一一七）で、「日天四の下」に住む人間が「神の氏子」であるとお知らせを受けていたし、また、金光大神の教えを受けた白神新一郎が「御道案内」に、その神が日本だけでなく、「里はもとより、山川海、日月様の照らしたまうほどの所は異国に至るまで、地の王、大氏神なり」（理解Ⅲ 3—2）と記しているように、日本に留まらぬ「地の王、大氏神」という神性が、「日月様の照らしたまうほどの所」にまで及ぶ加護の形で意識されていた。

以上のように、「日天四の照らす下」という規定が、日天四に普く覆われた広がりを表している点では、「天地の間」と同じ意味内容を備えることになるが、それがこの明治十五年に至って、斯く言われる時、そこには時間的な契機が含まれている。⁵¹すなわち、ここでの「日天四」には、同年早々の次のお知らせに現れる場合と共に、金光大神の死という刻限の迫りが伴っていると考えられるのである。

午（明治十五年）二月四日早々お知らせ。

一つ、金光大神、子供、孫のこと願ひ。何事も巡り合ひ。病気は時々にてきても、治ること願ひ。何事ありてもびつくりすな。日天四がおる間は苦世話にすな。親のよななもの。子供が、親がおればよからうが。天地金乃神がおらぬようになつたら闇。日天四が死ぬることはあるまい。万劫末代、代々子孫繁盛願ひ、とお知らせ。

(「覚帳」二二六―三)

このお知らせでは、(1)子供、孫のことをめぐつて、病気をはじめ巡り来るであろう様々な事柄に対して、(2)「親のよなもの」とされる神の守護性を以て安堵すべきことが論され、(3)しかもその守護性が「万劫末代、代々子孫繁盛」に至るまで、変わることなく及ぶことが語られている。しかし、このように語られる言葉通りの事柄に、その前後の経緯を重ね合わせてみると、その行間からは異なつた様相が窺えてくる。

「覚帳」のこの年冒頭の記述には、「午正月はじめ、私より少々気分悪し、ほか大人子供一同」(二二六―一)、次に「同じく二十七日夜四つ、萩妻、産、女生まれ」(二二六―二)と記されており、右のお知らせはこれら二つの出来事に続くものである。前者は年頭から金光大神はじめ家族一同が体調を崩したことを、また後者は萩雄の妻ゆきが長女式子を出産したことを指す。いずれの出来事も、家族一同の病氣を通しては健康を、そしてまた新たな孫の誕生を通してその成長をという脈絡で、子供、孫のことを願えというお知らせに連なる内容を持つものであるが、この二つの出来事と右のお知らせとの関係は、更に前年にまで遡つた経緯を踏まえて捉える必要がある。

この時生まれた式子については、既に前年夏、萩雄の長男桜丸が死去したほぼ一か月後に、桜丸の死について萩雄夫婦を諭すようなお知らせがあり、それと一対になって、「こんどは九月、祠堂男子、来五月樂しみ。男生まれ、名は金光喜四雄とつけい」(「覚帳」二二五―二六―二)とのお知らせがなされていた。それが、後に十月十三日のお知らせで「来五月朔日女生まれ」(「覚帳」二二五―三三―二)と改められ、実際にはこの十五年正月に生まれたものである。一連の経過

とその記述から、式子の誕生については、桜丸の死と密接な関わりを以て迎えられていたことが窺える。

このような孫達の死と誕生を通して、案じられる子供、孫の命の行く末と、それに対する日天四の守護性が論ざれていると解されるが、それに加えてそこには更に、前年夏に「大神虫入りた」(「覚帳」二五―24―1)とのお知らせがあり、数年来続いてきた金光大神の病状に、死をもたらす刻印が押されるといふ事態があった。「正月はじめ、私より少々気分悪し」といふ事態は、この「虫入りた」といふお知らせを想起させるに充分であつたろう。そしてまた、式子の誕生の出来事にも、桜丸の死との関わりを通して、「虫入りた」とのお知らせからのつながりを暗示するものがある。それは、直接的にはそのお知らせが桜丸の死から十日余り後のことであることによるが、それも単に時期的な符合に留まらず、金光大神自身、桜丸の死を自らの死との関わりで受けとめ、意味づけていたことを窺わせる伝承があるからである。こうして、お知らせに先立つ二つの出来事には、共に「大神虫入りた」といふ金光大神の死を予兆するお知らせの余韻が込められている。

以上のようなことから、明治十五年冒頭の二つの出来事には、死と生との両方向に向かう孫達の命と、金光大神の死とが関わり合う内容が流れ込んでおり、二月四日のお知らせは、それら二つの出来事と、さらにその出来事へと至る経緯をも含んで、これを受け、またこれに応ずるものであつたと考えられる。

そこで改めて、二月四日のお知らせに眼を向けると、まず、子供、孫のことを願えと知らせる神は、「日天四」「天地金乃神」「日天四」と三度現われるが、いずれも同じく「親のようなもの」とされていると解してよい。そして、「何事ありてもびっくりすな」との言葉に信仰的な抛り所を与えているのが、この「親のようなもの」。子供が、親があればよかるうが」の一節である。前章で論述した「天地、あめつち」の生成的側面とは異なり、ここでの「日天四」には「親のようなもの」とされる人格的側面が濃厚に表されている。

そしてその「親のようなもの」とされる神は、「日天四がおる間は」「天地金乃神がおらぬようになったら」などと、

あたかもいなくなることがあり得るかのように予期させる言葉の後に、またそれを覆して、「日天四が死ぬることはあるまい」と否定される。それに対して、子供、孫のことを願う親としての金光大神は、「おらぬように」なる道歩んでいると意識させられているのである。こうして「親がおればよからうが」という一句により、「死ぬこと」のない「日天四」と、その逆の金光大神とが、同時的・対照的に示されることになる。

また、お知らせの最後で、冒頭の「子供、孫のこと願い」と同じ内容が、再び繰り返されるが、それは今度は、「万劫末代、代々子孫繁盛願い」との一句となつて、金光大神自身の眼では見ることのないであろう者達のことへまでも及ぶ。このような、願われる時間の増幅と、それを保証する「日天四」の、「死ぬることはあるまい」との再三にわたる言明によつて、却つて迫りつつある金光大神の死が影絵のように浮き出ることになっている。

このような意味で、このお知らせで「親のようなもの」とされる日天四には、「日天四が死ぬることはあるまい」と語られる言葉の背後に、対照的・暗示的に金光大神の死の迫りということが含蓄され湛えられていると思われる。^⑤

以上の点を踏まえて、明治十五年十月十四日のお知らせにおける「日天四の照らす下」という規定を考えてみる。お知らせは、「おどろきありても信心する者には心配なし」との言明から始まるが、その言葉は先に見た二月四日の「何事ありてもびっくりすな」というお知らせと呼応して、言われている事柄を支える「日天四がおる間」という前提に包まれての事であることを了解させる。続いて、「不意病」の警告がなされるが、それもまた冒頭の一節に應じて、「おどろきありても・・・心配なし」との言明に収められていく。ここで前提とされているかに見える「不意病」は夏のものであるとの考え方が何に基づくものであるのかは不明であるが、ともかくそのような意外性・突発性への注意を促しつつ、病気という具体性を伴つて、冒頭の「おどろきありても」の内容が繰り返し示されていると言える。そのような「おどろき」の予感があるが故に、しかしまたそれでも「心配なし」と宣示される両面が相俟つて、二月四日のお知らせと共通する前提が流れていると解される。^⑥

その上でなされる「天地の間のおかげを知った者なし」以下のお知らせは、「天地の間のおかげ」を「万国」まで知らせる旨の宣言とも言うべきものであるが、以上の考察を踏まえてみると、ここでの「日天四の照らす下」とは、空間的な広がりを実現したものというに加えて、予期される金光大神の死という時間的な刻限を含意しつつ、尚その刻限を超えて、「親のようなもの」によって臨まれるものであることが示されている。従って、「日天四の照らす下」という言明の下、一方では金光大神の死までの刻限の収縮と共に、その死後に続いて行くであろう持続が並行して含意され、その広がりを支える力を象徴しているのではないかと思われる^⑥。そして逆に、金光大神の死の迫りの意識はまた、自己の生命が死後に帰一すべき「天地」^⑦の、二章末尾で述べたような全体性のイメージを喚起することになる。

「覚帳」のお知らせをこのように見てくる時、いかに世界を救う神の意志の宣言と見えるものであっても、それらは神と金光大神にとって、既に自らの内にあるものを、自明の価値あるものとして持ち出せるようなことではなかった。そこには、身近な周辺の人々との軋轢をバネにして、それらの人達が見ようとしないう世界を落差を以て示すというネガティブな要因と共に、そのような世界との向かい合いを支える促進的な要因となる観念もあつた。すなわちそれは、万物の生命を与え続ける「あめつち」を前提とした「天地の間」という規定であり、今一つは金光大神の生命の終わりを暗示しつつ、その肉体的な生命の時間を超えた時間にわたる守護性を刻印された「日天四の照らす下」という規定である。それらは不断に「天地」の生命的働きを受け、「日天四」の守護性に覆われた場と観念されるが、その中で金光大神の個人的生命は「天地」への融解の方向で消長を暗示していく、という相克をはらんでいた。その時、神はそれぞれの局面において、「天地、あめつち」という非人格的な相貌と、「日天四」親のようなもの」という人格的な相貌を以てイメージされていた。前者においては、生命を育てる働きの中に神は潜められ、生命体の活動に遍在する無名性の下に捉えられるのに対して、後者においては、その生を見守り、死に際して再びそこへと帰入していくという点では「天地」と同様であるが、「日天四」という人格性の生起に呼応して、その生死の節目をより強く反映するものであった。

終 わ り に

「天地の間のおかげ」を知らせるべく遠望される「万国」は、「天地の間」、或いは「日天四の照らす下」と表象される空間に於いてある。それは、織物にたとえて言えば、世界が持つ様々な風土・文化・民族・国家の相貌は、「天地」という「生地」の上に織りなされた「図柄」であり、その基底に「天地」という「地」があることを示している。これまで本稿で諸々のお知らせの考察において、しばしば翻りと表現してきたが、それらのお知らせで真に狙われている事柄は、日本と「唐、天竺」「万国」との間の地理的表面上での視線や方向の反転を意味するというよりは、このような「柄」と「地」を反転して、「地」の空間の質を開示するものであったと考えられねばならない。本稿では、そこで開かれた空間の核となるものを、一つには「天地、あめつち」に、今一つには「日天四親のようなもの」に求めて、論述してきた。同じく空間の核をなし、相互に関わり合うにしても、前者の側面においては万物を越えた生命の根源としての非人格性が優越するの^⑧に対して、その根源の方向に個的生命が融解していく際には、「親のようなもの」という人格性を伴って迎えられる空間が表徴されていた^⑨。その点では、生から死への転換という限界状況を暗示する明治十五年のお知らせにおいてこそ、その最も際やかな反転がなされたであろうが、しかしそれはまた、そのような限界状況以前の生の場での潜在的な反転の契機をも暗示し続けるものであろう。

翻って、伝えられ説かれねばならない「天地の間のおかげ」の内容について見てみると、その「天地」は、先に「自然（じねん）」との関わりで述べたように、自ずからなる生成の力であると共に、且つその力の働く場として、現に人間を支えるもの、またそうとして実感されるものである。そこには極めて日本的なもの、言わば日本における信仰以前の信仰、宗教以前の宗教ともいうべき、人間の心に訴えかけて、様々な信仰や感じ方がそこから芽吹いたり、觀念が形成されていくような土壌となるものを母胎に蔵している。金光大神が説いた教えの「独自性」の論理が、その母胎を環

流して、そこに生きて流れる心髄を透過し体した上での、改めての独自性とならなければ、その母胎を超えた価値観を持つ境域へはもちろん、その母胎を共有し得る境域にさえ、伝わることも、そこで人が救われるための原理となることもないであろう。そのことを思う時、明治十五年のお知らせで指摘された「天地の間のおかげを知った者なし」とは、正に我々自らの足下を直指するものであるとも思われるのである。^⑥

(教学研究所所員)

注

- ① 本文に引用したのは、それぞれ明治十年九月二十九日(二二一—27—6)、同十五年十月十四日(二六—22—3)のお知らせである。これらのお知らせについて、福嶋義次「死を前にした金光大神―『身代わり』考―」(紀要『金光教学』第二八号、一九八八年)では、明治六年以降の「『差し向け』としての生命への神の指示が」なされたお知らせ群の一環として論及されている。
- ② 早川公明「『金光大神御覚書』『お知らせ事覚帳』とレトリック―『覚書』『覚帳』のテクスト分析ノート―」(紀要『金光教学』第二七号、一九八七年)二二頁。
- ③ 「明治期の金光大神と神・歴史・時間―『神代』の歴史意識をめぐって―」(紀要『金光教学』第三二号、一九九一年)参照。
- ④ 福嶋義次「維新时期における金光大神の視座」(紀要『金光教学』第二二号、一九七二年、以下「維新时期の視座」と略記)四九頁。
- ⑤ この点、同右論文では、併記されたお知らせでの「義理を言うな」との一句から、そのことの問題性を、時の支配的価値が世間体・世論となつて、それに捕らわれた難儀の相であると捉え、子供のこと、親類に関するお知らせを通して、西洋近代文明の流入によって形成される世論の一方で、失われようとする伝統的な敬神の情や生活様式が見据えられたと解されている(四九―五〇頁)。
- ⑥ 応地利明「絵地図に現われた世界像」(朝尾直弘他編『日本の社会史7 社会観と世界像』一九八七年、岩波書店)参照。
- ⑦ 田尻祐一郎「近世日本の『神国』論」(片野達郎編『正統と異端―天皇・天・神―』一九九一年、角川書店)参照。

- ⑧ 深谷克己編『日本近代思想大系21 民衆運動』（一九八九年、岩波書店）の解説「世直し一揆と新政反対一揆」参照。また明治六年に敦賀（現福井）県で起きた「護法一揆」は、真宗僧侶・門徒の蜂起が発端となったが、動員の檄文や要求の表明において、「耶穌」は悉く反対すべきもの・否定すべきものの表現として用いられている。その敵視が僧侶達の「仏敵」意識に留まらず、多数の人間を動かし得る程に、広く受け入れられる素地を有したと考えられる。三上一夫『日本近代化と真宗地帯の研究』（一九八九年、思文閣出版）三七～五五頁。
- ⑨ 井上順孝『教派神道の形成』（一九九一年、弘文堂）二五九～二七二頁。
- ⑩ 金光大神と同じく幕末維新期に新たな神に出会い、その教えを説いた、いわゆる民衆宗教の教祖達の言葉にも、外国やキリスト教排斥の向きをとるものがあり、それが社会の難儀を生み出すものの根底に西洋文明を見出し、それへの抵抗として表明されたものであることは既に指摘されたところである（安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』一九七四年、青木書店）。但し、小沢浩『生神の思想史―日本の近代化と民衆宗教』（一九八八年、岩波書店）では、上記の立場に立ちつつも、なお反文明開化と排外主義との結びつきを自明のものとして、人類救済の神観との矛盾・相克を追究する要があると指摘している。
- ⑪ 高橋行地郎『生神金光大神社についての一考察―金子大明神の誕生過程を視点に―』（紀要『金光教学』第一五号、一九七五年）注⑥参照。
- ⑫ 蒙古襲来によって初めて強烈に自覚されたと言われる神国思想も、元来は平常からある国土の宗教的な神聖視の表れであり、それが外敵の侵入という非常の事態にあつて、それ以外には頼るべきものがないために、強調され鼓吹されたものであるという。黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』（一九七五年、岩波書店）二七〇～二七二頁。
- ⑬ 田尻祐一郎『通俗道德と『神国』『日本』』（源了圓・玉懸博之編『国家と宗教 日本思想史論集』一九九二年、思文閣出版）参照。
- ⑭ 岩波文庫版、二五二頁。
- ⑮ 大林正昭『教導職によってなされた公民教育について』（『広島大学教育学部紀要』第一部第三号、一九八五年）
- ⑯ 『明治文化全集第二十四巻 文明開化篇』（一九六七年、日本評論社）五五頁、一一九頁など。
- ⑰ 湯浅泰雄『明治維新の歴史心理学』（『日本学』第一八号、一九九一年）二二八頁。
- ⑱ 金光大神の子息金吉に関するお知らせが墨で消されている例（『覚帳』一八―2、一八―11―3）がある他、張り紙をして「大和終わり」が「世は変わりもの」へ（『覚帳』一六―1―4）、また「四神」が「山神」へと（『覚帳』二四―15―2）、

それぞれ改められている。

⑲ 先行の研究でなされた「神代」「神国」の内容規定は、前稿

「明治期の金光大神と神・歴史・時間」の注⑤で紹介した。

⑳ 「覚帳」原文では、この箇所は元々「日本唐天竺おおいおい開き」と書かれていたが、加筆によって「日本」の次に「開き」が挿入されているところから、教典のように解説されている。

㉑ 白神新一郎の「御道案内」は、明治四年の初本（藤沢本）以来、加筆増補が重ねられた。この内、明治十四年前後の作と考えられる伊原本では、「天地開闢以来当代に至りて此の御道始めて開けしは最もかしこくも神国の神駿相踰るる者也。皇国の名譽古今外法多しと雖も及ぶべからず」（『御道案内』一九八二年、金光教大阪教会、一四二頁）と述べられている。また金光宅吉も、ロシアと戦争になった場合のことを心配する桂松平に対して、次のように語ったという。

桂、日本国中の氏子が、此神様の有難いことを知る時は撃たぬ弾丸が出る。世界に追いつく国は無いわい。もし此神様の有難いことを、外国の者が先に知った時は、肝腎の機械を外国に取られる処であったが、幸に日本の真中に此神様のお徳が輝いているので、お互に結構なことじゃ（『我が師を偲びて』一九四〇年、小倉教会親孝会、一五一頁）。

㉒ 『テリリッヒ著作集第一巻』（一九七八年、白水社）一六六一―一六七頁。

㉓ 明治三年十月二十六日のお知らせの全文は、左の通り。

日天四 月天四 丑寅未申鬼門金乃神社、生神金光大神社、当年で十三年に相成り。辛抱いたし、信徳をもって天地のしんと同根なり。六根のお祓い、心経お読みなされ。金光大神社口で天地乃神御礼申し。このうえもなし。

（『覚帳』一四―一三）

早川公明「『覚書』『覚帳』の執筆当初における視点の相違について」（紀要『金光教学』第二九号、一九八九年）では、このお知らせで十二年前の安政五年が振り返られた理由を、金神一乃弟子貰い受けの出来事が、生神の出現の起点として位置づけられたことに求めている。

㉔ 前掲福嶋論文「維新期の視座」第二・三章参照。

㉕ 早川公明「『金之神社』考」（紀要『金光教学』第二二号、一九八二年）七―九頁。

㉖ 一般に、氏神に象徴されるのは、土地への愛着と先祖からの連続性への親近感であるが、そのような場所と血統への強い感覚で結ばれた関係に根ざすことにより、自足した共同体相互の間に働く排他的な要因を、神々の領域に仮託することにもなった。例えば、日露戦争や第二次世界大戦時に、氏神もまた村の出征者と共に戦地に赴き、為に兵士が危険を免れたとの流言が各地でなされたことも、その関係の深さを示すものであろう。しかし一面で、この氏神出征譚は「氏子の出征者だけを守ろう

とする、排他的かつエゴイステイックな郷党ナシヨナリズムである」とも指摘される(川村邦光「日本ナシヨナリズムの発掘―死者の近代をめぐる考察」『情況』一九九三年一月二月号、情況出版、一二一頁)。金光大神にも一章で述べたような母国への愛着はあつたであろうし、また氏神への崇敬の念もあつたであろうことは、「覚書」の冒頭に自身の生まれ日が氏神祭りの日であつたことを書き記していることを初め、様々な事跡の記述から窺える(安政二年正月の氏神拝参「三―二―一」、同年大患の際、病床への氏神の臨在「三―五―六」、安政五年正月、他領の氏神へも届けてやるのお知らせ「五―一―二」「三」、安政六年、子供痘瘡の後、氏神へ参らせる「七―九―三」等のお知らせ・事跡がある)。しかし、氏神のように思い、生活の場の秩序維持という要件に腐心することによって神が見失われるとすれば、それは、与次郎の申し入れに対し、一旦は差し控えるべきお知らせを受けながら、再度の直蔵からの説得を受け入れた金光大神にとつても、論されねばならないことであつた。

⑳ 明治六年から七年にかけて、兵庫・愛媛・島根・名東(現香川)各県の役人から、教部省へ宛てて、黒住教の行為を取り締まるべきではないか、との伺い・要望が提出されている。井上順孝前掲書、三五〇―三五二頁。

㉑ 「山陽新報」明治十二年八月二十日雑報、同明治十三年二月

二十二日論説。共に『岡山県史第三十巻 教育・文化・宗教』(一九八八年、山陽新聞社)二八〇―二八二頁。

㉒ 佐藤範雄述「信仰回顧六十五年」(同書刊行会、一九七〇年)上巻、三六―三七頁。

㉓ 理解Ⅱ佐藤範雄4―1参照。

㉔ このような関係を窺わせる理解に、次のようなものがある。
*信心するのに、黒住の道ではお祓をあげる。金光大神の道は、むずかしくしなくても、みやすく言つて頼んでおけばよい。

無学の者でも、信心すれば治る。また遠方まで参らなくても、わが家でおかげが受けられる。(理解Ⅱ佐賀慶春12)

*黒住、黒住と言つて、あのとおりになつていっているが、この道はしだいに広がつて、幾億年たつても、信心する者は多くなつても減ることはない。(同右13)

*宗忠の神は発明なものである。七か条はよく作つていられるけれども、七か条ではとまるまい。金神のおかげをいただかなくても、どうしてもとまらないところがある。(理解Ⅱ市村光五郎18)

㉕ *まあ、世の中は、天のことは宗忠の神が説いている。地のことは此方が説く。此方と宗忠の神があつたら、まあ、世の中のことが治まろうかと思う。(同右19)

*神様から、「備前御野郡中野という所に、宗忠の神という人がいた。その人は自分の身の難儀の折に、一心に天照皇大神

宮を拝みすがっておかげを受け、天の理を人民に諭している。けれども、それだけでは人民が安心することにはなっていない。(後略) (理解Ⅱ大喜田喜三郎3—1)

*宗忠は信心の手厚い人である。信心しかけから終迄、修行したものである。(中略) だんだん信仰したが、あれに地の恩を知って居たら、世界に一人であった。地の恩を知らなかったのが惜しいことである。死んでからは、ああ言ふ名が出たけれども、生きて居る内はそれ程になかった。金光大神は天神の恩を知ったから、生きて居る内に人が知る様になった。

(和田安兵衛伝『言行録』一九〇八)

- ③③ とはいえ、直接的な関係としてはそうであっても、それは、ひとり黒住教との対抗にのみ重点がある訳ではなく、広く「金光」の使命の自覚を促すべく表明されたものであると考えるべきことは言うまでもない。翌十一年、参拝した片岡次郎四郎に對して、「金光とは金光」と、その名の持つ意味と役割について、先のお知らせ(2項)と同趣旨の理解がなされた(理解Ⅲ尋求教語録65)が、その際、「その間には此方も世も世もかわり」「辛抱してくれ」と語られているところからも、世の中に對して、「金光」の名の下にある信仰集団の存立の問題が提起されていたと考えられる。

- ③④ 福嶋義次「神としての『天地』—金光大神理解研究ノート—」(紀要『金光教学』第二五号、一九八五年)参照。

- ③⑤ 同右論文参照。

③⑥ 相良亨「『自然』をめぐる考え方について—『自然』形而上学と倫理—」(金子武蔵編『自然 倫理学的考察』一九七九年、以文社)参照。

③⑦ 仁戸田六三郎「日本人の宗教意識の本質」(同編『日本人の宗教意識の本質』一九七三年、教文館)、相良亨「講座日本思想Ⅰ 自然」(一九八三年、東京大学出版会)の「はじめに」参照。

③⑧ この間の降雨のことは、金光大神の「広前歳書帳」(いわゆる御祈念帳)でも、それぞれの日付の箇所には付記されている。

③⑨ 前掲福嶋論文「神としての『天地』」二二頁。

④⑩ 前掲相良論文、二三九頁。

④⑪ 但し、最後の「信心いたせば、でき、実入りよし」の一句については、その様を「家内、子供見せ、教え」(同節1項)たことからして、また次文に述べる翌年のお知らせとの相互関係からして、作物の実りに留まらず、人間の成長をも含意した「実入りよし」であるとも解せる。

④⑫ 「御道案内」のうち、明治十四年頃の著作と考えられる伊原本には、以下のような増補加筆がなされている。

大空を天道と唱え天の事斗りの様に心得たる人有り共、御道に於いては天は天なり、道は地なり。天地を以って天道なり。是れ世界の根元なり。(一九八二年、金光教大阪教会、七

頁)

右の一文は、初本で、金神が「地の王」「大慈大悲大吉祥」であることを世人に強調している箇所の冒頭に、書き加えられたものである。あるいは、このお知らせを経た「天地」の捉え方が反映したものであろうか。

- ④③ 前掲福嶋論文「神としての『天地』」では、これらの理解をもとに、「体験される環境としての非等質な空間ではなく、神の社・神体としての意味で等質な場であるが、決して数学的・物理学的に抽象化されて等質であるという場ではない」（一一頁）と述べられている。また、同じ著者による『天地 世界をつつむ』（一九九一年、金光教本部教序）でも、「ありとある時と場に神を感じ、神の働きを受けて生かされていると信じ」ということから、「神の体である天地として変わりはない」との論述がある（一六三―一六七頁）。

④④ お知らせ中の「しん」が中心・核・枢軸・根源を意味することについては、前掲福嶋論文「維新期の視座」三三頁参照。また、このような意味での「しん」について、金光大神は次のように語っている。

何でも、芯というたら一つしかない。・・・草木にしても芯というたら一つに限る。（理解Ⅰ萩原須喜3―9）

④⑤ 前掲高橋論文五六―五七頁、前掲早川論文「『覚書』『覚帳』の執筆当初における視点の相違について」七頁など。

④⑥ 六根清浄戒のこの箇所は「天地乃神止同根奈利」であるが、原文では「覚書」「覚帳」共に「信」の字が当てられ、これに「しん」とルビが付されていることから、教典は「天地のしん」となっている。

④⑦ 「万物の霊と同体なり」について、「六根清浄大被松風抄」（青木永弘著、享保五年）は、「一神八百万、八百万一神の分化なれば、・・・天に在りては神といい、万物に在りては霊といい、人に在りては心という」と述べて、天の神・万物の霊・人の心が、分化した一つのものであると解説している。また岩田慶治は、ある個物の魂はその生き物を離れては存在しないが、同時にその魂と万物の中に宿る魂とは同じ一つのものであるとの観念を紹介しながら、「『もの』を生かし、その『もの』を支えている背後空間、あるいは『もの』の座席」と捉えられる空間を探究している。『カミと神―アニミズム宇宙の旅―』（一九八四年、講談社）一七四頁。

④⑧ この事柄に関する理解は、Ⅰ類・Ⅱ類にそれぞれの伝えがある。以下、いずれも長文なので部分引用する。

④⑨ エリアーデ『神話と夢想と秘儀』（一九七二年、国文社）一三〇―一三四頁。また日本の民間信仰でも、修験者の修行や祈祷者の語りのうちに、脱魂と他界遍歴の体験を語ると解されるものが認められるという。宮家準「日本のシャマニズム」（桜井徳太郎編『シャーマニズムとは何か』、一九八三年、春秋

社）参照。

⑤① そのことは、次のような表現ともなつて語られている。

土と水とは、どこのも同じである。けがをすれば土をつけ、正氣を失えば水を飲ませておけ。（理解Ⅱ浅野喜十郎？）

⑤② このことは、「事物が存在者ではなくて、むしろそれぞれ一つのダイナミックな存在の『出来事』である」とも述べられるような事態であり、「すべて『無』すなわち絶対無分節者が、様々な形で自己分節していく『出来事』の多重的拡がり」と解される東洋の世界像を背景に有し、その中に位置を占めるものである。井筒俊彦『意味の深みへ 東洋哲学の水位』（一九八五年、岩波書店）四二―四三頁。「人間存在の現代的状況と東洋哲学」と題する文章の中で、自然科学の新しいパラダイムに見られる「事物の実体的凝固性を『溶解』し流動化するような性格」に注目しつつ、「全体としての世界は、こういう数限りない存在の『出来事』の相関的、相互依存的、相互浸透的な編目構造の不断に繰り上げられ、畳みこまれる流動的プロセスとして現われる」と著者は語っている。

⑤③ 福嶋義次「『人代』―その神の忘却と隠蔽についての素描」（紀要『金光教学』第二二号、一九八一年）参照。

⑤④ 但し、前章で述べたこととの関わりで言えば、「わが力で何事もやり」との言明からは、「天地」の全体性から分かれた個別性の上に依拠する人間の姿が浮き彫りにされること、またそ

のことの裏返しで、「神代」には、「天地、あめつち」のお知らせで確認された「天地」の生成的側面が反映していることが考えられる。

⑤⑤ 「三千世界」は元々仏教用語で仏による教化の対象範囲を意味したが、広く、世界全体という意味で使われるに至っており、金光大神の理解の中にも幾つかの用例が見られる。「金乃神様は三千世界の地下二丈から上の地は好きにようにされる」（理解Ⅱ藤井きよの？）、「三千世界を御つかさどりなされます神様であります」（理解Ⅰ徳永健次3―2）等。いずれも部分引用。

⑤⑥ 日野龍夫「近世文学に現われた異国像」（朝尾直弘編『日本の近世Ⅰ 世界史のなかの日本』一九九一年、中央公論社）二六八頁。

⑤⑦ 当時、岡山県下で発行されていた「山陽新報」（明治十二年創刊）では、明治十四年九月から新たに外報欄が設けられ、国内のニュースから独立して外国の事件が報じられているが、それも外国への関心が高まり、ニュースの頻度が増したことに応じるものであろう。また、金光大神の子息、菽雄がこの新聞を購読していた形跡もあり、そうした趨勢が伝えられていたことが推察される。

⑤⑧ お知らせにおける「三千世界」が、本来の仏教用語の意味を色濃く残しているとすれば、仏が教化する世界を相覆うとの天

地金乃神の言明とも解され、また明治八年のくほい所のお知らせに示される「唐、天竺」からの歴史的流入の一環としての仏教受容との対応関係も浮上するが、その点不明であるので、以下の考察では対象から省いた。

⑤⑧ この書は、異国の家相方位説が来舶する以前から伝わる「神国正統の道」を主張したものである。

⑤⑨ 前掲福嶋論文「死を前にした金光大神」では、このお知らせについて、死へと向かう自らの肉体の衰弱と、世界・人類へ向けられる神の救済の願いとの間で、金光大神の「差し向け」としての責務の重さを確認させるものとして、取りあげられている(二二―二三頁)。その点で、お知らせ中の「万国」は、金光大神の死の迫りの中で、神と金光大神とが、責務の重さに対して抱く、凝縮された計りようのない思いを表わすために、いわば量的な広がり置き換えて表現された言葉とも言うべきものと捉えられる。本稿で時間的契機と述べたことも、このような金光大神の死の迫りということに関わる問題である、という点では同様である。但し、同論文では、徹頭徹尾、神の前での金光大神独自の個人的・内的な死として捉えられているが、本稿では死後に遺される子や孫との関わりを含めた時、浮上する問題として述べる。

⑥⑩ この他、十四年十月二十九日には、宅吉の長女二二野が生まれている(二二五―三五)。

⑥① 前掲福嶋論文「死を前にした金光大神」六頁参照。
⑥② 次のような伝えがある。

(イ)「孫が杖を引く」と言うことありて、これが先に都合のあることじゃ。」と仰せられ居たるが、桜丸様死去の時其筋に願ひ、内含みにて新墓地を今の所に拵え、後に表向きに願出でられたるが、若し旧墓地なりしならんには、今の教祖の祭事となりては不都合なりしなり。旧墓地は荒神原にあり。(金光菘雄伝『言行録』七三二)

(ロ)桜丸孫が杖を引く。十六年正月。(高橋富枝伝『言行録』二二七四)

(ハ)教祖、

「桜丸は花を見るばかり、末の為にはならぬ。」

桜丸御出産の時、既に教祖が帳に書かれて居られたものなりしが、教祖御帰幽後発見された。又、

「孫の手引」

今の所に御奥城が定まった。(藤井くら伝『言行録』二六六二)

これらの伝承から窺えるのは、「杖を引く」「手引」という言葉が、金光大神の埋葬地が定まるという問題として発せられていることである。すなわち、桜丸が眠る地所に、自身も葬られることになるのだという脈絡で、間接的に金光大神の死が意識されていたと考えられる。ただし、(ロ)の高橋の伝えでは、より

直接的に、自身の死が近づいたことを意識して表わされた言葉であることが窺える。

⑥⑤ 明治十三年十二月二十二日のお知らせで示された神名書付の「〇〇天地金乃神」（「覚帳」24—29—2）、あるいは翌十四年九月三日のお知らせ中の「日月天地金乃神」（「覚帳」25—27—4）など、両者を合わせて表されている場合もある。

⑥④ 岩本徳雄「日天四と金光大神」（紀要『金光教学』第一八号、一九七八年）の第二節には、自身の肉体的死と日天四との関わりを語った金光大神の伝承が紹介され、金光大神が「肉体の死を超えて永遠の神（日天四）に帰一し、なおも（生神金光大神）の働きを続けること」（二三頁）を願ったとの解釈がなされている。この解釈は、日天四に、金光大神の肉体的死との関わりが想定されている点で示唆的である。

⑥③ 「覚帳」購読会記録(2)（金光大神に関する資料八四五）にも、こうした観点から考えられる余地があるとの意見が見られる。

⑥② 子や孫達とは別であるが、このお知らせの前後に、今後、神の願いを担っていくべき者達に言及されたお知らせが、幾つか見られる。すなわち、(1)このお知らせの数日前、十月十日の宮地構想に関するお知らせの中で、白神新一郎を初めとして、神になっていく氏子達の存在が期待されていること（二六—20）、(2)それに先立つ六日のお知らせで、神になる氏子として、白神

信吉・和田安兵衛兩人への願いがかけられていること（二六一—21）、(3)また約一か月後の十一月十三日、金光大神の実家の香取亀吉に「神の道立てさせ」とのお知らせがなされたこと（二六一—24）、などである。いずれも、金光大神の死後にまで及ぶ神の働きをする氏子の誕生と、その働きの持続への期待が表明されたものである。

⑥⑦ 死が「天地」への帰入であることについては、前掲福岡論文「死を前にした金光大神」の第二章で理解類を中心に「死」についての金光大神の基本的確認として論じられているところに従った。

⑥⑧ このことについて、対馬・西山・島菌・白水「新宗教における生命主義的救済観」では、「新宗教」に共通する神性の特性は、「宇宙の生命の活動の全体、すなわち万物を産み、生かし、育てる力的一切を集約したもの」であるとして、これを「根源的生命」と捉えている。『思想』第六六五号（一九七九年、岩波書店）九六頁。

⑥⑨ 植田重雄『宗教現象における人格性・非人格性の研究』（一九七九年、早稲田大学出版部）では、「人格性と非人格性は、相互に他方を存在せしめながら、宗教性を充実する」として、その人格性については、「人間的心情の最大限の発露において出会い、感受し表現して止まぬ態度」であると述べている（四〇八頁）。

⑦〇 このことを近年の教団状況に即して述べれば、掲げられる「世界・人類の金光教を創出する」との目標が依拠する教典中の文言が、「はじめに」に示したお知らせであるが、それらお知らせが我々に開示する方向や留意点を血肉化し得るためには、当のお知らせが、金光大神及び周囲の状況や信仰が抱えるどのような問題を照らしだすものであったのかを検討することがなればならない、と思われる。本稿は、そのためのささやかな試みにすぎないものはあるが、そのことがなされなければ、かつて戦前期の日本植民地であった朝鮮・中国への本教布教の歴史を検証した渡辺順一「日本植民地統治下での東アジア布教——台湾・朝鮮・満州での布教の軌跡とその問題——」（紀要『金光教学』第三一号、一九九一年）において、「国家や民族の論理を凌駕するような本教自身の世界布教の論理は、ついに形成されえなかった」（三六頁）と述べられた事態は、なんら変わることなく存することになると言わねばならないであろう。

金光大神晩年の信仰と天照皇大神

——明治十年七月二十九日の神伝をめぐって——

坂 口 光 正

はじめに

天照皇大神様よりお頼みに相成り。天地金乃神様ご同様に、忌み、服、不浄、汚れ申さず、諸事のこと氏子へ広め。金光大神お頼みに相成り。

(「覚帳」二一—14—2—3)

これは、「お知らせ事覚帳」(以下、「覚帳」と略記)に記された、明治十(一八七七)年七月二十九日の神伝である。金光大神と天照皇大神との関係に関する考察としては、従来、「金光大神御覚書」(以下、「覚書」と略記)における安政五(一八五八)年九月二十三日の「金神一乃弟子貰い受け」についての事蹟解釈があるが、「覚帳」では、金光大神晩年ともいえる明治十年に至って、新たに天照皇大神がその記述に登場しており、その意味の究明が求められている。^①

金光大神は、なぜこの明治十年という時期に、「忌み、服、不浄、汚れ申さず、諸事のこと氏子へ広め」といった内容の依頼を天照皇大神から受けることになったのであろうか。依頼内容に関して言えば、この「忌み、服、不浄、汚れ」というのは、人々が一般的に神と接する際に守らねばならないとされていた禁忌観念である。しかも、天照皇大神

は、神々の中でも、接するに際し清浄を守るべき神、特にそうした禁忌条項を厳守すべき神として意識されていたはずである。それが、なぜここでは、天照皇大神自身が、そうした従来の神観念を否定するような内容を氏子へ宣布するよう、金光大神に対して依頼してきたのであろうか。

また、この明治十年の神伝を嚆矢として、その後何度か天照皇大神に関する記述が「覚帳」には見られるようになってくるが、このことは金光大神の信仰にとってどのような意味をもっているのであろうか。

本稿は、冒頭に掲げた神伝の考察を指すものであるが、そのために、先ず一章では、この神伝のあつた明治十年という時期に注目し、「覚帳」に見られるその前年の「大神宮まつる」という記述に関わつて、当時の時代状況を窺うと共に、金光大神広前に関わる人々の時代への対応の相を取り上げ、それが金光大神のところまでどう受け止められていったのか、ということについて考察する。二章では、そうした状況の下で、度々「覚帳」に登場する「天地書附」に関わつて、金光大神にとつての信仰把持がどのような方法でなされようとしていたかという問題を取り上げることで金光大神の状況に対する対応の相について考察し、そこから冒頭の神伝に至る背景を総括する。三章では、天照皇大神という神が金光大神にどのように把握されていたかを考察し、そこから「忌み、服、不浄、汚れ申さず」という依頼内容の持つ意味を、一、二章で見た時代状況を踏まえつつ、依頼を受けた金光大神の信仰位相との関係で明らかにしたい。

なお、年月日については、特にことわらない限り、「覚帳」を通して使われた旧暦を用いることとし、『金光教典』からの引用は、教典略号表によつた。また、明治期の法令については、『明治以後宗教関係法令類纂』（一九六八年、文部省文化局宗務課監修）に依拠した。

一、明治九年の状況と「大神宮まつる」ことへの神の不興

「はじめに」で触れたように、「覚帳」において天照皇大神という神名が初めて登場するのは、明治十年七月二十九日の神伝であるが、この神伝が下される前年の明治九年九月十二日の「覚帳」には、次のような内容が記されている。

十二日、岡山願い書付下がり。氏子はよいと思ひ、神の喜ばんこと、と仰せられ。大神宮まつると申して願ひ、下がり。
 (「覚帳」二〇—23)

この「大神宮」が伊勢神宮を指すことは言うまでもないが、これは、神宮の祭神である天照皇大神との関係が、この時新たに金光大神広前に持ち込まれたことを示すものである。本章では、なぜ明治十年七月二十九日の神伝が金光大神によって「覚帳」に記述されることになったのか、ということを探るために、まず明治九年の段階で、金光大神広前を取り巻く政治状況がどのようなものであったのか、またそうした状況下で、金光大神広前に関わる人々がどのような対応策を取ろうとしていたか、ということについて見ていくことにしたい。

金光大神は、明治四年五月十四日に布告された、「神社は国家の宗祀につき神宮の下神社の世襲神職を廃し精撰補任の件」という太政官布告第二三四号により取り進められた神社政策によって、神主としての身分を失っていたが、そうした明治国家の政策が直接的に金光大神のところに迫った事象として、明治六年の神前撤去の事蹟がある。「覚帳」は、その直前の様子を、「小田県の触書のこと聞き、神職立たんと、家内、子供まで心配仕り候」(「覚帳」一七一—)と伝えているが、翌日、戸長から広前を片付けるようにという命が下り、金光大神は、その命のままに広前を引き、一か月の謹慎期間を過ごすことになる。しかし、この時は、一か月を経て、戸長が布教再開を促す内達を出したことによって、神勤を再開することが出来たのであった。

明治六年の神前撤去以後、小田県は明治八年新曆十二月十日に岡山県に合併され、翌九年新曆四月十八日に岡山県が

北条県を合併したことにより、現在の行政上の区域が確定していた。また、それと相前後して新暦四月五日には、「旧小田県布達の内、本県布達に抵触の件」をすべて取り消す旨の岡山県布達が出されていた。^④さらに明治九年新暦七月一日、隣村佐方村出身の荒木耕四郎が戸長に就任したことにより、金光大神に神前撤去を言い渡し、戸長責任としての内達によって神勤再開を黙認した川手堰は戸長を退任していた。

こうした状況の中で、明治九年新暦十月三日、金光大神とも関係の深かった小野慎一郎^⑤は、岡山県庁に出張し、公的資格を持たない金光大神の神勤の取扱いについて、県の役人に問い合わせていた。小野の動きは、当時の大谷村で、金光大神の神勤行為が問題にされていたことを窺わせるものであるが、その小野の出張から約二週間を経た新暦十月十六日(旧暦八月二十九日)、邏卒が金光大神広前を訪れたことを、金光大神は「覚帳」に記している。

一つ、鴨方邏卒と申し、手棒ついて二人みえ、神のことたずねられ。人を助けることはよし。(「覚帳」二〇—20)

この時やってきた邏卒は、「神のこと」を尋ね、「人を助けることはよし」として帰って行ったが、この出来事は、金光大神広前にまで、警察の監視の目が届くようになったことを示していた。最初の訪れから、さらに一週間後の九月七日にやってきた別の二人のことを、金光大神は次のように記している。

一つ、同じく代わりた二人みえ、同じくたずねられ。小田県のこと申しあげ。小田県ことは今はいけん。ご規則
 変わり。神を拝む者が白き物とはなんのことならと言われ、医師のこと言い立て、神のことむつかしゅう言われ。
 提灯、品物、さい錢びつ、みな取りあげ。(「覚帳」二〇—21)

二度目にやってきた二人に対して、金光大神は「小田県のこと」、即ち、神前撤去後に戸長より神動を黙認されたことを申し立てるが、「ご規則変わり」とあるように、小田県時代のことに属する内達の有効性は、先の岡山県布達によって否定されていたのである。また、この時も「神のことむつかしゅう言われ」と、「神のこと」が問題になっているが、ここでは、「医師のこと言い立て」とあるように、金光大神の祈念行為が、当時、文明開化政策との関係で問題とされていた、祈祷などによる医療妨害の嫌疑をかけられていたものと思われる。^⑧

先に述べたように、岡山県では、明治九年新曆四月に現在と同じ行政区域の確定をみていたが、同年六月には、県庁舎内に警察本局を設け、県下に五つの警察出張所と四十の巡査屯所を設置して、維新以来の治安体制を整えていた。この明治八年から九年にかけての時期は、新政反対一揆や不平士族の反乱に代表される反秩序の動きに対応し、治安を維持するために、徴兵による近代的軍隊の形成、警察機構の整備等が進められた時期だったが、岡山県でも、九年新曆十月四日、「岡山県各課事務章程」が更定され、警察制度が法制的にも整えられつつあった。明治八年に出された「行政警察規則」では「警察職務」を大きく四つに分け、その内の一つに「健康を看護する事」と規定している。医療に関する限りでは、コレラの流行、その他の伝染病の蔓延といった現実を踏まえて、近代医学の移植、文明開化・迷妄打破の啓蒙主義的立場から、非科学的な禁厭祈祷をもって近代医学による医療行為の妨害をすることを禁止する教部省達が、去る明治七年に出されていたが、明治九年の岡山県布達からは、衛生・医学の重要性を述べ、医療技術向上のために、郡毎に医学研究所を設けることを推奨するといったもの（明治九年岡山県布達、乙第百十一號 六月二十一日の項）や、医療に携わる開業医についても、新たに開業しようとするものに試験を課したり、既に開業しているものに対しては、履歴書を提出させ鑑札を下げ渡すことによって医療行為の継続を認める（明治九年岡山県布達、乙第百九十四號 乙第百九十五號 十一月十一日の項）という布達が見られ、そうした布達を出すことによって、医師及び医療の公的な管理を図ろうとしていたことが確認できる。

要するに、この時期、岡山県においても、明治四年の廃藩置県以降の中央集権体制の成立に基づく啓蒙主義的民衆管理が具体的な生活レベルにまで浸透し、公的な機関による民衆の生活管理が、警察機構の整備に伴って、様々に拡充していく様相が窺えるのである。また、中央政府の政策が地方で実行される度合いは、明治四年七月の廃藩置県以前の藩の内情によって大きく異なっていたが、岡山県でも、明治九年から十年にかけての時期は、行政区分の確定によって、人々の生活に関わる様々な制度が網羅的に整備されていく時期に当たっていたのである。

明治九年に始まる、金光大神広前に対する警察の取締りは、このような社会・政治状況を背景にして惹起されたものであった。^⑭ そうした状況を踏まえ、金光大神広前の布教合法化に関心を高めていた世話方達は、金光大神広前の置かれていた状況を打開するために、岡山県令高崎五六に対し、金光大神の布教公認を求める「敬神教育之儀 二付御願」（以下、「敬神教育願」と略記）を、金光大神名義で提出する。その主旨は、「以前、神官として務めていたとき、特別に天照皇大神宮を崇敬していたが、明治五年に神官をやめてからも廢職の事実を知らない者達が慕ってくるので、そうした者達に信心教育をすることを許可してもらいたい」というものであった。

明治政府は、教導職制度を採用して、天皇制国家のイデオロギーを集約した「教則三条」を教導職に宣布させ、以て国民教化の実をあげようとしたが、「敬神教育願」の内容は、その「教則三条」の趣旨を踏まえたものであった。^⑮

これに対し、岡山県当局は、「若し教導職に紛敷所業、或は愚民を惑乱致す等、不正之挙動有之節は直に御差留之御沙汰相成可然」との条件を付けて、「書面願之趣、訪人に対し、己れ一箇信仰崇敬之旨意相語り候迄の義は聞置届候へ共、信心教育施行、教導職に紛敷所業は不相成候事」とする「指令書」、即ち「書付」を金光大神の許に届けていた。それが、先の「覚帳」における「岡山願い書付下がり」の内容であり、これに対して、神から、「氏子はよいと思ひ、神の喜ばんこと」という不興を申し渡す内容のお知らせが下ったのである。

この「敬神教育願」を起草するに際して、金光大神自身がその内容にどれほど関わっていたか、またどれほど理解納

得していたか、という点に関しては定かではないものの、「書付」が金光大神広前に届けられた時に、神から右のごとき不興が表明されたことは、金光大神自身にとって、大きな問題として意識せしめられたものと思われる。では、「敬神教育願」提出をめぐる世話方達の一連の画策に対して、神が不興を申し渡した内容とは何だったのであろうか。それは、「神の喜ばんこと」という記述の直後の「大神宮まつると申して願ひ、下がり」という文言にあるように、「天照皇大神宮を祭っていると申し立てて許された」という点に関するものであったものと思われる。金光大神が天照皇大神をどのような神として把握していたか、という点に関する考察は三章に譲るが、この神の不興の表明は、金光大神にあっては、天照皇大神と自らの神との関係確認を迫る重大な契機をなすものとなつたろうと推察される。

ところで、再び金光大神広前の実相に目を移してみよう。佐藤範雄の伝えるところによれば、後年の金光大神広前には、神前に白川資訓の筆になる「天照皇大神の掛け軸」が掛かり、「素盞鳴神社の木札」があつたと言う。そうした、さながら「天照皇大神広前」の如き状況を現出せしめたのが、この明治九年に始まる一連の出来事であつた。金光大神は佐藤範雄に、「斯うせねば表向が立たぬからと云ふのである」と語つたが、金光大神にとって、広前に参集する人々に正しく神の道を伝えることが、先ずもつて重大事であつたはずである。ところが、このように妥協的な神前の形態は、金光大神広前に参詣する人々に、祭神に関する混乱を生ぜしめる原因ともなつたようである。¹⁷⁾

では、ここで神は、どのような対応を、金光大神及び金光大神広前に参集する人々に求めていたのであろうか。遷卒の最初の訪れに先立つ明治九年六月二十四日、金光大神は、次のようなお知らせを受けていた。

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

(「覚帳」二〇—16)

このお知らせは、「日天四 月天四 金神」という神名を正面に出して、その神への信仰を表だつて表明できなくなる状況を「天地の道つぶれとる」と指摘しつつ、徹底した辛抱を説くものであった。そして、ここからの心構えとして、「道を開き、難渋な氏子助かること教え」るために、神を信じて敢えて苦難の道を歩むことを要請している点で、このお知らせは、明治六年の神前撤去を前にしてのお知らせに通じるものがあると言えよう。そこでも、「天地乃神とは、日天四 月天四 丑寅未申鬼門金乃神のこと」（「覚帳」一七一一―二）と、信仰を貫くべき神の名を鮮明に打ち出し、「神のこと家内中忘れな。人を頼むことすな。良し悪しし、神任せにいたせい。心配すな。世は変わりもの、五年の辛抱いたし」（「覚帳」一七一一―三―五）と、迫り来る難儀の諸相に性急な対処をすることを戒め、総てを神に任せる覚悟と辛抱をもって事態を迎えることを要請していた。この二つのお知らせに共通して見られるのは、一つには自らが帰依する神の確認であり、今一つは、辛抱の要請であったと言える。そうした観点から言えば、この度の、世話方達が中心になって、天照皇大神への崇敬を表明する旨の「敬神教育願」を提出したことは、神の意にかなわぬこととして、改めて金光大神にも理解されたものと思われる。

明治九年は、統治機構の整備に伴って、明治政府の政策が、人々の生活の細部にまで規制を加えようとしていた時期であった。そうした時世を受けた形で、「敬神教育願」の提出が広前周辺の人々によってなされていく。そして、そうした性急な対応が、神によって「喜ばんこと」とされることによって、金光大神は、自らの置かれた状況を改めて確認させられることになったのである。そうした状況の下で、金光大神広前は一つの転機を迎える。

二、明治十年の金光大神広前の状況と二つの「書付」をめぐる

明治九年の遷卒の訪れと相前後して岡山県に提出された「敬神教育願」と、それに対する神からの不興の表明に始ま

る一連の経緯は、金光大神に、改めて、金光大神広前の置かれた状況を把握せしめるものとなった。しかし、説諭許可とも言える「書付」取得が、事態の根本的解決をもたらしたわけではなかった。明治十年になっても、警察の監視の目が緩んだわけではなかったことが、「覚帳」の一月三日（新暦一月十五日）の記述からは窺える。

同じく十五日、同じく三日。鴨方、玉島両方たびたび来たと申し、三度四度まいり、こんこんして、やむこといえず、きょうは屯所へ連れのおうて行く、支度せいと申し。警察官吏。拝むことならん。

此方にはお上願い、ご指令下がり。お上へ忠義いたし、上ことそむかず。書付出して見せと申し。早々出し、お目かけ。この書付を戸長へ持って行って、絵解きしてもらえいと申しおき、帰られ。

（「覚帳」二二―二）

前年、「敬神教育願」に対する「書付」が届いたその日にやってきた邏卒は、「供え物、初穂取るな。取らずに拝んでやれ。取れば、なわかけて連れていぬる」（「覚帳」二〇―24―1）と、金光大神が神への祈念行為によって「供え物、初穂」を取ることを禁じたが、ここではさらに徹底して、「拝むことならん」と、「拝むこと」自体を禁じてきている。金光大神にとって、「警察官吏」の詰問に対して取り得る現実的方法は、「敬神教育願」の内容を本にして発せられた「書付」を提示することのみであった。金光大神は、「此方にはお上願い、ご指令下がり。お上へ忠義いたし、上ことそむかず」と、お上の意向を遵守していることを主張するが、この時は、「警察官吏」がその処方をもとに預けたために、その場は回避され、その結果、金光大神の次男である萩雄が、「書付」を持って、戸長の所に赴くことになったのである。

三月二日、十八日、雪降り。

一つ、金光菘雄、玉島、会議所、警察場、巡察所出、ご指令の届けいたし。人を拝むことすな、説諭でよしと申されたと、帰りに私に聞かせ候。戸長の使い、指図で三か所へ行つたと申し候。 (「覚帳」二二―三)

「警察官吏」訪問の二週間後の一月十八日、当時の戸長、荒木耕四郎は、菘雄に、玉島の「会議所、警察場、巡察所」といった地方官庁を回つて指示を仰ぐように、という指令を与え、菘雄はそれに従つた。地方官庁で菘雄が受け取つた指示は、「人を拝むことすな、説諭でよし」というものであつたが、金光大神はその指示に従い、翌十九日より説諭のみを行うこととなる。先の「敬神教育願」は、しばしば「説諭願」と称されてきたが、その名の通り、金光大神が先の「書付」に依拠する限り、可能な行為は「説諭」のみであつた。

ところが、玉島から帰つた菘雄は、さらに、それが役所の指示であるかどうかは定かではないものの、金光大神に対して、次のように進言しているのである。

金神お廃しと申し、天地金乃神書付出されんと菘雄申し候。書付延引いたし。

(「覚帳」二二―四―二)

「金神お廃し」の根拠となつたものは、具体的には、去る明治五年十一月九日に出された「改曆の詔書」の中にある「(従来の旧曆の―筆者)中下段二掲ル所ノ如キハ率子妄誕無稽ニ属シ人知ノ開達ヲ妨ルモノ少シトセス」との趣旨、及びそれに基づいて出された明治五年十一月二十四日の太政官布告「曆本に歳徳・金神・日の善悪等の不稽の説を記載出版するを禁ずる件」等にあつた。

明治六年の神前撤去が解けた後、神は金光大神に「天地書附」を示し、金光大神はそれをもって信仰の目当てともなすべきことを語り出していたが、祈念だけでなくその「天地書附」を出すことさえも出来ないという事態は、天地金

乃神という神名が公に出来なくなること、即ち、天地金乃神への信仰を公に出来ないことを意味するものであり、金光大神にとって容易ならぬことであつた。²⁰⁾

明治十年に至り、九年に始まる事態はさらに明らかな輪郭を見せるのである。「書付」の内容は、一応、説論に限つてのみ認めるといふ説論許可証のようなものであつたが、逆に、「若し教導職に紛敷所業、或は愚民を惑乱致す等、不正之挙動有之節は直に御差留之御沙汰相成可然」との条件が付けられていたように、さらなる監視を促す性質をも持っていた。萩雄が玉島の地方官庁で受けた指示は、正にその条件の遵守であつた。またそれは、迷信的な淫祠邪教の神として、金神＝天地金乃神を否定し、その神名を記した「天地書附」を公に出すことを禁じることを意味するものであつた。

しかし、神は、そうした状況に置かれた金光大神に対して一つの指示を与える。それは、「天地書附」を書きためることであつた。

一つ、天地金乃神書付、せがれ二人へ、書きためおき、とお知らせ。

(「寛帳」二二—5)

一月二十四日、神は、「せがれ二人」、即ち萩雄と宅吉に、「天地金乃神書付」即ち「天地書附」を「書きためおく」ことを命じた。このお知らせは、正に、金光大神の信仰の本質を忘れないように、という願いの下でのお知らせであつた。それと同時に、神は、「天地書附」を「書きため」させることによつて、時を経て訪れるべき時節、天地金乃神への信仰を公に出来る時節への願いをも込めさせようとしたのである。

さて、最後に、一、二章で論述した二つの時期に亘る「お上」からの迫りに挟まれた、明治九年十一月十一日の神伝を取り上げて、天地金乃神への信仰を表現した「天地書附」と、もう一つの「書付」、即ち天照皇大神への崇敬を表明

した「敬神教育願」提出によって取得した「書付」をめぐる金光大神広前の動向を窺うこととする。

一つ、戸長願い、金光大神隠居、萩雄、名切りかえ申し候。天地乃神の書付お目にかけて候、お知らせ。佐方村荒木耕四郎、川手直蔵兩人へ。萩雄聞かず、延引いたし。
(「覚帳」二〇—30)

このお知らせで、神は、「天地乃神の書付」即ち「天地書附」を、戸長の荒木耕四郎と村内有力者である川手直蔵に提示して、二人に金光大神の信心の内容を説明することによって、天地金乃神への信仰を公に出すための足掛かりを作ろうとしたものと思われる。

また、この同時に出された「金光大神隠居」の指示は、先の小野慎一郎の動きを含めて、「敬神教育願」提出に見られる金光大神広前を公に認めさせようとする一連の動きが始まる中で、そうした動きが、天地金乃神への信仰を世の中に広めるといふ神と金光大神の願いにとつて、疎外要因ともなりかねないため、それらの動きから身を退くべきことを、金光大神に知らしめようとするものであった。

しかし、金光大神の「隠居」は、この時、実現することはなかった。また、お知らせに従って「天地書附」を戸長荒木耕四郎と川手直蔵に提示し、自らの依つて立つ信仰を公に提示することも叶わなかった。なぜなら、金光大神広前の継承者たるべき萩雄が、「天地書附」をお上の筋へ提示せよ、という神の指示に従うことを拒絶したからである。

このお知らせがなされた九年十一月は、「覚帳」の記述を見る限り、金光大神広前に主だった動きはなかったようであるが、明治政府からの圧力が「書付」取得によって収まったわけではないことは、すでに見てきた通りである。そして、明治十年の「警察官吏」の執拗な迫りによって萩雄が戸長のところに持っていくことになったのは、先の神の指示に基づき「天地書附」ではなく、天照皇大神を祭るとの誓約を記した「敬神教育願」提出によって下付されていた「書

付」であった。

菽雄はこの後、明治十一年新暦六月二十日に大谷村賀茂神社の祠掌を拜命し、翌十二年新暦七月二十八日には、教導職試補に任じられている。^②また、九年十一月十一日のお知らせによる金光大神の隠居、即ち菽雄による家督相続が実現するのは、戸籍によれば、明治十二年新暦十一月二十九日のことである。これらの点からすれば、菽雄は祠掌・教導職といった公の資格を取ってから家督を継ぐことになったのである。

三、天照皇大神からの依頼

「覚帳」に記された、明治九年八月二十九日の邏卒の訪れに始まる一連の出来事は、翌十年一月二十四日の「天地書附」を書きためおくことを求める神のお知らせの記述をもつて、一応の終息を遂げる。神は、「天地書附」を書きためおくことよつて、金光大神に、その信仰が公に出来る時節を待つことを求めてきた。そして、神はそのことをもつて、天照皇大神への崇敬を表明することよつて存続がかるうじてかなつた金光大神広前の矛盾的様相にじつと身をひそめ、事態の開ける時を待つことを、金光大神に要請してきたのである。金光大神が天照皇大神からの依頼をその内容とする以下の神伝を受けたのは、その半年後の七月二十九日であった。

天照皇大神様よりお頼みに相成り。天地金乃神様ご同様に、忌み、服、不浄、汚れ申さず、諸事のこと氏子へ広め。金光大神お頼みに相成り。

(「覚帳」二一—14—2—3)

天照皇大神が、不浄を忌む清浄観念と深く結び付いた神として広く受け入れられていたことは、周知の通りである。

天照皇大神を祀る伊勢神宮において、神宮の神官である禰宜は、一族の先祖をまつる氏神祭を仕えただけで死穢に触れたとされ、本宮奉仕のためには、その後三日の「清まはり」（潔斎）を必要としたし、その際の氏神社への行き来に本宮域内を通らざるを得ない者のために「服紀路」という特別の道筋を設けていたほどである。文明開化を唱えるようになる明治期に入っても、天照皇大神は不浄を嫌う神として観念されており、天照皇大神の清浄性が、そのまま日本の国の清浄性として語り出されることもあった。

先の神伝は、天地金乃神の神性が淫祀として否定される状況下、国家神道の神—天皇家の祖先神—として造形されつつある天照皇大神が、自らの神性について、それが「忌み、服、不浄、汚れ」といった禁忌を不要とするものであることを金光大神に伝え、さらには、その自らの神性を、「氏子」つまり日本の国民全体に広めることを依頼するものであったが、このことは、天照皇大神についての当時の人々の一般的な認識からは、大きく逸脱するものであった、と言えよう。

ところで、明治四年の廃藩置県以降、明治政府は、封建制の打破としての開化政策を全面的に展開したが、その中で、「忌み、服、不浄、汚れ」に関わる禁忌の習俗も、矢継ぎ早に否定されていく。以下、具体的に見ていくと、明治四年には、「解放令」「賤称廃止令」（明治四年八月二十八日、「太政官日誌」第六十一号布告）によって、江戸時代の最下層身分の廃止が宣言される。明治五年から六年にかけては、複雑な内容を持つ産穢、死穢といった「穢れ」に纏わる禁忌条項が否定され、葬儀に関係した者の神社参詣禁止を当日のみに限定する布告（明治五年六月十三日、太政官布告第百七十七号）が出されている。さらに、「僧侶の肉食蓄髮勝手たるべき件」（明治五年四月二十五日、太政官布告第百三十三号）、^②「神社・仏閣の女人結界の地廃止、登山参詣自由たるの件」（明治五年三月二十七日、太政官布告第九十八号）等によって、僧侶、女性に関わる禁忌の廃止を布告していた。

このような諸法令からすると、先の天照皇大神の依頼は、明治政府が標榜する開化の政策理念と、様々な禁忌習俗に

縛られていた国民生活の実態との間の矛盾を背景に示されてきたもの、と言えるかも知れない。もつとも、その開化政策自体は、それまで神々に溢れていた世界に住まい、その神々とそれぞれに時々の関係を結ぶことによって成り立っていた、人々の生活世界、精神世界を崩壊せしめ、人々がそれによって保っていた世界との一体感、アイデンティティを奪うものでもあったのである。^⑧

これに対して、右のような開化政策が進められる以前から、金光大神は既に、金神信仰を深めて行く中で、「忌み、服、不浄、汚れ」に纏わる禁忌観念を打ち破っていた。例えば、安政六年の五月、子女の疱瘡罹病の際に祇園宮を祀っているが、この事蹟ではそれと同時に、「此方には、笹振りの不浄、汚れ、毒断てということなし」（「覚書」七―八―九）と、従来の禁忌観念を否定するお知らせを受けている。また、そうした禁忌観念の否定は、文久三年二月十一日の、妻の出産の際の記述にも見て取ることが出来る。前日十日、無事、産の務めを果たした妻登勢は、この日の朝、井戸を意味する「水神社広前」で水を汲むことを許され、さらに竈の神とされる「土公神」にご膳を供えることを命じられることにより、当時一般的であった産の汚れに纏わる禁忌（神前忌憚）を打ち破ることになったのである（「覚帳」七―二）。それは、「これまでは、きれいづくをする神ばかり。きれいづくをしては、人は助からず」（理Ⅰ市一―三―一）、或いは、「汚れがあると言って、神様に、香、灯明をしない者がある。信心する者は、今日は死人のうちへ行きまして帰りました、神様へお粗末があまりましようともお許しくださいと、お断り申しあげて、香、灯明をせよ」（理Ⅱ大喜六）との理解に見られるように、人間の救済を第一義とする神の立場からは当然の帰結とも言える、金光大神の信仰世界における禁忌を課さない神把握の相であった。

金光大神が、天照皇大神から受けた依頼内容である「忌み、服、不浄、汚れ申さず」とは、そうした金神の新たな神性把握に基づくものであり、従来の神観念と結び付いていた清浄観念を否定するところから出てきた金光大神の信仰内容でもあった。つまり、清浄をもつてのみ神に仕え得るということは、不浄の時には神には接し得ないということであ

り、清浄性の強調はそのまま不浄観念をも増幅させ、そこから屋上屋を架するが如く様々な禁忌条項が生まれ、それがひいては、神と人との間に越えられない溝を刻むことにもなる。金光大神は、自身の信仰的な体験を通じて、神は繁瑣な禁忌の遵守を氏子に求めて、氏子を苦しめるものではないということ、さらにそうした禁忌を設定し、その遵守を求める事自体が、人間の側の勝手な思い込みによるものであり、ひいては神と人との間の関係を阻害するものである^⑤、ということを確認してきていたのである。そして、そうした信仰、神観念の改変は、今まで様々な禁忌に縛られていた人々の解放を実現すると共に、そうした禁忌条項によって遠ざけられた神と人との関係を回復するものであった、と言えよう^⑥。

このように金光大神の信仰の立場を振り返ってみる時、明治九年に始まったお上の迫りによって、金光大神広前存続、布教資格公認問題を契機にして、改めて天照皇大神が問題化される以前から、金光大神の神把握の過程において、「浄」「不浄」が問われ続けてきたのであり、その意味では金光大神の信仰史がそのまま「天照皇大神」との関係史であったとも言い得よう。そこで、ここでは、金光大神がもともと天照皇大神をどのような神として認識していたのかを、金光大神が晩年まで読誦し^⑦、その内容を理解の中で様々に用いている「六根清浄祓」を取り上げることによって考えてみたい。

「六根清浄祓」とは、人間が、眼・耳・鼻・舌・身・意の六感によって日常的に触れざるを得ない諸々の不浄から心の清浄を守ることによって、六感を司る六根も自ずから清浄になり、天地万物の神髄と一体になることができ、願いのすべて成就する境地に至ることができるということを、天照皇大神からの宣示という形で表現したものである。

この「六根清浄祓」と金光大神との関係については、かつて和泉乙三が「六根清浄祓と金光大神」という論文の中で言及して以来、幾度か断片的に解釈されてきている^⑧。和泉はその中で、この「六根清浄祓」が「般若心経」とともに手頃な唱え言葉として江戸時代の庶民の間で神仏礼拝の時によく用いられていた、と前置きした上で、「金光大神の場合

も、当時の一般の風習によられたものであって、何等、特別の理由があったとは思われぬ」としながらも、その中の語句が理解の言葉として語り出される時、「信心の要諦をしめすものとして、もちいられている」ことに注目している。

そして、次に示すように、金光大神は、参拝者に教えを説き聞かすに際して、しばしば、この祓文の一節を引用し、語ることがあった。「心はすなわち神と神とのものあるじたり。わが魂をいたましむることなかれ」（理Ⅰ市一25、44）、「靈と同体なるがゆえに、なすところの願いとして成就せずということなし」（理Ⅰ山定39）、「静め静まることをつかさどるべし」（理Ⅰ山定54、理Ⅱ樞鹿6、山定7、理Ⅲ尋求一九九）、などがそれである。

また、理解における「六根清浄祓」の語句の直接引用だけでなく、金光大神は折りに触れ、「六根のお祓」の精神を語り出してもいる。例えば明治十五年、「金光様、六根の祓がどうしても覚えこめませんが、なぜでしょうか」と尋ねた十三歳の桂ミツ（当時、原田ミツ）に対して、「六根の祓を覚えて、六根の祓のとおり的心になるがよい。そうすればおかげがある」（理Ⅱ桂ミ）と応えている。

このように、金光大神が自身の信仰を語り出すときに「六根清浄祓」の内容を用い得たということは、単に、日常的に読誦していたから、とやうに止まらず、その祓の内容に、金光大神自身の信仰内容の根幹に関わる部分との共通点を見出だしていたからではないか、と思われる。³⁵

例えば、「六根清浄祓」中の「心は則ち神明の本主たり」という部分は、「わが心に生きたる神様がござる」（理Ⅰ市二5）との理解に見られるように、「心」のあり方を重視し、「心次第」でおかげが受けられるとした金光大神の信心内容に通じるものであるが、これは、ひいては、天地書附の「おかげは和賀心にあり」という、本教の信仰の重要な内容を示す部分にも深く関わるものでもある。さらに言えば、「心に不浄がなければ、かまわない」（理Ⅱ近藤23）、「身は垢にまみれても、心さえ汚れなければよい」（理Ⅱ金菽14）と語り出しているところから見ても、日常的に読誦してきた「六根清浄祓」が、読誦することを通して心の清浄を確かめ、天地万物の神髓と一体になることによつてすべ

ての願いがかなえられる、という境地に至るために誦せられるべきものとして金光大神には把握されていた、と考えられる。

そして、そこで問題になるのは、この「六根清浄祓」が天照皇大神の宣したものであるという形式を採っていることである。このことは、単なる形式であるということを越えて非常に重要な問題を孕んでいる。ここまで、金光大神が「六根清浄祓」の内容を、自身の信仰と深く関わるものとして咀嚼していたことを述べてきたが、だとすれば、日常的に誦誦していたこの祓文の冒頭に現れる天照皇大神は、そのような内容を宣布する神として、金光大神に把握されていた、と考えられる。つまり、「六根清浄祓」を宣する天照皇大神は、心さえ清浄ならば、不浄、汚れを言わなくてもよい、という内容を語り出す神として、金光大神に認識されていたのではないか、ということである。⁵⁰

では、それならばなぜ、天照皇大神は、明治十年に「忌み、服、不浄、汚れ申さず」といった、金光大神にとっては当然とも言える内容を、氏子への宣布という形で金光大神に依頼してきたのであろうか。また、それは金光大神にとつてどのような意味を持っていたのであろうか。それを解く鍵は、当時の金光大神広前の置かれていた状況にある。この時期の金光大神広前が、明治政府による宗教統制によって、天地金乃神への信仰を公にすることが憚られる状況下になり、その結果、「天地書附」を出すことすらできなくなっていたということは、前章までに見てきた通りであるが、この天照皇大神からの依頼の神伝は、そうした状況下で記述されたものである。金光大神への依頼内容である「忌み、服、不浄、汚れ申さず」とは、前述の通り、迷信・迷妄を打破しようとする明治政府の近代化政策の内容と符合するものでもあったが、天照皇大神はここで、「天地金乃神様ご同様に」と、開化政策によって否定された金光大神の神と同じ立場に立つことを表明することによって、金光大神の信仰世界と対立しない位置へ自らを運ぶ旨を願ってきたのである。

こうした禁忌の否定による神と人との関係回復、及びそれによって可能となる救済は、金光大神のところでは、翌明治十一年五月一日の神伝によって、「日柄方角、不浄汚れ、毒断て毒養生、この三つこと、理解」（「覚帳」一一一―九―

1)と、より取り纏めた形で願われることになるが、さらに明治十二年九月二十四日には次のような神伝となつて現れる。

生神金光大神、天地乃神は、お上、神ほとけ、人民、上下立ち行くように理解申して聞かせ、お知らせあり。

(「覚帳」一三三―23―5)

ここでは、金光大神に、「お上」「神ほとけ」「人民」、それぞれの「立ち行き」を説き諭すことが求められている。また、この「お上」「神ほとけ」「人民」は、それぞれが互いに關係を持ちつつ「立ち行く」べきものとして、「上下」と語り出されている。明治十年七月二十九日の神伝において、「天地金乃神様ご同様に」と申し出た天照皇大神は、生神金光大神、天地乃神の取り進めてきた信仰の立場に自らを位置付けてきていたが、ここでは、天地乃神によって「立ち行き」が願われる「神ほとけ」の内容ともなっていることが窺える。では、金光大神にとって、「お上」「神ほとけ」「人民」の「立ち行き」とはいかなるものであったのか。

明治元年、金光大神は既に、「天下太平、諸国成就祈念、総氏子身上安全の職染めて立て、日々祈念」(「覚帳」一―14―3)することを、神から求められていたが、明治十年以降は、そうした「天下」「諸国」「総氏子」といった、ある意味で漠然とした対象に対する神の願いが、「お上」「神ほとけ」「人民」といった形になり、また例えば、「日柄方角、不浄汚れ」といった具体的な問題を通して願われることになっていったことが分かる。そしてそこでは、日柄方角とか不浄汚れといった、人々を束縛する禁忌、金光大神の信仰の立場からすれば謂れなき禁忌とも言えるものを否定する限りにおいて、「お上」の開化政策は、金光大神にとつても歓迎すべきものとして受け止められていたことが窺える。つまり、金光大神にとつて、「お上」のあるべき姿とは、本章の冒頭でも挙げた、開化的な諸政策を実現し、

人々を禁忌から解放することであったのである。

「神ほとけ」については、天地金乃神を戴く金光大神の信仰世界において、天地の間に存在する神仏は、たとえそれがどのような神仏であろうが決して軽重をつけて扱われてはいないことに注意すべきであろう。金光大神は、たとえそれがどれほど小さな社祠であっても、藪神、小神と言われる神であっても、神としての敬意をもつて接することを、繰り返し語り出しているのである。^⑤ また、天地金乃神への信仰の下で、従来、人々が抱いていた神々の神性は、例えば禁忌の遵守を問わないものとして、一貫して把握され直していく。

そして、先述したように、そうした神と人との日常的交流にとつての陥穽とも言うべきものが所謂、浄・不浄の観念であり、人々が不慮の出来事に遭遇しても、日柄方角や不浄汚れといった禁忌に惑わされず、いつでも神と相對することができるといふ意識を人々の中に植え付けることこそ、「人民」即ち人間の助かりのために求められたのである。従つて、神に対する敬いの念を持つことと、敬うがゆえに設定された禁忌を否定することは、金光大神の信仰世界において、「人民」の眞の助かりのために止揚されねばならなかったのであり、それが、日柄方角、不浄汚れの観念を乗り越えて、一心に願う・頼むという信仰姿勢として語り出されることにもなつていたのである。^⑥

先の天照皇大神の依頼は、そうした金光大神の信仰の中で天照皇大神が自らの存在意義を確かめようとしたものとして金光大神には把握されたことであろう。即ち、「お上」によつて日本の神の頂点に据えられた天照皇大神は、「天地金乃神様ご同様に」と、天地金乃神と同じ信仰位相に立つことを表明し、「忌み、服、不浄、汚れ申さず」と従来の禁忌観念を否定することによつて人々との関係回復を願い、「諸事のこと氏子へ広め」ることを金光大神に依頼することによつて、「氏子」、即ち日本の国民の「立ち行き」に与かることを願つてきた、と金光大神には受け止められたといふことである。つまり、先の依頼を申し出たことによつて、金光大神にとつての天照皇大神は、金光大神の信仰世界に住まう他の神々と同じ様に清浄観念にとらわれることなく、しかも日本の総氏神としての役割を果たすべく存在するこ

とになったのである。

明治十五年十一月八日に初めて金光大神広前に参拝した徳永健次に対して、金光大神は次のような言葉を与えている。

あの天照皇大神というのは日本の神様であります。天子様のご祖先であります。この神様は日本ばかりの神様ではありません。三千世界を御つかさどりなされます神様であります。
(理一徳健3—2)

天照皇大神は、ここで「日本の神様」として語り出されているが、天地金乃神はそうした日本を守護する神を超えて、「三千世界」を司る神として金光大神には把握されている。それは天地金乃神の包括性の表現であり、諸神諸仏の働きを、「神の中の神」である天地金乃神の働きの現れ、いや働きそのものとして理解したところから語り出されたものである。④。そうした視座から言えば、金光大神にとっては、「お上」「神ほとけ」「人民」の「立ち行き」も、総ては天地金乃神への信仰を通して可能になるものとして把握されていた、と言えるであろう。そして、そうした天照皇大神を初めとする神々と人々とが、「一段上の神」「神の中の神」とされた天地金乃神に支えられ守られた世界の中で、共に「立ち行く」世界の実現こそが、天地金乃神、生神金光大神の求めて止まないものだったのである。

おわりに

最後に、本稿で述べてきたことを取り纏めて示すと共に、問い残された二、三の問題を挙げておきたい。

金光大神にとって、明治九年から十年にかけて生起した出来事は、自らが祭る天地金乃神が、公に出せなくなっていく状況の始まりであった。そうした中で、金光大神の布教資格公認を求めて、国家によって神々の頂点に据えられた天

照皇大神を祭る旨を表明する「敬神教育願」が広前に関わる人々によって提出される。神は、天地金乃神への信仰を表現した「天地書附」のお上筋への提示を指示することによって、天地金乃神への信仰を公に表明するための足掛かりを作ろうとするが、そうした神の意思とは裏腹に、「敬神教育願」がろうじての広前存続に結び付いたという事実は、金光大神にそれがどのような問題なのかということ認識させる契機ともなったのである。

天照皇大神からの依頼は、そうした状況を経て、金光大神のところに届けられたのである。金光大神にとって禁忌の否定は、人の助かりのために求められたものであり、禁忌に従うことによって神との距離を取ることは、結局、神を遠ざけることにもなりかねない、それは神にとっても本意とするところではない、というのが金光大神の信仰における把握の相であった。そして、天地金乃神への信仰は、人々を禁忌から解放すると共に、「天地の守り神」(理Ⅱ福儀12—3)とされる天地金乃神の下で、「お上」「神ほとけ」「人民」が共に「立ち行く」世界へと導くものであった。また、天照皇大神が先の依頼に際して、「天地金乃神様ご同様に」と申し出たことは、単に禁忌にこだわらない神として自身の神性を披瀝したというに止まらず、その禁忌の否定は、天地金乃神への信仰によって初めて、「お上」「神ほとけ」「人民」といった、あらゆるものの「立ち行き」へと結び付くという天地金乃神との関係性の、金光大神のどこまで確認でもあったのである。

「覚帳」の記述によれば、天照皇大神は、明治十五年になると、「おや神」として金光大神に把握されてくるようになる。^④天照皇大神は、明治十年七月二十九日の神伝によつて「天地金乃神様ご同様に」「忌み、服、不浄、汚れ申さ」ない神として、金光大神に把握されたわけであるが、それが、この段階では「おや神天照皇大神宮」「おやかみ様」といった表記に見る如く、「おや神」として現れてくるのである。中でも、明治十五年十二月七日の神伝は、明治十年七月二十九日の神伝に、簡略な形で追記されており、その内容は、天照皇大神を「おやかみ様」とした上で、その祭り日を、「正月十一日、二十一日、月朔日」であるとし、氏子に教えることを金光大神に指示するものである。

金光大神が「おや神」をどのような意味で用いたかは、「おや神」の意味内容の究明を待たねばならないが、ここまでの論述を踏まえれば次のようなことが考えられるだろう。先ず、明治九年から十年にかけての状況との対応を通じて、天照皇大神という神は、金光大神の信仰世界の中で、日本という国の立ち行きに関わって重要な位置を占めたものと考えられ、それが金光大神のところまで「日本の親神」として改めて把握される要因ともなったのではないか、ということである。同時に、先の天照皇大神からの依頼は、金光大神にとって人々の生活に関わる民衆の神としての天照皇大神を再認識させることになったとも考えられ、それが、晩年の「おや神」としての天照皇大神把握に結び付いたのではないか、ということである。さらに、死を目前に控えた金光大神の実存状況との関わりで、先祖祭祀の問題が意識に上り、「おや神」とされた天照皇大神との関係が問われた結果、「忌み、服、不浄、汚れ」といった死穢をも含む禁忌觀念が、改めて問題として浮上し、それが明治十年七月二十九日の神伝の箇所にも、「おやかみ様祭り日」の記述内容が追記された原因ではないか、とも考えられる。

さて、ここまでの考察を通して、改めてその意味を問う必要があると思われるのは、「覚書」に記載された安政五年の「貰い受け」の事蹟である。この事蹟において、金光大神が、天照皇大神の氏子である立場から、金神の一乃弟子へと、その帰属先を移したことの意味は、今までも様々な解釈がなされてきているが、金光大神の最晩年とも言える明治十五年になって、改めて天照皇大神を「おや神」と記述したということは、金光大神の信仰世界における天地金乃神と天照皇大神との新たな関係を示すものであり、その関係の詳細については、今後、さらに考察を進める必要がある、と言えよう。

「覚帳」における天照皇大神という神についての考察は、ようやく端緒についたところである。金光大神晩年の信仰究明に関わって、ここからさらに考察を進めて行きたい。

注

① 「覚書」における安政五年九月二十三日の「金神一乃弟子貰い受け」の事蹟（「覚書」六一―一）の解釈については、概ね、次に挙げる二通りの立場が見られる。一つは、『概説金光教』（一九七二年、金光教本部教庁）に代表される、「天照皇大神は日本民族の総氏神であり、金乃神は全世界、全人類の神である」として、貰い受けの事蹟を、「皇大神の氏子である日本民族の立場から、それをこえて人類のひとり、一個の人間としての生き方を問題にする世界へすませる、ということの意味するもの」とする解釈である。今一つは、福嶋義次が「一乃弟子もらい受けをめぐる金神と天照皇大神との問答―伝承の世界と信仰の世界―」（紀要『金光教学』第一〇号、一九七〇年）で提起したもので、前者の解釈が、安政五年九月の金光大神の生にあるというよりも、熟した晩年の信仰におかれていたとした上で、あくまでも、安政五年九月の時点における金光大神の生存に着目し解釈しようとする立場である。これは、当時の「天照皇大神の神性は、本居宣長などの国学者、明治為政者たちの系譜にある者たちが把え宣布した神性とは必ずしも重なりあわない」として、その神性を、「村落共同体を結ぶ働きの象徴としての神性」と規定する立場から、「貰い受け」の事蹟を、「共同体内での伝承的生を超えて新たなる生を生み出す方向へと教祖を導」いたものとする立場である。しかし、福嶋も論

文の「あとがき」で述べているように、「覚書」は明治七年以降に起筆されたものであり、したがって、「たとえ安政五年の出来事についての記述であっても、そこに、教祖の何らかの明治政府の宗教政策に対する態度が秘められて表現されていることも充分考えられ」るわけであり、その後の当該神伝の解釈においても、両解釈間でのゆれが見られるのである。

本稿冒頭に挙げた神伝は、明治十年のものであり、その時点において金光大神が天照皇大神とどのような関係にあったのかを考察することは、金光大神が明治期において天照皇大神という神をどのような神として把握していたかを知る上でも重要な意味を持つものと思われる。

② 「覚帳」において天照皇大神という神名が登場するのは、このときが初めてである。安政五年九月二十三日の「貰い受け」の事蹟は、「覚書」にこそ詳述されているが、「覚帳」では「一乃弟子にもらうと仰せつけられ、家中中申し渡し」（「覚帳」二一―七）と簡潔に記されているだけである。

③ この時の事蹟は、今まで度々解釈されてきているが、以下に主なものを挙げる。

澤田重信「信心・布教・政治―金光大神御覚書、明治六年「神前撤去」の解釈―」（紀要『金光教学』第九号、一九六九年）、瀬戸美喜雄「維新时期における金光大神の信仰―政治に対する態度と思想―」（同上第一六号、一九七六年）参照。

- ④ 甲第四十八號 四月五日 「舊小田縣限り布達ノ内本縣布達ニ舐觸ノ件ハ總テ取消候條此旨布達候事」 『岡山縣布達全書—明治九年乙ノ部—第三』 (大島勝海編『岡山縣布達全書』全十冊、一八七九年、弘文社)。なお、本書からの引用は、原則的には、原文のままの旧字体に依った。
- ⑤ 小野慎一郎は、幕末期大谷村の庄屋であった小野四右衛門の息子である。「小野氏年譜」によれば、明治九年新曆七月一日以降、小一八区の副戸長であった。大谷村は小二二区であり、小野慎一郎の管轄は金光大神の居住区ではなかったが、旧知の關係ということで、奔走したものと思われる。
- ⑥ 金光和道は、その時の資料に「金光太神義談判」「金光太神願相伺い、万事依頼申置」とあるところから、小野の出張を、願している。その願いの時期からして明治九年一〇月一九日に岡山県に出願している『敬神教育之儀ニ付御願』の出願の内容、手続きその他に関わるもの」と推定している。金光和道「教祖広前周辺について—小野家資料から窺える事跡を中心に—」(紀要『金光教学』第三二号、一九九二年)一〇一頁参照。
- ⑦ 邏卒とは巡邏の兵卒の意で、維新後、各府県にあつて警察事務に従事した。明治六年には、取締組、捕亡吏などと共に「番人」と総称され、同八年再び「邏卒」と、同年更に「巡查」と改称された。邏卒は、当初、兵器を帯していたが、明治四年十一月に三尺ほどの棍棒を帯するよう改められた。
- ⑧ ここで「医師のこと言い立て」との言葉の原拠は、明治七年新曆六月七日に府県に対して出されていた教部省達書第二十二号「禁厭祈禱をもつて医薬等を妨ぐる者取締の件」であつたと思われる。また、同日、教導職を管轄する神道諸宗管長に対しては、「禁厭祈禱は執行差支なきも医薬を妨ぐるべからざる件」(教部省達書乙第三十三号)が出されている。
- ⑨ 「岡山県布達」によれば、この時期、山口、熊本方面での土族の反乱を伝える内務省からの電報が頻繁に届けられていることがわかる。例えば、明治九年に限定して例を挙げると、十月二十七日には「熊本縣下ニ於テ賊徒蜂起」「熊本縣土族百餘名暴動ノ處追々討取」とあり、また十一月十日、十五日の布達には、山口県下の賊徒の殘党が脱走し、「自然管内へ立入候義モ難斗候條九々無洩取締方注意怪數体ノ者見受候ハ、速ニ最寄巡查屯所へ申出候様可致」といった布達が出されており、そうした状況からか、十一月八日には県会の定日にもかかわらず「西國筋賊徒追々鎮定ノ趣ニハ候得共種々ノ浮説流言有之自然民心モ不穩折柄ニ候得ハ是亦嚴重取締方注意可致旁一日モ任地ヲ離レ候テハ不都合ニ付」との理由から、この月の県会を休会にするとの布達が出されているのを見ても分かるように、不平士族の反乱が、世情に与えていた危機感が相当のものであつたことが窺える。『岡山縣布達全書—明治九年乙ノ部—第三』参照。
- ⑩ 明治八年三月の太政官達第二十九号によって公布され、四月

一日に施行となつた「行政警察規則」には次のようである。

第一章 警察職務之事

第一条 行政警察ノ趣意タル、人民ノ凶害ヲ予防シ、安寧ヲ保全スルニアリ

第二条 各府（東京ヲ除ク）県長官其事務ヲ提掌シ、大属以下ヲ分テ警察掛トシ、之ヲ專掌セシメ、便宜各所へ出張シ、邏卒ヲシテ各部二分派シ、巡邏查察セシム。

第三条 其職務ヲ大別シテ四件トス。

第一 人民ノ妨害ヲ防護スル事。

第二 健康ヲ看護スル事。

第三 放蕩淫逸ヲ制止スル事。

第四 国法ヲ犯サントスル者ヲ隱密中ニ探索警防スル事。

第二章 邏卒勤方之事

第一条 第一章第三条ヲ以テ職務ノ大目的トナスベキ事。

第四条 持区内ノ大小往來筋及市街村落ノ位置、区長・戸長ノ宅等尽ク詳知スベシ。

第五条 持区内ノ戸口、男女老幼及其職業、平生ノ人トナリニ至迄ヲ注意シ、若シ無産体ノ者集合スルカ又ハ怪シキ者ト認ルトキハ、常ニ注目シテ其挙動ヲ察スベシ。

由井正臣・大日方純夫校注『日本近代思想大系3官僚制／警察』（一九八八年、岩波書店）、三二〇―三二二頁。なお、本書の解題で、大日方純夫は、行政警察の本質について、次のように言っている。「行政警察は予防を本質とする。予防のためには、民衆の動向を先取的に察知しなければならぬ。その前提的保障は、警察官を民衆の内部に配置し、民衆の動向を日常的に監視し、掌握することにある」。右同書、三二六頁。

⑩ 明治九年十月四日、岡山県各課事務章程が更定されている。

その内、第四課では警察、同出張所を管掌し、事務手続上、警保・監獄の二科に分掌させ、更に、行政警察を主とし、司法警察を従とする警部職制をも定めている。その内容は、警保科第一條に「違警條例ノ適否ヲ稽查シ之ヲ更正増減シ及警保ニ關スル諸規則ヲ草製スル事」とあり、さらに「警部職制章程」第一條に「管内ノ安寧ヲ保護シ凶害ヲ豫防スル事」、第四條に「違警犯人ハ條例ニ照ラシテ直チニ所斷スル事」、第七條に「人民へ喚徴状ヲ發スル事」とある。乙第百六拾七號 十月四日（『岡山縣布達全書―明治九年乙ノ部―第三』）。

⑪ 乙番外 八月二十日

正副區戸長へ

本年三月廿五日發行文部省報告第十一号ノ通新ニ醫術開業ヲ請フ者ハ物理學科學大意解剖學大意生理學大意病理學大意藥劑學大意內外科大意以上六科ノ試業ヲ遂ケ候上其筋へ具陳免状ヲ受之ヲ本人ニ交付スヘキ旨三府へ達有之右ハ

往々各縣同一可相成ハ勿論ノ事ニ候條醫學ニ從事スル徒ヲシテ萬一志向ヲ誤ラセ候様ノ儀有之候テハ獨其身ノ不幸ノミナラス人民一般ノ保生上ニ關係候儀ニ付將來醫術開業ノ者并從來開業ノ者へ為心得此旨告諭可致モノ也（『岡山縣布達全書—明治八年甲乙丙—第一』）。

甲第三十一号 二月廿九日

西各大區へ

自今醫術開業出願之輩ハ岡山榮町病院ニ於テ醫術上二三ノ輕易ナル問題ヲ出シ令検査候上處分及フ可ク候條為心得此旨布達候事

⑬ 岡山縣布達全書—明治九年甲ノ部—第二—。宮地正人「国家神道形成過程の問題点」（『日本近代思想大系5宗教と国家』一九八八年、岩波書店）五六七頁参照。

⑭ 明治十年に出された「岡山県布達」の中には、仏語仏名に類似した神社の社号を、妥当なものに改称することを求めたものが見られるが、そこから、この時期、再び淫祠邪教が取り締まられていた様子が窺える。

○乙第八十四號 四月廿六日

區 戸 長

社号の儀ハ其神社ノ縁由ニ依テ稱号スヘキ筈ノ處其縁由ヲ失ヒ或ハ佛語佛名ニ類似シ又ハ甚々野鄙ナル稱号等有之不都合ニ候條左ニ示ス處ノ社号ハ勿論其他ト雖佛語佛名或ハ野鄙ノ稱號ハ神官人民協議ノ上其縁由ニヨリ古雅ノ号ヲ撰ミ引直シ方來ル五月十五日限可為願出尤一村二同名無之様

可為致此旨相達候事

但假令佛号類似野鄙ノ社号ニ無之モ一村二同名ノ神社有之向ハ本文同様改撰候儀ト可為相心得事

荒神社	疫神社	厄神社	疫隅神社
妙見神社	明現神社	山神社	牛神社
狐神社	辨天社	極樂社	摩利支天社
珈社	戎社	惣堂社	道祖神社
龍王神社	塞神社	祇園社	牛頭天王社
天王社	山王社	權現社	玄猪社

○乙第九十四號 五月九日

區 戸 長

社号の儀ハ其神社ノ縁由ニ依テ稱号スヘキ筈ノ所其縁由ヲ失ヒ或ハ佛語佛名ニ類似シ其他不都合の稱号モ有之候條左ニ示ス所ノ社号ハ勿論其外右ニ類スル稱号ハ神官人民協議ノ上其縁由ニヨリ改撰ノ見込相立別紙雛形ニ照準シ來ル六月十五日限可為願出此旨相達候事

妙見神社	明現神社	狐神社	辨天社
極樂社	摩利支天社	珈社	惣堂社
祇園社	牛頭天王社	天王社	山王社
權現社	玄猪社		

⑮ 『岡山県布達全書—明治十年乙ノ部—第六—。』。「敬神教育願」では、「教則三条」と対応させながら、次のようにその「信心教育」の内容を取り纏めている。

第一条 敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事。

○敬神愛国ノ旨を奉戴し

第二条 天理人道ヲ明ニスヘキ事。

○神明に対し、其加護を受んとなし、稽首百拝するとも、人道に悖戾するときは、如何程祈願すとも、其効曾て有可らず。——中略——衆人に接し、廉直和親、一家至睦すれば、則、人たるの道なり。悪事に交らず、誠心を起し、信仰するものは、神明の加護を受、自から病患、諸の災厄免るべし

第三条 皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事。

○在職中、特別に天照皇大神宮を奉崇敬、信仰する処より：

○上は、政府の御布令を守り：

⑬ 佐藤範雄「教祖立教と制度の沿革史要」参照。

⑭ 近藤藤守は、金神と素盞鳴命は同じものか、と問う参拝者と金光大神との対話を記録している（理Ⅰ近藤7）、鳩谷古市も同様の疑問を金光大神に投げ掛けている（理Ⅰ鳩古2）。

⑮ 福嶋義次は、「世間救済」という神の願いを寄托された『差し向け』としての生命が金光大神の自己確認であったとして、このお知らせを次のように解釈している。「神は『天地の道つぶれ』という世の状況にあつて、どのようなことに出会つても、人々を『天地』、つまり生の根柢に根差さしめ、難儀を救う道を貫いて教え続けることを、金光大神に求めたのであ

る」。福嶋義次「死を前にした金光大神——『身代わり』考——」

（紀要『金光教学』第二八号、一九八八年）一九二〇頁参照。

⑯ 先の「神社は国家の宗祀につき、神宮の下神社の世襲神職を廃し精選補任の件」は、神職の世襲が引き起こす問題として、「社入ヲ以テ家祿ト為シ一己ノ私有ト相心得」ることが、祭政一致の政体に悖ることになり、弊害が少なくない、としていた。竹部弘「明治期の金光大神と神・歴史・時間——『神代』の歴史意識をめぐって——」（紀要『金光教学』第三二号、一九九一年）七二—七四頁参照。

⑰ 明治十年九月に始まった金神社建築への動きも、こうした一連の動向の一つとしてとらえるべきであろう。

⑱ 金光大神は、教導職について、明治十三年六月二十五日に、次のようなお知らせを受け取っている。

教導職ではいけん。教導にまぎらわしきことせず、まじないもせず、説教も。出て歩く道でもなし。内で説論とも理解とも話をして聞かせ。末を楽しむ。（『覚帳』二四—五）

⑲ ここで否定されているのは、「三条の教則」を本にして復古神道、或いは開化政策的内容をもって人民を教化する「教導職」という職分であり、また、「出て歩く道でもなし」と語つたように、ここでも「待つ」姿勢を要請していることが窺える。⑳ 服紀路は外宮の禰宜である度会姓の人々のために設けられた

が、これは内宮の場合、氏神社の方角が本宮とは反対の側にあったため必要がなかったためである。柳田國男「山宮考」

(『定本柳田國男集 第十一卷』一九六三年、筑摩書房) 三〇五―三〇七頁参照。

②④ 例えば、幕末以来不平等な関係を強いられていた列強諸國への劣等意識の裏返しとも言える、天照皇大神の末裔である天皇の知ろしめす國、日本が、清浄をもととしていて、諸外国とは違うのだという論法が、この時期には見られる。

日本は神國で、神の御末の御國がらじゃ、何事も清浄を素とするケイ、不浄な事は神様が御嫌いなさる。其上衣食住とも万事につけて何から何まで調いきつてあるケイ、今更彼奴等の真似をするには及ばぬ事じゃノンシ

横河秋濤「開化の入り口」(『明治文化全集第二十四卷 文明開化編』一九六七年、日本評論社) 五五頁参照。

②⑤ 明治五年二月二十五日に「自今産穢不及憚候事」(太政官布告第五十六号)、明治六年二月二十日に「自今混穢ノ制被廢候事」(太政官布告第六十一号)が出されている。

②⑥ また、翌年一月二十二日には、尼僧に対しても「比丘尼も蓄髮肉食縁付等自由たるべき件」(太政官布告第二十六号)が出されている。

②⑦ 福嶋義次「維新时期における金光大神の視座」(紀要『金光教学』第一二号、一九七二年) 四五―四六頁参照。

②⑧ 祇園宮の祭礼である祇園会は、旧六月十五日前後に全国の祇園社や天王社で行われる夏祭で、お祓によって罪穢を祓い清め、災厄を送り流すものとされていた。また、それまで、祇園宮

のような疫病神を祭る場合、その元来の悪神性への恐怖も加わって、徹底的に禁忌条項が守られたものと思われるが、金光大神の場合、その為の重要な作法であるとも言える「不浄、汚れ、毒断て」の遵守が否定されているのである。

②⑨ 岩本徳雄「『不浄・汚れ』に関する金光大神理解―その背景と意味について―」(紀要『金光教学』第二十六号、一九八六年) 四九頁参照。

また、福嶋義次は、「神の社は、この天と地」(理Ⅱ近藤15―2)、「天地金乃神のご神体は天地である」(理Ⅱ福儀10―2)といった理解を引きながら、金光大神の理解の言葉における「天地金乃神」と「天地」との類縁性に基づいて、「金光大神によって、神の社、神体として語られる天地」は、「清浄・不浄、聖・俗などの区別を問うような場ではな」かったという解釈を示している。福嶋義次「神としての『天地』―金光大神理解研究ノート―」(同上第二五号、一九八五年) 四―六頁参照。

③⑩ 前掲岩本論文、五三頁参照。

③⑪ 「覚帳」において確認出来るのは、明治九年九月十五日の「十五日より六根の祓あげて願ひ申し候」(二〇―26―1)と

いう記述である。これは、一章で見た邏卒の訪れの後、家族中心が心配する中であげられたものである。また、「広前歳書帳」明治十年一月六日のところにも、「六日 六根一巻あげ」との記述が見られる。

③② 「六根清浄祓」とは次のようなものである。(諸本によって異同はあるが、ここでは「八部祓講釈 六根清浄祓」から、漢字かな混じり文に改めた)

天照皇太神の宣く、人は則ち天下の神物なり、須らく静め謚まることを掌る、心は神明の本主たり、心神を傷ましむることなかれ、是故に、目に諸の不浄を見て、心に諸の不浄を見ず、耳に諸の不浄を聞て、心に諸の不浄を聞かず、鼻に諸の不浄を嗅ぎて、心に諸の不浄を嗅がず、口に諸の不浄を言いで、心に諸の不浄を言わず、身に諸の不浄を触れて、心に諸の不浄を触れず、意に諸の不浄を思いて、心に諸の不浄を想わず、此の時に清く潔き偈あり、諸の法は影と像の如くなり、清く浄ければ仮にも穢きことなきなり、説きごとを取らば得べからず、皆花よりぞ木実とは生る、我が身は、則ち六根清浄なり、六根清浄なるが故に、五臓の神君安寧なり、五臓の神君安寧なるが故に、天地の神と同根なり、天地の神と同根なるが故に、万物の霊と同体なり、万物の霊と同体なるが故に、為す所の願いとして成就せずということなし、無上靈宝、神道加持。

③③ 和泉乙三「六根清浄祓と金光大神」(学院研究部編『金光教學』第十四集、一九五四年)、『金光大神』(一九八二年、金光教本部教庁、一七九頁)、前掲書『概説金光教』一五七頁、前掲福嶋論文「維新时期における金光大神の視座」三二頁、高橋行地郎「生神金光大神社についての一考察―金子大明神の誕生過程を視点に―」(紀要『金光教學』第一五号、一九七五年、五七頁)、石河道明「天地書附の生成過程に関する一考察―生神金光大神社研究―」(同上第一九号、一九七九年、四―五頁)、早川公明「『覚書』『覚帳』の執筆当初における視点の相違について」(同上第二九号、一九八九年、九頁)参照。

③④ 和泉は、先に挙げた論文の中で、明治三年十月二十六日の神伝中に「天地の神とどうこんなり」という語句のみえることを取り上げ、「金光大神の究極の境地と、道の信心の極致とが、かくこの祓の語句によって、しめされている」ことに注意を促している。前掲和泉論文、五頁参照。

③⑤ 藤谷俊雄は、「おかげまいり」が従来の清浄観念にとらわれない民衆の伊勢信仰を生みつつあったことを指摘している。藤谷俊雄『神道信仰と民衆・天皇制』(一九八〇年、法律文化社)七八―七九頁参照。

③⑥ 「お上」については、既に、明治六年の神前撤去の事蹟解釈の中で、戸長の内達によって神動再開がなかった時の金光大神の言葉「お上出ても、実意を立てぬき候」(『覚帳』一七―八

—5) という部分をめぐる瀬戸美喜雄の解釈があるが、この明治十二年の神伝では、明らかに「お上」を「立ち行き」即ち救済の対象に据えた救済観が表明されている。瀬戸美喜雄「維新时期における金光大神の信仰—政治に対する態度と思想—」(「紀要『金光教学』」第一六号、一九七六年)二三—二四頁参照。

③7 金光大神における「日柄方角、不浄汚れ」に関する禁忌否定の視座は、明治以前に既に成立していたが、維新の変革という歴史的事実を開化政策の側面から捉えて、人々を禁忌から解放する「お上」像を積極的に語り出した次のような理解がある。「汚れ不浄ということも昔はあれど、ただいまにはお廢しとなりました。西の方から江戸まで行っても、閔所ということもなし、また総門ということもなし。日本国はあけ放しとなり、お上よりご規則が変わりたから、金神様もご規則お変えなされ日柄方角、汚れ不浄ということをお廢しとなりました」(理Ⅰ鳩古1—9)これは、金光大神が「お上」の開化政策に、ある種の期待をかけていたことを示すものである。

③8 明治六年八月十九日の神伝には、次のようにある。

天地金乃神と申すことは、天地の間におつておかげを知らず、神仏の宮寺社、氏子の屋敷家宅建て、みな金神の地所、そのわけ知らず、方角日柄ばかり見て無礼いたし、(後略)

(「覚帳」一七—二五—三—四)
また、金神と他の神々との関係を、「金神の地所」との関係で

把握したものととして、次のような理解がある。

たくさん神々の社があるけれども、その神々へも金神の地所を貸してある。(理Ⅱ大喜10)

③9 金光大神の諸神諸仏に対する姿勢を窺えるものとしては、「家の内では土公神が一番、外へ出れば氏神が一番であるから、その手続きを経て金神に願え。この神を信心するからには、土公神を大切に、氏神を大切にせよ」(理Ⅱ金萩16)、「道端の地蔵でも礼拝して通れ。けっして乗り打ちにはならない。『金神の氏子は教えがよいから私の前でも拜んで通る』と喜んで、地蔵としての力だけの守りをくれる。藪神でも小神でも、粗末にして無礼をすれば、腹を立てて、出来物でも出す。小神は小神だけの当たりをつける。天地の神に無礼粗末をしては、立ち行かない」(理Ⅱ高富3)、「参る所がなくても、土地の氏神に参ってお願ひすれば、氏神が天地の神に届けに来るから、氏神に参って信心をせよ」(理Ⅱ横つ1)、「神様といえは、みな神の位であるから、堂宮の前を通る時には、ご拝をして通れ。その日の悪魔は、その神の威徳で逃れることができる。ほかの神を侮つてはならない。藪荒神でも神の位はある」(理Ⅱ石銀2)のような理解が存在する。

④0 金光大神が「一心」に願うことの重要さを語り出した理解には、次のようなものがある。

天地金乃神様は天地を一目に見とおし、守っておられる。

人間は神の氏子、神様のおかげを身いっぱい受けるように、この身この心を神様に向けて信心せよ。何事も無礼と思わず一心に取りすがっていけば、おかげが受けられる。枯れ木にも花が咲くし、ない命もつないでいただける。

(理Ⅱ福儀3)

④1 金光大神は、諸神諸仏と天地金乃神との関係を次のように語り出している。

いろいろの神や仏に頼みて、おかげがあると言うけれども、おかげのできるもとは、天地金乃大神のほかにないぞ。

(理Ⅰ島八2)

④2 明治十五年の天照皇大神に関する神伝は次の通りである。

○十月十日の神伝

一つ、宮地こしらえ。親神天照皇大神宮の宮も地中へ建てさせ。先祖の宮建て、同じく。大阪白神の宮建て、同じく。そのほか氏子、神になり、同行に。(「覚帳」二二一—20)

○十二月七日の神伝

十二月七日暮れ、子の星様へ御礼申しあげ。月ご縁日。天照皇大神月ご縁日、正月十一日、二十一日、月朔日。親神様祭り日、氏子に教え。天地金乃神お知らせ、生神金光大神へ。

(「覚帳」二二一—26)

この表記については、『金光教教典』にはどちらも「親神」と記載されているが、「覚帳」の原文には、「おや神天照皇大神

宮」又は「おやかみ様」と記されている。

④3 明治十年七月二十九日の神伝に追記されているのは、以下の通りである。

午旧十二月七日暮れ、礼。子の星ご縁日、礼申し。正月十一日、二十一日、月々朔日、縁日。(「覚帳」二二—15)

④4 金光大神が「親」という文字を使った形跡は、自記資料(「覚書」「覚帳」)からは窺えない。そこで用いられているのは、「おや」もしくは「ヲヤ」という表記である。柳田國男によれば、「おや神」は、一般に家の先祖を指すことがあり、親代々、家の先祖の総体を「オヤオヤ」と言うこともあるとされており、その場合は、「祖神」の字を当てるべきであろう。

柳田國男「先祖の話」(『定本柳田國男集 第十卷』一九六二年、筑摩書房)四七頁、及び「オヤと労働」(『同 第一五卷』一九六三年、同)二四四頁参照。

④5 高橋富枝は、天照皇大神の祭り日とされた正月十一日に関わって、次のような金光大神の事蹟を語っている。「正月十一日は天照皇大神宮を祀り、百姓はあまざけを作りて供え、豊作の様に願う。わせ、おくて、もち米、中田に至る迄、何がーみな取れぬと言ふことなき様、と願ひ込ませらる。十一日は作定めにて、信心の強きものは、知らず植えても都合よきものを植えさして貰うことにて、十一日には、夏物は何、米何、と教えがありました」。(高橋富枝 六七四「研究資料 金光大神事蹟

集〕これは、農耕神の要素を持った天照皇大神が、金光大神の信仰世界の中に回帰していたことを伝えるものである。

明治末から大正にかけての本教社会実践

——佐藤重助・片島幸吉の活動を中心に——

大 林 浩 治

はじめに

一九〇〇（明治三三）年、一教独立を果たした本教では、その後、政府主導の地方改良運動に伴った社会動向に応じ、各種社会事業を展開させている。これら社会事業は、「一教」としての名実を獲得していくための教義形成、組織布教などへの志向と相俟って、特に佐藤範雄教監時代（一九〇七・四—一九一七・二）に教政的対応が図られることになった。しかしながら、この時期が布教・社会活動中心の教政方針と認識され、各教会から本部に「社会改善救済事業報告」が提出されるにしても、そこにみる事業は、現実には教団構想や教政の中心的課題として規定されたのではなく、佐藤範雄個人や、各教会での個別的な範疇に止まるものであったといえよう。

そこで本稿では、当時の本教の社会実践について、教政課題とは別個に、実践の具体的様相や実態の究明を中心に行い、それらを浮上させつつ、それらの諸活動が、当時の時代状況や教団状況に何をもたらすものであったかを論じていきたい。つまり、明治末から大正にかけて本教社会実践が、実践者個々における、いかなる「経験」であり、どのような意義と課題をもつものであったかを見ていくことにする。

具体的には、『大教新報』『金光教徒』『新光』、といった教内紙誌や、本部に提出された「社会改善救済事業報告」及び、本教が政府に提出した「感化救済矯風教育等に関する事業状況報告（一九一四）」を手掛かりとして、次の諸点を中心に考察することにする。すなわち、(一)、佐藤範雄教監時代においてどのような実践が見られたのか、またそれらにどのような教政対応を示したか。(二)、事業の具体的な活動を見ながら、当時の時代状況に対しての現実的な救済は、どのような問題や可能性を投げ掛けるものであったのか。さらに、(三)、それら実践が、本教信仰の上に成り立ち得ていたとすれば、そこにどのような基盤や要因が考えられるだろうか、である。

ところで、本論に先立って、社会实践を規定する「社会事業」への接近方法に関わる問題について触れておきたい。一般に慈善事業、社会事業といった、これら事業は雑駁に言って、社会福祉（社会事業）史上、慈善事業、感化救済事業^②から、社会事業へと展開していく。米騒動（一九一八年）を契機とする労働運動やその他の社会運動の展開によって、広範な勤労大衆の防貧策も対象にする社会事業は、宗教などを動員して「隣保相扶の良習」、「風紀の善導」を説き、「皇室の御仁慈」を強調した感化救済事業で克服できない社会問題に应诉るものであった、といわれている。ここで扱う時期は、歴史的には「天皇の慈恵」と密接に関わる感化救済事業から、社会事業への移行期であるが、本稿では特にことわらない限り「社会事業」として呼ぶことにし、こうした対象である「難儀」への認識の変化も踏まえつつ論を進めることとしたい。

なお、引用に際しては、適宜、旧漢字は新漢字に、歴史的仮名遣いは現代仮名遣いに改め、句読点、送りかなを付した。

一、社会事業と教団の対応

I 教団独立後の社会実践

本教の社会実践としては、「社会活動・救済事業略年表」(資料A)にみるように、古くは一八八九(明治二二)年以來の佐藤範雄の日本赤十字社(もと博愛社、一八八六年改称)への協力がある。佐藤が、「我が教祖の御教と合致する点ありて、甚く感激し」たのは、そこにみる「博愛」の精神であった^③。この他、濃尾震災地の慰問(一八九一年)、三陸沿岸津波被害の救援(一八九六年)など、災害救済活動を見ることができるといえる。また、一九〇六(明治三九)年には、岡山県下震災の窮民救恤活動(一九〇六年)や、日露戦争後の疲弊も拍車をかけた東北の飢饉に際し、東北凶作窮民を救護慰問し、翌年、「東北凶作地救済義捐金」を集めている。さらに、地方教会では、横浜教会婦人会と青年団(後、明西会)が、足尾銅山鉍毒被害民の救済義捐活動(一九〇二年)に取り組み、後述する佐藤重助が日本恤救院を開設(一九〇五年)し貧民救済に乗り出していた。また笠岡教会が、甘露育兒院支援のための慈善音楽会(一九〇七年)を開催している。

この時期、教内では、「迷信打破」を対社会的に闡明しつつあった状況下で、救世済民を任とすべきだと唱える論調^⑤の台頭がみられ、それらは、新しい社会観、生き方や信仰的独自性を生み出そうという信仰的使命感を示し、多くはその使命感ゆえに社会全体の差別観を問題にしていこうとするものであった。例えば、社会主義、足尾鉍毒事件に触れた^⑥り、山本貫通の死刑廃止運動を紹介するなど、社会的動向への言及が一つの特徴を示している。ハンセン氏病の処遇に関わる「癩予防に関する件(一九〇七年)」に対しても、この実施について慎重な研究を要すると説き、研究の具体的内容は詳らかではないが、その問題意識は、「社会の迷信を破り、真の幸福を与える上での大なる責任」という本教信仰の尊厳性と社会への有用性に結び付くものであった。「廢疾とか悪疾と云う其名称の中にはあらゆる悲惨な歴史と事実とがこもって居る」が、「病としての肺患と梅毒とどれ丈軽重があるうか」とした、社会通念を超えて、認識の改まりとその取り組みの必要性が主張されたのである。症状があまりにも悲惨なため「天刑病」と呼ばれ、懼ると家族を道

連れにしないために遍路姿になり、浮浪生活で生涯をとなげなければならないといわれた、この病気に纏わる差別観が、信仰上の問題とされたのである。それは直接、患者救済に導くものではなかったが、社会全体の通念、差別観を、教祖の示す平等観を体現する、あるいはすべきものとしての正当性、合理性に立脚した課題視であり、その教祖観は、部落改善や、遊廓改善など、社会活動の根拠としても示されたのである。

そして、一九〇七（明治四〇）年五月、佐藤範雄が教監に就いた翌月、「社会的事業」を要請する記事が『大教新報』の冒頭を飾った。これは、教団改革を表明し、組織的な布教を展開しようとした佐藤に対する期待でもあった。その後、佐藤は社会改善事業、感化救済事業に取り組んでおり、また、こうした状況を受けて、地方においても、岡山県上道、邑久、赤磐、和気郡内の教会で組織された東備連合会の女囚同伴乳児保護事業（一九一〇年）、あるいは佐藤重助の勝山夜学校（一九〇九年）の貧児教育などが始められている。また、京都府下の水害義捐活動（一九〇七年）や大阪天満の火災救済活動（一九〇九年）が見うけられる。

特に天満火災については、大阪の各所の教会による曾根崎新地の廓内女性の救出を見ている。「無告不遇」の彼女らの生活状況への深い共感は、「人身売買の犠牲」に遭い、「教育においても健康においても心性においても同情すべき」彼女らの救援活動となって表われ、『大教新報』では、教会への避難によって、向上の念が油然と湧きでるのであって、彼女らを民家に避難させては、「風紀の紊乱また怖るべきものがある」と主張している。この時に、キリスト教も大阪婦人矯風会、青年期正会などが遊廓移転運動を起こしているが、こうした動きの影響からか、大阪府は曾根崎新地の廃止を告示したのであった。

この他、論説としては、免囚保護の必要性や孤児院不足を叫ぶ声、貧民窟問題などを取り上げており、「出来得る事なれば、凡ての教育事業、凡ての感化事業、凡ての慈善事業に向かつて其の力を致し、以て教祖の絶大なる理想を完全に發揮することを望んで止まない」とまで言われたのである。

II 社会事業への教政的取り組み

このように地方教会や信徒らにも湧き起こる事業に対し、感化救済や公益事業の教政的確認のために、一九一〇年、「四三監第一号」^⑭が発令された。この通牒を発するにあたって、管長に教監佐藤範雄は、社会事業は「宗教界に於ては^⑮ 監視（軽視―筆者）すべからざる」事柄として稟議を提出し、それは、教政的統括の方向性を示唆するものであった。

本部への報告書式上の「事業例」としては、「社会改善二関スル事業例―納税奨励、青年会、婦人会、巡回文庫、特殊部落改善、貯蓄奨励、児童倶楽部、公開講演会、子守下婢ノ訓育、鉄道講演、警察講演、工場講演、遊廓講演、其他風俗改善上二関スル事柄（例エバ冠婚葬祭等二就テノ悪弊改善）。社会救済二関スル事業例―施療、免囚人保護、女囚乳児保護、職工の保護、貧児の養育、労働紹介所、生業扶助、孤独ナル老幼者ノ扶助、其他」を挙げている。実際は、その中の一部でしかならうが、既に教団内にこうした事業に着手しているもの存在も窺われ、また教団としてこれらの事業の展開を奨励するものでもあった、と考えられる。

ところで、本教がこうした事業への着手を望んだについては、内務省の宗教政策上の路線を背景に本教の存在を示そうとする思潮と共に、社会事業を信仰実践と対価と見做しうるキリスト教の影響も確認できよう。例えば、金光中学は一九〇八（明治四二年）、施療院経営で知られた岡山博愛会のアリス・ペティー・アダムスを教員に迎えたり、当時『大教新報』の紙面には廃娼運動などで良く知られたキリスト教救世軍を始め、キリスト教の活動記事を多く載せている。その救世軍大将ウィリアム・ブースの来日に際しては、「彼の欠点を探さんとするよりは彼の得点を学べ。彼が精力、彼が活動、彼が事業、皆学ぶの価値がある」と語られ、また、これらに限らずキリスト教の活動については、「社会事業の経営に優先権を占むるものは、彼の徒に限られたる如く、之を思えば、実に慙愧の至り、又、羨ましき次第」^⑯とも述べられている。

一方、本教は、こうした教团的展望の中で、政府の宗教利用の意図を具体化した「感化救済矯風教育等に関する事業

状況報告」(以下「事業状況報告」と略記)を、政府に提出することになる。同報告は、一九一三(大正二)年十月に政府からの通牒を受けてのものであったが、とりあえず、翌年二月に本部「直轄事業」である私立金光中学を「教育事業の一部」として報告するに止め、「目下取調中」として正式な回答を先送りしている。かねて、これら事業については、四三監第一号に則つて、本部に報告されてはいたが、政府へ回答する時点での具体的な動向を知る上で、二監第一九号(一九一三年)をもつて改めて取り纏める運びとなつたのである。

この報告では、佐藤範雄の遊廓改善、東備連合会の女囚同伴乳児保護、高松教会の貧困者の養老育児や癩療養所慰問、台湾基隆教会の基隆幼稚園の設立、奥平野教会の貧困児童救済の稲穂会、感化訓育事業の同行会付属児童会、佐藤重助の勝山夜学校、勝山保育所、勝山医院、姫路教会の貧困者救済の協心救生会などを記載している。この政府への対応で、社会事業における教団統括上の必要性が一層認められることにもなつたのか、教団としては教内総ての事業を網羅する組織造りを企画していく。この組織は、「忠信会」といわれ、教義に基づく社会事業を成すために計画され、運営は本部よりの補助と有志の寄付によるとされた。会の総裁、副総裁に管長、副管長、会長に教監を任ずるなど、全教的な取り組みが目指されたのである。しかしながら、その「忠信会」も計画のみでしか確認できない。この組織化の頓挫といえる事態は、青年教師らの教政刷新を求める機運と無関係ではなからうと推察され、また、畑徳三郎内局以降において、「社会的事業等ニ対シテハ、自己ノ信念ニ基ツキ自発的ニ活動スルノ気風ヲ奨励スベク、猥リニ勸誘的ニ激励スベカラズ」との訓示が出され、そして、教団としては二監第一九号に則し、主務省への「事務報告」提出によつてのみ、事業内容を把握するに止まるのである。

Ⅲ 社会事業の両義性と限界

では、そもそも宗教界において軽視できないものとして社会事業を見つめた佐藤範雄にとつて、その実践はどのような

に踏まえられていたのだろうか。

「明治聖代の二大暗黒」といわれた監獄と遊廓に向かい、教誨活動や遊廓改善、部落改善にも努めた佐藤は、感化救済を宗教家としての「本来の職務」とも表現している。すなわち、彼は、自らの実践は、「天が下に他人という事はなきものぞ」との神訓による「謙讓発し、相扶け相救うの道」を開くことにあると言い、それはまた、人間の「社会に対する本務」であると押さえるのである。この実践観において、先の神訓は、「天が下に他人という事はなき社会」という目的実現のために、つまり、始めに予め存在する「人格的平等」規定のようなものとしてではなく、実践徳目として、絶えまない実践を呼び起こし、それによつて神訓の内実が開かれ、信憑されるに至るものとして認識されていると言えよう。例えば、あらゆる艱難にも耐え、「人たるの務め」に励むことにこそ、被差別民衆の救済実現契機があると佐藤は主張する^⑧。その場合、佐藤は、人は皆平等になるべきであり、なることができる、という神願を見いだしているのである。彼等に、卑屈にならず、依頼心をおこさず、精神的な人格を高めつづける営みを求めるのは、法規定上の平等ではなく、神願としての平等の内実こそ、「難儀」な者の「助かり」の根拠を確信していたからに他ならない。実際には、天皇の慈恵に収斂させる形で「助かり」を説くように、天皇制との親和性を示し、天皇の道徳的權威の強調を見せているが、彼等の立場に人間的な共感をもつてかわる佐藤の行動は、日常的現実における個々の助かりを求めるがゆえに、それぞれの生活や状況に対して多元的な対応をとるものであった。それは、抽象的な社会問題への関わりとしてあるのではなく、社会的、経済的に規定され、難儀の中で生きている具体的な存在としての人間を基点とした実践を形成するものである。また、眼前にある社会の難儀の「内在」から踏み出して、そこに限界の確認や挫折を繰り返しながら、教祖神訓の普遍的意義を確認するプロセスそのものを見る、という道筋を形づくるものといえよう。

しかし、こうした実践は、天皇の道徳的權威の強調にも見られるように、明治国家の標榜する国民道徳の伝播であり、国策補完でもあった。さらにこの問題は、それが信仰者の実践であったところに、信仰と社会実践の事前認識や自明性

に問題の深さが窺えると言つてよい。ところが、佐藤の信仰面においては、国家の秩序形成理念とは異質な、国家論理を凌駕する信仰的絶対性の徴憑が見受けられる。それは例えば、国家—人間関係認識に関して、「信仰のために社会の秩序を乱し、国家の安寧を害するが如き宗教は、真の宗教と云うべからず。また精神安慰の爲になす信教を禁じ、精神の自由を束縛するが如き国家は、真の国家と称すべからず」と断言し、「形而上、精神自由の範囲において信仰し、その形而下に国法に従う」との発言に確認されよう。しかし、その絶対性によつて、日露戦後の社会の構造的変化、社会問題の激化に対する、「民衆の安寧」を秩序付ける国家の機能の低下こそが、佐藤にとつての「問題」と認識されるとき、社会問題は、国を介しての信仰上の問題としても意識され、実践の対象ともなりえる。それは、一方で、公認宗教としての存立に奔走した彼にとつて、同時に他方では、社会実践への取り組みが「国家の安寧」にとつての有用性を主張する取り組みでもあったことと軌を一にしている。「国家のために御尽力を請う」という戊申詔書普及への平田東助内相の依頼を受ける彼にとつて、また後に、「金光大神の信心を盛んにせねば金光教という宗教が立たぬのじゃない。お国が持てぬのである」という彼の発言が物語るように、その絶対性が、国あるいは天皇を介し、いわばそれらを「願主」として、実践形成を可能にしたのではなからうか。それは信仰者を国家動向と結び付ける回路でもありえ、またそれこそが、佐藤の実践に付き纏う二面性であり、国家を体現しえる信仰者の内面であらう。

やがて、教政刷新の要請が佐藤の教監更迭を伴い、社会事業は、二監第一九号に則する「社会改善救済事業報告」でのみ確認するほかなくなつていく。これには、管長職世襲制を巡る問題等、教内問題に教政対応の力点がおかれたことも影響していようが、教内における社会事業へのまなざしの変化も考えられるのである。つまり、貧困等の問題において「道徳的教化」の必要性に、宗教的感化の正当性を見いだしてきた実践から、社会の構造的な問題に当面させられ、道徳的教化では直接の対応ができないという、求められる社会事業の変化である。

具体的に見るならば、一九一八年の米騒動が、感化救済から社会事業への画期として知られているように、教内にお

いては、米騒動を起点とする食料問題等、社会問題の激化は、それら問題が、ある特定の階層の問題というよりも国民的な課題である、と認識されていく。中には、社会事業の個人経営は「常に財力の不如意に制せられ、前途の発展を期待し能わざる」為に「個人経営の時代を去りて公共の事業」として移行すべきものとした社会事業への認識も現れる。^⑧それは、佐藤範雄の社会事業認識^⑨が示したような「直接に国家の手を借らず、個人又団体に於て」行う事業であるものとは異質なものであった。社会問題が個人の対処を遙かに越えた問題と認識され始めたがために、国家的事業、即ち、「社会的国家的観念を以て」経営するべき事業への変換が訴えられるのである。また、窮民を中心に、教化の重要性に依拠した救済事業から、食料問題、労働問題などに防貧的施策の必要性を認め、低所得で労働している勤労者に力点を置く社会事業への趨勢は、社会問題をめぐって、「今日の世界苦とでも云うべきものを信心のみにて救済し盡くし得る」と考えること^⑩は、「悪一元論に墮する」ものとし、「取次」「教会布教」と「社会活動」「社会事業」を「内からの救済（広前）」と「外からの救済（社会事業）」と位置付け、相互の働きの重要性を唱える論説となっても現れることになる。

こうした動向は、三章で触れる青年教師らが、「新生舎」活動として具体化したように、貧困などの生活問題が、「貧民窟」問題など都市下層に限定されず、全社会的に問題とすべき「生活のあり方」の問題として認識される変化を伴っていた。教祖に由来する本教信仰の尊厳性によって、社会全体の差別観を問題に示した状況から、失業問題や労資問題などの生起によって社会的な関係構図から救済対象を確定しなければならぬ状況に直面させられたことが考えられる。貧困など「生存」の問題が、個人だけの問題でなく社会の問題としても確認され、理解されていくとき、社会問題にかかわる本教信仰固有の実践主体の定立や教義の社会的展開こそが必要視されたといえよう。

次章以後、本教社会事業の中から、佐藤重助と片島幸吉の活動内容を見ていきたい。佐藤重助は、教内においても広く知られた人物ではなく、教団状況と直接の関わりを問うことにはならないが、社会事業家としての実践構想が如実に

内包する問題を示すであろう。また片島は、労働問題などに関わって積極的な言論活動をしているが、大正期の青年教師らの活動にも触れながら彼の社会実践の可能性や問題を取り上げたい。

二、佐藤重助と大阪育済会

I 日本恤救院の活動

佐藤重助は、一八六九（明治二）年に生まれ、売薬業を営んでいたのであるが、「大阪育済会」を創始し、一九一三（大正二）年には難波教会所属の教師になった人物である。彼は、既に一九〇五（明治三八）年から、大阪の天王寺勝山通において大阪育済会の前身、「日本恤救院」を起こし、貧民救済に乗り出していた。この事業は、後に夜学校などの経営にも進展して行くのである。

彼の活動は、「佐藤重助氏の危篤（奇特）」と題した『大教新報』の記事で、「大阪金光教難波教会所の信者、佐藤重助氏は、先年来、貧民救済の目的にて日本恤救院なるものを設けて売薬業を営み、その純益金を以て、所轄天王寺警察署の手を経て、貧困者を救恤しつゝあり」と紹介され、教内に知られるようになった。^④

この日本恤救院の活動を知るために、「設立規定」を見てみよう。

- 一、合資会社日本恤救院は、理由の如何を問わず、金銭物品の寄附は一切申受せず
- 一、合資会社日本恤救院は、貳拾五方劑の売薬を製造発売し、其の売上利益金を以て、罹災者、貧困者及び慈善機關を恤救し、並びに、貧困者の子弟を教育授産す

一、合資会社日本恤救院は、事務員（行商員）に対し、大阪府の認可を得たる売薬行商許可証、並びに本院の辞令書を

携帯せしめ、卸売小売の二種とす
 恤救方法は左の如し

- 一、罹災者に対しては、其の所轄官公署の通知を受けたる時、又は官報新聞紙其の方法により聞知したる時は、其の状況を調査し、金品を救恤す
- 一、貧困者に対しては、其の所轄官公署の証明を得て申出でたる者に限り、金品を恤救し、又は施薬す
- 一、慈善機関に対しては、代表者又は主催者の申出により、其の状況を調査の上、金品を恤救す、但し、維持法に就き依頼ありたる時は、特別保護を与えることあるべし
- 一、行路病者、迷兒、棄児等を発見したるときは、臨時応分の保護を与える⁵⁵⁾

ここには日本恤救院が合資会社組織のもとに、罹災者、貧困者の直接の救済を目指すと共に、他の救済機関の維持経営にも働きかけていた事が窺われ、またその方法は、行政機関と連携し、また、特に緊急性を持つ救済措置をとつていたことがわかる。薬や諸物品販売の利益をもつて運営に当たるのであるが、慈善事業の経営を、合資会社によって始めるといふ、この特異な出発は、会社名が「恤救院」という「恵与」を意味するものでありながらも、自立のための安定した援助を提供するなど、売薬を中心にした生業樹立へ向けた、極めて具体的な援助でもあった。

また、佐藤重助は、災害義捐活動も行っていた。一九〇九(明治四二年)、イタリアの大震災の知らせを受けると、大阪市、神戸市内を路傍演説し、義捐活動に乗り出し、薬を売り、売上げを義捐に当てている。その時、彼は、「人の身が大事か、我が身が大事か。人も我が身も皆人」の神訓を染め抜いた旗を立て活動したといわれ、彼の活動全般においても、この神訓に対する彼の信念が実践行為の支柱になったと推察される。「人も我が身も皆人」であるが故に、現実生活においても、「人も我が身も皆人(平等)であらねばならない」という教祖神訓の徳目が、社会実践として具体

化されたものであつたらう。

II 大阪育済会の設立

その後、日本恤救院は、勝山夜学校の新たな経営などに際し、一九二〇（明治四三）年、株式会社組織に変更している。このことは、事業経営の一層の安定化が求められたことを物語っている。また、商工補習学校に着手し、岡山に進出することが計画される。^⑤元矢掛中学校長山本賢治を招き、運営面においては、株式上の利益を岡山県下の公益事業に寄附することも目的としていた。そして、一九一三（大正二）年、日本恤救院は社団法人大阪育済会として政府より認可される。天王寺のスラムでのこの事業は、児童教育、幼児保育、施療施薬、通俗教育など多岐に亘っており、篤志家の寄贈、官庁等の交付金、佐藤重助本人の基金によって経営されていた。以下、各事業ごとに分けて述べてみたい。

(a) 勝山夜学校

勝山夜学校は、佐藤重助によって、すでに一九〇九（明治四二）年創立され、^⑥貧困のため労働に従事し、そのため義務教育を履修できない児童に、夜間、学校を開き、学用品を与え、尋常小学程度の教科を教えるものである。また、裁縫科を設置し、それは昼間労働に従事する一五才以上の女子を対象にした。校長に室谷弓太郎があたり、後に彼は、大阪育済会の慈善部主任を兼ねている。法人化（一九一三年）までに、一万六七四八名の生徒数を数え、毎年男女合わせて約五〇名、それに裁縫専科を合わせ一三〇名程度が就学している。校長の他に、職員は五名（男三、女二）であった。勝山夜学校では、児童に工賃の貯蓄を呼びかけたり、職業斡旋、児童および保護者の施療にも当たっている。

なお勝山夜学校は、一九一四年に勝山尋常小学校と改称され、その実績が引き継がれている。

(b) 勝山保育所

勝山夜学校が貧困児童の教育にあつたのに対し、勝山保育所は幼児がいるため職につけない貧困者のために、一九

一二(大正元)年設立され、昼間保育体制をとっている^①。保育人数は、百名以内に限っており、施設自体が、二階建三十坪の狭さのため、天王寺山門あたりに連れ出し遊ばせていたという。主事に室谷弓太郎、保母岡本濤^②、他二名の職員を置いていた。

(c) 勝山医院

勝山医院は貧困者の治療機関であり、経営費は、育済会の拠出によっている。一九一〇(明治四三)年設立され、「(一)官公署に於て貧民と認め同会発行の施療券を受けしもの、(二)近隣のものにして貧民なる事を証せしもの、(三)同会において貧民と認めたるもの」の条件に該当するものを救療した。貧困と病気の関係は相互に深く、貧困のために治療もできないといった客観的状況もあり、そうした状況に対応し、また地域性をもった活動が想像できる。主任医には、大西鬼子男があたっている。

(d) 通俗講話会

通俗講話会は、佐藤重助が本教教師となる前年頃より始まったようである。それは、貧困者の精神修養と慰安をかねて、毎月十五日、重助の自宅において開かれた。保護者会と併せてもたれ、単に、彼らの活動が貧困児童の救済、保育におわることなく、家庭の改善にも配慮したものであったことがわかる。この事業は、具体的には家庭内の衛生面への配慮、貯蓄の奨励、勤労精神の発揚を説いていた。育済会内の他事業が、家庭改善の必要性にも依拠するため、そのことを説く講話会の活動は、逆に、他事業の処遇内容を保障するものといえよう。

(e) 帝国博愛団

「報告」には記載されていないが、この他に育済会事業として帝国博愛団の活動がある。これは、一九二一(明治四四)年に設立され、廃兵、傷病兵、戦死者遺族、入管者の家族、あるいは職務遂行のため負傷した者、そしてそれらの家族に対する慰藉救済を目的とした。無職者に売薬行商などの仕事をさせ、家計の基礎を作り、「独立自営」させるの

であるが、その売り上げの二％は前述の困難者の救済に、また大阪育済会内の事業、および他事業の援助に充てるのである。設立より一九一三年三月までの期間に、大阪育済会以外の事業援助七か所、廢兵八名、免除兵二三名、軍人遺族五四名、現役軍人家族九名、軍人以外の窮困者一二名、服装、資金貸与した授産者五〇二名に及んでいる。团长は佐藤重助、ほかに顧問、理事、會計部主任、營業部主任、庶務部主任を置き、出張所、支部を置いている。

このように、多岐にわたる活動を展開した大阪育済会は、一九一五（大正四）年の主務省への「金光教事務報告」では、「大阪育済会ハ組織変更ノ結果、本教ト關係ナキコトナリシ為、報告ヲ廢止ス」とあり、それ以降、本教との公式な關係はとぎれてしまうのである。後に、佐藤重助は、天王寺に程近い杭全教会で布教活動に入る（一九三一年）が、これ以降の大阪育済会の消息は不明である。

Ⅲ 「独立自営」―実践の限界

佐藤重助の事業運営に特徴的に現れたものに、「恒産なきもの、恒心なし」とした「独立自営」の主張があるが、ここで、そうした彼の実践の性格を見てみよう。

それは、当時、教内に次のように表明された。

敢えて先輩の斯界同業を批評するにあらねど、熟々我国の慈善事業其者を通観するに、其創業及び成立と、維持に於いては、総て恵与の篤志と寄附の行為に仰ぐのみ。故に其弊や哀訴に陥らざれば強請に流れ、苟も慈善という神聖を害するもの、比々皆然らざるはなし。これ心あるもの、何れも慷慨悲憤する所たるに属す。抑々慈善なるものは一点の汚れなき同情にいで、熙々として和樂し、皞々として自得し、絶えて邪氣野心の之に關するなき、清き源泉として滾々流れ発すべきものなる筈なるに拘らず、その然らずして哀訴強請の弊害は、往々人をして攢斥嘔吐を

感ぜしむるのみならず、甚だしきは乞丐きこう（乞食の意―筆者）の輩と其類を同じくするの誹あるものあり。慈善其物の神聖に対し、豈いか痛歎せざるべけんや。（略）語に曰く、恒産なきものは恒心なしと。これ吾徒の宿昔猛省せる所たり。夫れ恒産なるものなくして、徒らに惠与若しくは寄附をのみこれ仰ぐ、何ぞ恒心なるものあらんや。恒産なく恒心なきもの、何ぞ独立自営を形成すべけんや。その行いの乞丐に陥る亦宜なる哉。これ本院が特に合資会社を組織して先ず其恒産を有する所以なり。^④

彼が、批判した「慈善事業」の実態とは、例えば、児童施設では、新聞に葬式の記事が載ると、施設職員が子供を大勢連れて行き寄附を請わせているなど、事業経営の「哀訴強請」の実態についてである。また、逆に「廃兵」を装って売薬の押し売り、強請的な児童の夕刊売りもあり、それらは慈善事業への非難にも結び付いていた。彼には、生活に困窮する者、親を失った子供らへの救護のための「神聖」な筈の実践が、「哀訴強請」を伴って彼等の動機、価値とは離反した状態に映じていたのである。かくして、惻隱の情から惹き起こされながら、単なる「上から」の施与ではなく、いかなる姿を持てば「救済」と呼ぶにたるかという内実を求めた彼は、彼等の生計の基礎になる仕事の確立、確保のための合資会社の設立に至る。それは、「吾徒は堅く信ぜり、吾徒は斯くも勤勞を以て主義とし、其救恤の任に当たれるが故に、被救恤者も亦必ず其意を体し、真正に独立自営の精神を發揮すべきを知るなり。要するに吾徒は、自ら生産的勤勞に服して救恤の赤誠を全うするを事と」^⑤す、との重助の主張に見いだすことができるように、経営者自らも、「生産的勤勞」をもって現していく「慈善」だったのである。それは、彼等のための「独立自営」の実践ではなく、「独立自営はいかなる姿か」を彼等貧民に提示してみせる、彼等との「独立自営」の実践であった点に注目すべき特質を見ることができるといえる。

この時期の政府は、平田東助内相の感化救済事業講習会の訓示に現れるように、「唯、仁惠的に一個人を救い、又は

恤む、という目的に止まるものではありません。此等の人を良く教え良く導きまして、人の人たる道を履ましめ、国家の良民たらしめんと力むる所の事業であります」と論じ、国家の良民となすための「独立自営」と、そこへ導く感化救済事業の役割を説いている。④ 当時の内務官僚、一木喜徳郎や井上友一など、佐藤範雄とも交流のある人物が、「独立自営」する国民や、「人間を作る」ことについて度々述べていることから窺われるのは、地方改良や、感化救済において、社会的困難の責任と公益に対する負担を個人（貧困者）の責任に結び付けることである。⑤ それを打ち出すことで、社会問題に対する法制度上の問題が倫理的問題と噛み合い、公的救済の基礎としての私的扶養―自助ではなく、公的救済節減のための私的扶養によって、公的制度の進展を民間の制度に肩代わりさせ、国費救済節減を狙いとしたのである。つまり、「独立自営」は、国家への「主体」の立脚点を根拠づけ、また国費救済節減を狙いとしたのであった。

その意味では、重助の「独立自営」は、おそらくは国家の公的建て前に依拠し、あるいは時の標語的な意匠を利用して、それを徹底させた「独立自営」の方向であっただろう。ところが、その徹底された実践は、自立的な「生業の確立」により「皇運の発展」に寄与すべしという、国家が望む「忠良な臣民」を生み出すものとは別個に、独自の正当性をもつ援助形態を取った。彼にとって「独立自営」の必要性は、むしろ国家の公的建て前とは異なつた容貌を見せ、自前の実践を組み立てるための論理となつている。例えば、「本院の製造、発売に係る売薬並びに諸物品は、其の購求を満天下に望むも、金銭物品の施与、寄附を乞う如きは、吾徒断じて成さざるを盟うものなり」という彼の言に示される厳しさは、不遇な人々へ、まずもって「生き得る」条件とそこに培うべき「心構え」を打ち立てることを示すものであった。それは、救済を求める人々に、彼等自身の「自尊」の意識に深く関わる現実的な基盤を提供する実践である。したがって彼の、このような倫理的まじりた「独立自営」の実践は、事業経営に寄付を仰ぐことを拒む姿勢に特徴的に現れるのであるが、むしろ、勤労を共にしつつ貧困者自らに「独立」の気性を見いださせようとする内実こそを問うものであったといえよう。その意味では、単に社会国家の「良民」に導くという意図に終始する他の諸活動、実

践とは其の質を異にしていた、と考えられる。

当時、多くの事業家が、「宗教的な考えから、やはり神に対して、あるいは仏に対してするのだ、という信念」^⑤を持っていたとされるように、重助自身も、失明という障碍を抱えながら貧困者救済に尽力し、貧困者らの「独立」の気性を培う事業家としての自分を全うしていく。それは、「人も我が身も皆人」、あるいは「天が下に他人というものはなきものぞ」との神訓に、神の意思である当為性、神願を見いだした姿であろう。彼の実践は、『大教新報』が「天が下に他人というものはなきものぞ」との神訓を奉じた活動と述べているが、それはこの「独立自営」の内実を示された。まず「生き得る」条件を提供し、そこに培うべき「心構え」を共に見いだすこと。それは、具体的な人間の生命や生活に関わって、貧困に喘ぐ「難儀」な人間も「皆人」として、現実にも助からねばならないという「神聖」な「慈善」の事業となって現れたのである。

しかしながら、その後、「大阪育済会沿革」(資料B)にみるように、佐藤重助は事業の規模の拡大と共に、一九二二(明治四五)年以来、大阪市の奨励金を始め、各種の寄金を仰ぐようになる。それは、「主トシテ基本金ヲ増殖シ、本会ノ事業ヲ無限ニ伝ウルト、漸ヲ追ッテ各貧民窟ニ同一ノ事業ヲ開始シ、救済ノ道ヲ講ゼントスル」^⑥願いのためであった。このことは、「当初の予期に反し遂に其目的を遂行し能わざるの憾み」^⑦があると述べた「行詰まり」の自覚となつて現れる。貧困者層の増加と共に事業拡大が求められ、経営の安定化を目指すとき、彼が問題にした「恵与の篤志と寄附の行為」の受容に踏み込んで行く。事業経営者が寄付を請わないことで、貧困に喘ぐ人々も、施しを乞うのではなく生業を樹立し、「神聖」な「独立自営」も確保できる、という自覚において取り組まれた筈の重助の実践が、根本的な転換を迫られるのである。しかし、それは自らの理念追求よりも、生死の瀬戸際にいる眼前の人々への援助が優先させられた、と考えるべきであろう。またそれは、経営の安定を代償にした背理であった。以降、彼の実践には、自らの実践的価値に容易に改変をもたらししていく「憾み」が刻印され、矛盾を抱え込みながら取り組まれることになったのである

う。しかし、生命に関わる救済行為をまず優先させた彼の行動は、現実の要請に絶えず向き合い、貧困者と共に生きるなかでの実践追求が持つ隘路でもあり、彼等を救済しえなくなる本質的な絶望を避けようとした行動であった、といえないだろうか。

三、片島幸吉の社会問題への取り組み

I 青年教師らの社会実践

ここで改めて、「内的信仰の充実」こそ喫緊の課題とする意識を共有した青年教師たちの活動を中心に、佐藤範雄教監更迭以降の、社会問題及び社会事業に関わる動静を見ておきたい。というのも、すでに見たように佐藤の後を受けた畑徳三郎内局の「信念樹立」の教政方針により、社会活動などは「猥りニ勸誘的ニ激励スベカラズ」とされるなど、目指された事業の組織化は現実のものにならなかったが、そもそも、そのような教政刷新を訴えた青年教師らが活発な実践を展開していたからである。彼等にとって、重要なのは、やがて来る直信以後の教団、信心の行方であり、信念確立要求は、そこに社会実践の問題とかかわって受け止められる。したがって、彼等は、「わが道の布教の本体は、広前の奉仕」でありながら、「この本質的な任務は、時代と没交渉であり社会的機運の動向を正しく理解せずしては、十全に成し遂げられるものではありません^⑤」という、社会問題への理解や関わりを求めていく方向性を見いだしていたのである。

彼等青年教師が興した事業は、明治末からの佐藤金造の大谷幼稚園（一九一三年）、奥平野教会、片島幸吉の稲穂会（一九二二年、貧困者奨学事業）、同行会付属児童会（一九二三年、感化訓育事業）などがある。この他、一九一七（大正六）年頃からの近藤良助や高橋正雄、片島幸吉らを中心に、金光教青年同行の自由集会所と彼等が認識した「新生舎^⑥」の

活動は、大阪や神戸、金光(旧三和村)において花開き、共同生活を通じ社会問題を自らの信仰問題として捉え、労働問題や食料問題、小作争議問題などの活発な議論を展開させていた。また、金光町における「新生舎」活動は、「備中大谷製麵会社」の設立(一九一八年)に至り、米騒動に象徴される当時の食料問題に対しての自覚的な対応を示していた。

彼等は、社会主義、社会問題、デモクラシーに関わって、『新光』『新生』『金光教青年会雑誌』に、本教信仰がどのような状況対応を示すべきかを様々に議論していく。また、阪神布教連合会は、片島らを中心に、一九二二(大正一〇)年、社会事業講習会を開催し、小河滋次郎や大林宗嗣など大原社会問題研究所の研究者を講師に招き、隣保事業ともいわれるセトルメントの活動に触れている。地域の生活改善への協力や、あるいは労働者階級の社会的同権化を目指す自主的な社会教育運動としてのセトルメントを学ぶことは、そこに地域住民の感化、教育における労働者の生活改善への取り組みを理解しようとするものであり、彼等が具体的に支援しようとした方向を示唆するものであろう。また翌年、京都での教祖四〇年奉養会の講習会は、畑徳三郎が呼び掛け、佐藤金造、片島らが立案し、河田嗣郎、小川郷太郎などを講師にし、大阪弘済会、博愛社、児童相談所など社会事業施設の見学も併せて行われている⁵⁵。加えて、一九二二(大正一一)年設立した「金光教研究会」(一九二四年)は、「金光教教義を中心とし、諸般の研究調査をなすを目的」とし、その中で古川隼人が「宗教と社会事業」についての研究を行っているのである。

ところで、そうした動向を生み出す要因には、人生問題、社会問題を含め、「皆の要求が凡てを信心化したいという事に帰する」⁵⁶と高橋正雄が言うように、まずもって自らの信仰確立要求への感性的基盤の存在が確認できるだろう。それはまた、清沢満之、網島梁川、西田天香らにみる宗教的精神主義、およびそれに基づく実践などを生起させた大衆的心性との共通性も見ることができる。青年教師等は、経済社会構成の諸矛盾に、個人の内面、信念確立によって対峙しようとし、「信心生活」の具現化による実証を導き出そうとした。すなわち、経済、社会問題を、「生活」からの日常

的な認識、あるいは当事者意識から、経済構造などとの相互的諸関係の中で把握する営みは、生活を営む上での現実や感性が結び合う交点に、実践的要請を見いだすことでもあったのである。例えば、「備中大谷製麵会社」を見るならば、それは食料問題に対する自覚的な対応を示す「社会事業」であったが、社会問題の直中にある現実には、共同事業による信仰者個々の生活のあり方の再考によって、「信仰的解決」を目指すものであった。しかし、そうした取り組みは、他面では、彼等の「精神」の優位性に依拠した社会問題等、状況への対峙が、多くは個人の内面的苦闘からの信念確立契機を希求する実践者（当事者）本位の個的範疇に止まりかねないものではあった。

ところで、この他、各教会での活動には、梅田教会が、災害救済のための「慈善救済会」を設立（一九一八年）し、平壤教会中田巖一が、平壤監獄で講演し、その後、実際に設立されたかどうかは不明であるが孤児院設立に向けた活動をしている。また、幸田タマが朝鮮人教化保護所「丸山学院」（一九二三年）を開設している。女子教育への動きとして、深江教会（後、布施教会）の「進修女学校」（一九二二年）、芝教会の芝蘭女学校（一九二四年）などが見られ、また、穂崎教会の農繁期託児所は、農業生産力の拡充を求める「農村社会事業」が一九二〇年代後半より求められていく趨勢とも関係していよう。

このような動きをみせる中で、次節以降、片島幸吉の活動を見ていくことにする。社会問題に関わる言説も注目されている片島の現実の活動のありように、どういう意義と問題が担わされていたかを確認することによって、本教社会実践の性格の一端を明らかにしたい。

Ⅱ 片島幸吉の活動

片島が関わった事業として、「事業状況報告」には、同行会付属児童会と稲穂会事業があり、まず、ここで、これらの事業についてふれておこう。

同行会付属児童会は、一九一三（大正二）年に神戸の奥平野教会内に創立され、「金光教教義ニ基ツキ敬神、道義ノ念ヲ鼓吹シ、不良少年ニ対シ感化訓育ニ努メ、学校教育ト相俟ツテ、良子女ノ教養ヲ目的」とする児童感化救済事業であつた。毎日曜、児童会を開催するのであるが、「常ニ児童ノ父母等ニ糺シ悪癖悪習等ノ矯正」に努めるなど、家庭教育への働き掛けも行っている。同行会は、この児童会の維持会員であり、会員の父母から構成されていたのである。児童会の会員数は、一九一四年で一七九（男八八・女九一）名であつた。しかし、一九一五（大正四）年で事業は中止されてゐる。

稲穂会も、同行会付属児童会に先立つて一九一三（明治四五）年、片島により創立をみる奨学事業であつた。「能力ノ許ス限り貧困ノ為教育ヲ得ザル子女ニ教育費ヲ贈与シ以テ社会有用ノ人タラシメン事ヲ」目的とし、警察署や小学校と連絡を取るなど、貧困子女の教育扶助が中心であつた。会員は五二名で、会費のほか手仕事による収入で経営を賄っていたようである。この組織は、教会の婦人信徒の働きかけで組織され、一九一五（大正四）年で、六名の教育補助を行つている。なお、稲穂会は、主務省への「金光教事務報告」（一九一四年）によると、東北九州の災害に対し義捐活動も行つてゐた。

また、片島はこれらの活動の外、神戸市矯修会で講演活動を行つてゐる。矯修会は、廃物収集などによる「不勞無職の徒」の授産の事業であり、貧児就学の夜学部、保育所も設け、一九一六年より精神修養のため、定期講演を開始している。この矯修会は、賀川豊彦のイエス団友愛救済所で有名な神戸新川の未解放部落にあり、改善救護が望まれていた場所であつた。そして、矯修会での定期講演では、片島は「質素」「儉約」「勤勉」など、佐藤重助と同様に「自立自営」を説くのである。

彼の「自立自営」の主張は、リップスの倫理学にも影響され、「独立」した結果に価値を見るのでなく、「自立自営」に励む活動そのもの、努力そのものに対して自敬の念を見るものであつた。「人間生活の特殊微妙な感じを否定す

る」物質主義ではなく、「味わい深き生活」こそが人間にとつての本質的な意味を有しているとの彼の主張は、個人の自立性を国益との関連で主張した従来の「独立自営」の方向よりも、いわば、「人格」としての個人の尊厳、その普遍妥当的な「文化価値」実現追求の問題から問うものであった。つまり、個人の尊厳における、「人格の覚醒」と自律を訴える彼にとつて、「生命」の本質規定に関わり、「物質」より「精神」の優位の確認を導く、当時の「文化主義」、「人格主義」の影響を窺えるのである。ところが、その立場での「人格」は、「経験論的人格」ではなく「超越論的人格」であるとされ、「具体的な内容の一切を捨象して獲得される普遍性」であつたとされている。

このことは、「超越論的人格」の主張が現実経験の具体性を欠如しているために、ややもすれば、個々人の統一的理解の方向として、「自由」と全体への「奉仕」を無前提に調和させ、国家的見地に成立させてしまう片島の態度のなかにも確認できる。たとえば、「人格の覚醒」を説く中に、「吾等が国家に負いたる洪恩」と、「之に對する報恩の重き任務が吾等の肩の上に懸かつておる」と言い、あるいは「人格の生活を根底として、一身一家一国を立ち榮えしめること」^⑤、「神への信と陛下への忠」を説くなど、個々人を全体に帰一させるとき、その人格定立の場を国家的見地に見いだしていたかにみえるのである。が、と同時に、「独立自営」に励む活動そのものに、自律の淵源を見ようとする彼が、具体的な葛藤の舞台を、「国家」や「国体」と結合し調和させる設定には批判的でもありえた。生活が、単に人間を社会の一道具、国の一齒車となすだけのものであるならば、「呪われたる社会生活、国民生活」^⑥であると言ひ、また、「真実の生活の意味を指示し、確信に充ち情味豊かなる人格を導きだし、造り出すことは」、「危険思想とか国体擁護の問題なぞよりも、より肝要な問題である」という彼の主張には、彼独自の社会的願望と正当性の根拠をもつ「自立」の場を確認することができよう。

Ⅲ 「人格の覚醒」と実践的意義

ところが、片島自身において、こうした活動自体が矛盾を抱えこんだものとして自覚されていく。それは、昨今の状況が「宗教生活」をも、「物質主義」で評価し、「浅薄なる社会的運動」を以て満足しているとも言い、すでに矯修会活動以前に、社会事業の「只管に弱者に同情することをのみ念として居る」欺瞞性の指摘にも見られる。

先年来、感化救済事業ということが頻りに唱えられて、本教でも、それに対して相応の力が注がれて居るようでもあり、又、教内一般の興味を喚起して居るようにも見える。無論、そういう事業も大切であろうが、若し、いうところの感化救済事業を生ぜしむる根本の病所悪所を衝かずして、只管に弱者に同情することをのみ念として居る様なれば、それは体のよい弱者のお守りに過ぎない。宗教家が、汗を流して弱者を慰めて居る間に、世間は次へ次へと仕事を出してくれるであろう。いわば、宗教家は時代の排泄物を丁寧に保護しながら、無制限に時代の尻に附いてゆくに等しいではないか。⁷⁰

彼は、このように差別の現象と構造に通底する実践や事業の問題を提起する。つまり、「弱者のお守り」として、いわば、世間―社会が産み出す病状への処方箋しか出さず、発症原因を見ようとなしな問題、そして「弱者に同情することのみ念とし」、「弱者」を「弱者」たらしめている問題を指摘するのである。同時に彼は、「社会の本流とは没交渉」であり、「現実の争闘や思想の衝突と比べて極めて沈滞した空気の教会」の現状や「余りに隔世の観がある」教内の状況に対して「底強い信念」樹立の必要性を説いている。したがって、先の言は、この主張全体の文脈に照らすと、啓蒙的な言説として「信念確立」、「信心中心主義」を標榜する青年教師らしい、彼等の立場の正当性を論じるにこそ相応しい「社会事業」批判であった、ともいえよう。デモクラシー、労働争議、小作争議にも言及し、被差別者や弱者への悲哀や苦痛と接し、既存の社会事業の問題を把持しながら、社会問題に接近していく彼にとって、教団状況こそは、

矛盾や葛藤に満ちた閉塞的な状態であった。

しかし、反面で、この矛盾や葛藤に満ちた閉塞的な状態は、教団状況ではなく片島自身においてこそ、積極化されるべき問題であった。彼は、このような社会事業に関わる問題を見つめながら現実の活動を展開するのであるが、そこではどのような表明となって現れたらうか。

私は矯修会のこの席へ出るほど矛盾を感じることはない。貯金をしなさいと勧めると、終日市内の廃物を拾い集めた取得の一割二割を貯金する。その服装が良くなったといわれる今日に於てすら、悪臭が鼻を衝く。その中から貯金をする。簡易保険に入る。それがあの人々の将来のためとはいえ、こんな悲惨なことではない。それを勧奨しなければならず、勧奨するのが私だとすると、随分の矛盾ではあるまいか。そして、聴講者の中には、白髪を頂いて敗残の生を送って居る人も大分ある。この人々の中には、浪費をしたため、或は生存競争に対する知能の欠けて居るために、自業自得でこゝへ陥って来た人もあるであろう。けれども、それが何故に軽蔑に値するか。その人々は廃物を集めて社会に奉仕をしながら、奉仕をしたということも知らずに謙遜に暮らして居る。その謙遜なる者を社会は軽蔑して観つめて居る。二口目には助けてやるなどと身分を忘れたことをいう。^⑩

片島は、このように、屑物を拾って生活をする「謙遜なる者」達を軽蔑し、見下す社会への批判も併せながら、同時に、悲惨さを強いる自分自身と救済事業への批判を伴っていく。彼の問題は、「憐れみの対象」ではない彼等を、かかる援助行為の中に「憐れみの対象」として固定してしまうことである。彼等を援助の対象として見る以上、そこに絶対的な立場の違いに結び付いてしまう。そしてそれは、「貧困」に関わる差別観の解決ではなく、むしろこれを引き延ばし、拡散することである。

とはいえ、彼にとつて、その矛盾や葛藤に満ちた実践に対しても、積極的な意義を見いだし得るものであった。これには自身の苦難に満ちた境遇が影響している。彼は子供時分を回想するなかに、「生活の苦難に面しまして、どうして自分等ばかりがこのような苦しみを嘗めねばならぬのかと、世を呪うような気持ちになっていました。病氣と貧乏と零落と、これに前途の希望のない生活が何年か続きました」と述べている。彼は常に自身の実践において、「謙遜なる者」達に自身の姿を投影させ、自らの体験的親近性において、社会的現象としての「貧困」を内部からの視点で捉えていたのである。そう考えるならば、徒手空拳で始める稲穂会や同行会付属児童会の事業にも、「小学校の味を知らずにするんだ」というまでの、彼の境遇が重ね合わされていたのかもしれない。また、彼が、そうした「弱者」に向かい、「弱者」を問題にしていくのは、義母であり、信仰の師でもあった片島せんの影響も考えられる。せんは、無学の聾者であり、生後直ぐに川に捨てられそうになり、また、早くに親と死別した境遇を持つ人物である。そのせんは、無学、聾者という「人間的根拠の破却」からの内省から、遂に「我は廢人なり」と宣言し、また「我は橋なり」という救済に通じる「橋」としての自覚に達し、布教に専念していく。この「廢人」による「廢人」の根底からの内省、自覚が、彼の目の前に突き付けられたのである。そこに彼は、困苦の生活を生きている人間でも、内省や自覚を存在させるかぎり、その事によって豊かに生きられる具体的な意味を持ちえることを確信するのである。それが彼自身の信仰的な問題として見いだされ、社会的に「弱者」とされ、各自の具体的な生への根拠や環境を作り、見いだすことの困難なものたちへ視線が注がれる理由になったに違いない。

したがって、片島が問題にしえた「社会事業を生みださずにはおれない根本」を捉えようとする視座は、社会事業の否定ではなく、現にある社会、その生き難さへの意識のありように垂直に降りたつていける場を切り拓くものに違いなかった。実際、彼は労働問題に言及して、「本教はこの事実に対して如何なる態度と教えをなすべきであろうか」と言いい、あるいは、労資協調主義に対し、教祖から「あいよかけよ」、「上下立つように致す」という「協調」の「根本態

度」を説かれておりながらも、そこに確信がない本教信者に心もとなさを感じ、むしろ社会主義の根本に触れ、そこから、「力強い協調主義」を求めようとする。^⑥そこには、彼の主張の是非とは別に、神戸三菱・川崎造船の争議（一九二一年）に際し労働者に関わる活動などに、「助かっている」人々や現実を前にして教祖信仰に基づく人間の助かりを希求する、信仰的な実践主体の態度確認を自身に突き付けていく姿を窺えるのである。

片島は、一面では「国家」や「国体」の中に、だれもが等しく主張した「報恩」を、農村の窮乏化や都市貧民問題という顕在化した事実や、そこに関わった実践を媒介させず現わしていく。一方、その事実問題を扱うときには、「国家」や「国体」とは別個に「自立」の場から問うていく。彼には、このように「国家」や「国体」から「人間」を見る視線と、「人間」から見つめる逆向きの視線の混在がある。そして、その視線の混在という信仰主体のその「信仰」性こそが問題になるとはいえ、「人格の覚醒」を家族の心理的延長としての国家と結合させながらも、具体的な葛藤や、矛盾の中に生きる人間の意味から社会を見ることを、実践によって経験していったのである。

おわりに

以上見てきた通り、明治末から大正期にかけての社会事業、社会実践を、佐藤範雄も含めながら、佐藤重助、片島幸吉の具体的活動から窺える性格を取り上げてきた。人を助けることに神願を見いだした佐藤範雄の実践は、社会の難儀から教祖神訓の普遍的意義を確認していくものであった。また、佐藤重助の大阪育済会、片島幸吉の稲穂会、同行会付属児童会や矯修会活動など、本教の社会事業のもつ動機や実情へと視線を落してみると、それが、限界性をみせるとはいえ、現実在即し、難儀の現場に適応される人間救済であり、社会の難儀の「内在」から踏み出す信仰営為であったことがわかる。

それぞれ、社会実践への認識や立場が異なっているものの、佐藤重助は、「自立」の問題を彼等貧民に関わる自身の問題と受け止め、彼らの「独立自営」のための実践ではなく、彼らとの「独立自営」の実践として展開させていった。それは国家の要請とは別に、個人のありかたを律する、自身の事業経営を賭けた厳しい信仰実践でもあったのである。その経営がやがて方針転換を迫られ「矛盾」を抱えていく。片島幸吉の活動も、日常生活における個々人の人格形成そのものに価値を見いだすものであり、生活次元における信仰理念の具体追求を促すものになりえた。彼は、個々の人間を「国家」の結合の中で見る態度と、実践の場からの具体追求の態度とを混在させてはいたが、その実践は具体的な葛藤や、矛盾の中に生きる人間の意味から社会を見ていくものであった。

ところで、一章で見たように、社会事業における教政関与の経過は、彼等にみられる社会実践の営みの保障には求められることはなかった。というより、むしろ教政面において、実践の原動力となる具体や目的を見いだす事は不可能であつたろう。まして、対象としての社会、具体としての社会を問うことなしに、教団や教会の対外的な積極性が「存在」獲得の証左と認識されたとき、運動であればなんでもよしとした「大衆運動便乗主義」を惹起する。あるいはたとえ、そこに一定の目的を見いだしたとして社会実践を志向しても、自ずから超越的にセットされたスタイルとしての救済を定立させることになるだろう。しかし、あらかじめ用意された場所の中に救済があるわけではない。このことは現実の経験から導かれる事実でもある。

社会実践は、単に宗教としての任務として説かれ、教勢上の「効果測定の小道具」たりえても、むしろ実践者個々における問題として、現実に対応した人間救済であり、そこに信仰が形成され続けるという経験であることそこに、信仰と結び結ばれるものでありえた。そして、それらが、結果的に様々な矛盾や挫折を経験させるものではあつても、初発の動機と実践は、社会の現実に対し積極化され、信仰者としての生きようをかかわらせる内在的な必然性を持つものであつたといえよう。

(教学研究所所員)

凡例

一、A《社会活動、救済事業略年表》は、『大教新報』、『金光教徒』、『本教社会活動の歩み』、『金光教年表』（一九八六年版）および各教会より提出された「社会改善救済事業報告」を元に作成、なお、金光教独立前から一九四五年までの活動を対象にしたものである。

二、扱う対象として、戦時説教などの講演活動、出征軍人、傷病者等の慰問活動は除外した。

三、西暦、元号の順にし、へ内は“月”、へ内は“月”の明確でないものである。

四、B《大阪育済会沿革》は、「社団法人大阪育成会趣旨会則並に沿革」一九一三年、及び大阪府編『大阪慈善事業の栞』一九一四年を元に作成した。

五、なお、今後、誤りの訂正、また補填を期したい。

A 《社会活動・救済事業略年表》

一八八九 M 22 へ7	○金光救雄・佐藤範雄、日本赤十字社（博愛社）事業への協力	一九〇五 38 へ5	害民救済義捐活動 ○横浜教会婦人会青年団、在露日本俘虜に寄金寄贈
一八九一 24 へ二	○佐藤範雄、赤十字社の講演（岡山、大阪、和歌山）	へ10	○本部、東北凶作窮民を救護慰問
へ11	○金光救雄、濃尾震災地を慰問	へ12	○横浜教会婦人会青年団、未帰国兵士家族の困難者に寄金寄贈
一八九六 29 へ8	○本部、三陸沿岸津波被害の救援	へ二	○難波教会信徒佐藤重助、日本恤救院開設
一九〇二 35 へ1	○横浜教会婦人会青年団、足尾銅山鉍毒被害		

一九〇六 39	〈4〉	○本部、岡山県下震災の窮民救恤
	〈11〉	○本部、東北凶作地の義捐
一九〇七 40	〈4〉	○笠岡教会、慈善音楽会を開き甘露育児院に寄付
	〈9〉	○堀川教会信徒北村常吉、職工教育○本部、函館大火義捐○親愛会（京都市内教会長の組織）、京都府下水害の義捐活動
	〈11〉	○本部、サンフランシスコ災害での罹災日本人に赤十字社を通し見舞
一九〇八 41	〈8〉	○日本恤救院、合資会社に組織変更
	〈10〉	○佐藤範雄、内務省主催感化救済事業講習会で講演（実験談・「中等教育に於ける不良生徒の感化」）○佐藤範雄、部落改善講演（一九一五・三）
	〈12〉	○佐藤範雄、警察署で講演（一九一〇・六）
一九〇九 42	〈3〉	○佐藤重助、イタリア震災への義捐○佐藤範雄、特殊部落改善、遊廓改善、娼妓教育
	〈8〉	の講演○本部、石川県小松町大火および大阪市大火を見舞
	〈8〉	○大阪、神戸青年会、大阪天満火災での救済活動（各教会で、曾根崎廓内女性救済）また、本部、「大火罹災民救済義捐」募集し、加茂川教会が、大阪府庁へ白米十石寄贈○本部、濃尾震災に義捐
	〈10〉	○佐藤範雄、第二回感化救済事業講習会で講演（「宗教と警察とに依る便宜感化救済」）
	〈11〉	○日本恤救院、勝山夜学校の設立
	〈12〉	○佐藤範雄、乳児同伴女囚に教誨（岡山監獄）
	〈11〉	○本部、佐藤範雄を引き受け人として出獄人保護事業を開始
一九一〇 43	〈1〉	○東備連合会、女囚同伴乳児保護事業
	〈3〉	○名古屋教会、夜学会、貧困幼児養育を計画

〈4〉	○明石教会、貧困者の救済（借家を借り貧困者の養老）○佐藤範雄、大逆事件連座者（森近運平）の感化救済○新見教会、特殊部落改善、及び巡回文庫	一九二一 44	〈4〉	夜学部創設、また藤小文庫設置
〈6〉	○日本恤救院、勝山医院の設立、また岡山に商工補修学校を計画○別府教会真美知会・積徳会、女囚同伴乳児保護、貧困者施薬治療を計画	一九二二 45	〈6〉	○高松教会長須崎如水、大島療養所の慰問 ○佐藤範雄、『遊廓改善旭水講話』を刊行 ○高松教会、市内水不足に対し給水活動 ○奥平野教会稲穂会、貧困児童に教育費の支給
〈8〉	○日本恤救院、株式会社に変更○本部、東京府他十七県の水害に「水害救済義金」の募集	T 1	〈9〉	○日本恤救院、帝国博愛団を設立○本部、免囚人保護を決め明石教会、奥平野教会、玉水教会、函館教会、小樽教会に保護を任す
〈11〉	○笠岡教会、慈善音楽会を開催○高松教会養徳婦人会（後大正会）、貧困者の養老育児	〈10〉	〈10〉	○日本恤救院、勝山保育所を設立 ○日本恤救院、勝山保育所内に夜学校裁縫専科を開設
〈12〉	○佐藤範雄、岡山市中島遊廓講演、また岡山監獄教誨	〈12〉	〈12〉	○日本恤救院、通俗講話会を開く
〈二〉	○林教会郷内婦人慈善会、学齢貧児保護・老幼慰藉・貧困者救済○藤枝教会青年会、	一九二三 2	〈4〉	○佐藤金造外、大谷幼稚園設立 ○日本恤救院、社団法人大阪育済会に組織
〈5〉		〈5〉	〈5〉	

一九一九	8	〈1〉	○平壤教会中田巖一、平壤監獄で講演
		〈3〉	○平壤教会中田巖一、平壤孤兒院を計画
		〈7〉	○教義講究所生徒、福山水害の救護活動
一九一七	6	〈10〉	○本部、岡山県下等風水害善義捐金募集○佐藤範雄、神戸市矯修会で講演
一九一八	7	〈2〉	○梅田教会慈善救済会、災害救済活動
		〈7〉	○新生舎、備中大谷製麵会社設立
一九一四	3	〈2〉	○本部、東北・九州地方の災害救済
		〈12〉	○佐藤範雄、網走監獄教誨
一九一五	4	〈2〉	○教内感化救済事業を統括する「忠信会」を計画（実際には不成立）
		〈2〉	○本部、岡山県下風水害の災害救済
一九一六	5	〈4〉	○片島幸吉ら神戸市矯修会で定期講演を開始（月一回）
一九二一	10	〈8〉	○阪神布教連合会、社会事業講習会開催（小河滋次郎ら6人講師）
一九二二	9	〈3〉	○片島幸吉、神戸市矯修会母の会で講演
一九二二	11	〈1〉	○山口県の青年会新川分会、宇部救護団結成
一九二二	11	〈1〉	○尾原音人、岡山盲人会基金募集演奏会
		〈7〉	○幸田タマ、八幡市丸山町に朝鮮人教化保護所丸山学院を開設
		〈9〉	○深江教会、進修女学校の設立
一九二二	12	〈9〉	○金光教救護団、関東大震災の罹災者収容所開設○本部、関東大震災義捐金を募集
一九二四	13	〈4〉	○芝教会、芝蘭女学校の設立
一九二五	14	〈4〉	○佐藤範雄、労働組合関係者、左翼、右翼団体を集め「思想緩和懇談会」を開催（後
一九二〇	9	〈3〉	○大阪教会婦人会、桐花裁縫塾を設立
一九二二	10	〈8〉	○長崎東部教会、浦上養育院の義捐
一九二二	11	〈1〉	○本部及び博多教会、折尾教会、北九州水害の義捐

変更

一九二六	15	〈3〉	<p>六月に社交桜心会と改称、10月朝鮮人団体、水平社も加え開催</p> <p>〇本部、但馬震災の救援</p> <p>〇本部、朝鮮南部水害義捐金を募集</p> <p>〇深江教会・進修裁縫女学校、中等教育に加えて高等科(普通科、高等科、専修科)を設立</p>
一九二七	S 2	〈1〉	<p>〇本部、沼津市大火及び北海道十勝岳爆発による罹災者義捐</p> <p>〇佐藤範雄、大逆事件連座者(武田九平、岡林寅松、小松丑治、成石勘三郎)の釈放運動</p>
一九二九	4	〈2〉	<p>〇本部、京都府丹後地方震災の義捐</p> <p>〇道願政治郎、高知玉水新地の遊廓講演</p> <p>〇本部、熊本長崎風水害の義捐</p> <p>〇野田教会信徒濃辰次郎、朝鮮人住宅</p>
一九三〇	5	〈4〉	<p>『無憂園』を建設</p> <p>〇那賀教会青年会、橘幼児園を開設</p>
一九三一	6	〈6〉	<p>〇深江教会、進修幼稚園開設</p> <p>〇本部、静岡神奈川震災の義捐</p> <p>〇本部、台湾南部震災見舞</p> <p>〇本部、漢口水害見舞</p>
一九三二	7	〈2〉	<p>〇佐藤範雄、全国教化関係代表者大会出席</p> <p>〇長崎東部教会、長崎港漁船員救護所を設置</p>
一九三三	8	〈3〉	<p>〇本部、北満水害義捐</p> <p>〇本部、三陸地震津波災害の義捐</p>
一九三四	9	〈3〉	<p>〇本部、函館大火の義捐</p> <p>〇本部、近畿、中国、四国地方水害義捐</p>
一九三五	10	〈10〉	<p>〇神郷教会、農繁期託児所開設</p> <p>〇玉水教会、職業紹介部設立</p>
一九三七	12	〈4〉	<p>〇第二教区有志(大阪府・代表湯川茂)、大明学園設立(少年保護事業)</p>
一九三九	14	〈2〉	<p>〇本部、北京金光学院を開設(5月北京金</p>

- ① ここでは社会実践を、社会の構造的矛盾に対する生活の確保や自立と福祉増進を図るものとして押さえておきたい。また「本教社会実践」というとき、当為性や実践性から「本教」と「社会実践」との関係を厳しく問うべきであるが、しかし、今もってそれを統一的に理解する方向付けは未確立であるといえよう。最近では、『社会実践への手引き』を全教配布（一九九三年六月十日）するなど、教政面において、社会実践は「教団としての方向性」、「行動原理、信仰理念」の構築を今後の課題としながら、むしろ「内に向かいがちな信仰体質」（「巻頭言・信仰実践としての社会活動」『金光教報』一九九三年六月）の是正に役割を置かれてもいる。こうした情況でありながら、ここで、「本教社会実践」と取替えたのは、本教信仰の「社会実践」としての実践性を否定することに繋がってはならないと考えるからであり、その論理や方向付けの未確立である現況への問題提起の意味を込めているからである。
- ② 感化救済事業の位置付けをめぐっては、日本の帝国主義化に対応するものとして、慈善事業と社会事業の間に位置付けるもの（例えば吉田久二）と、政府の慈善政策、地域相互扶助組織などとの関連で慈善事業の中での変質としてみる立場（例えば池田敬正）がある。
- ③ 佐藤範雄述『信仰回顧六十五年』下巻（一九七一年、同書刊行会）二二七頁。
- ④ この飢饉がより深刻になったのは、日露戦争への国民兵、農馬の徴収、愛国公債の募集などが影響し、「忠愛の至誠進みて国家のために尽し時局の急に応ずるに於て決して人後に落ちざりき。然るに三十八年に至りて俄然近代未曾有の大凶歉に遇せり」（宮城県編『明治三十八年宮城県凶荒誌』二頁）といわれるような状況であった。
- ⑤ 例えば、「戦後経営」の中心問題、『大教新報』第五三〇号（一九〇七年二月一〇日）参照。
- ⑥ 「議会の様々」『大教新報』第一〇二号（一九〇八年三月六日）参照。
- ⑦ 「時潮」『大教新報』第五八号（一九〇七年四月一日）参照。例えば、部落改善に取り組む山下鏡影には、教祖の言行に關わる伝承録（『古々呂の手綱』、金光教雄からの教祖事蹟を筆記したもの）があるが、そこには次のようなものが含まれている。
- （問）御取次の時、十二支を言うのは何故でございますか。
- （御答）夫れは、教祖の御時代には上は一國一城の殿も参れば、穢多、非人も参つたものである。人間の上では殿は殿、非人は非人であるが、神様の氏子からは変わりは無い。そこで、もし姓名を仰せらるれば、是非、殿は殿、非人は非人と区別するようになるから、名の代りに十二支を申されたので

ある。

⑨ 「新内局に望む」 『大教新報』 第六二号（一九〇七年五月一日）。

⑩ 佐藤範雄の具体的な活動は、坂本忠次「戊申詔書下の金光教団―地方改良運動との関連を中心に―」（紀要『金光教学』 第二六号、一九八六年）および、渡辺順一「佐藤範雄の感化救済活動―兩大戰間期における大逆事件連座者及び無政府主義者との交渉を中心に―」（同上第二七号、一九八七年）参照。

⑪ 東備連合会のこの事業は、佐藤範雄の提案を受けて始められた（「佐藤教監の行動」 『大教新報』 第一九六号、一九〇九年二月二四日、及び、「金光教東備連合会臨時総会」 『大教新報』 第一九七号、一九〇九年二月三十一日）。また、この件に関して「女囚の乳児保護について」（同右『大教新報』 第一九六号）という佐藤の教話がある。

⑫ 羊角生「大阪大火と金光教の活動」 『大教新報』 第一七六号（一九〇九年八月六日）参照。

⑬ 「新年の新活動」 『大教新報』 第一九八号（一九一〇年一月七日）参照。

⑭ 「四三監第一号」は左記の通り。

貴部内教会所、及、教師信徒ニシテ社会改善、又ハ、救済事業等ニ関シ、既ニ施設若クハ施設セントスルモノハ、左ノ事項ニ依リ、來ル三月三十日迄ニ、其旨ヲ届出ツベキ様、

御取計相成度、此段通牒ニ及ビ候也
追テ、自今、施設ノ場合ハ、必ズ其都度該事項ニ依リテ、届ケシメラルベシ

一、其種類名称

二、其施設年月日

三、其經費ノ出所及ビ予算

四、其施設経営ノ概要

五、其規定

明治四十三年三月五日

教監

各教区支部々々長宛

⑮ 佐藤範雄の管長への稟議、「社会改善及救済事業ニ関シ各支部々々長ニ通牒ノ件（明治四十三年三月五日）」は左記の通り。

社会ノ改善、又ハ、社会ノ救済ニ関スル事業ハ、殊ニ宗教界ニ於テハ遡視スベカラザル事柄ニ有之、既ニ他宗、教派ニハ是等事業ニ着手致居候モ尠ナカラザル趣、折柄、本教内ニモ其端緒ヲ開キ、各自往々此ニ従事致居候モノモ有之ヤニ就テハ、統一上、本部ニ於テハ夫々はガ施設ヲ知了セザルベカラザル義ト被存候ニ付、左案ノ通各支部々々長ニ通牒セラルベクヤ此段伺上候也

⑯ 佐藤範雄は、一九一二年岡山博愛会が財団法人認可の際、評議員に委嘱されている。またアダムスの活動は、第二回教会長

講習会（一九一〇年一月一八日～二七日）の「花畑貧民救済の一班」の講演によつて広く知られるようになった（『新光』第四八号、一九一三年二月一五日）。

⑰ ○●生「ブース翁」『大教新報』第六二号（一九〇七年五月一〇日）。

⑱ 「東都だより」『大教新報』第一三三号（一九〇八年一〇月九日）。

⑲ 一九一〇～一一（明治四三～四四）年におきた大逆事件の影響もあり、政府は感化救済事業に社会主義、自然主義、社会運動の防止の役割をますます重視し、宗教の感化救済に協力を求めている。当時『大教新報』に掲載された内務官僚の講演として、斯波淳六郎は、公的団体における精神的運動の限界にふれ、宗教団体の感化救済に期待を表明し（「感化救済事業と宗教家及公共団体」第二六二～二六八号、一九一一年三月三一～五月二二日。これは他に仏教関係誌『四明余霞』二四卷四号に掲載）、また、潮恵之助は、社会や国家、人類のための公益や防貧を謳っている（「宗教の感化救済事業」第二九四～二九五号、一九一一年一月一〇日～一七日、他に『中外日報』第三五三二号）。この他に、井上友一「救済事業要義」（第二四八～二五九号、一九一〇年一月三〇日～一九一一年三月一〇日）と「新生活と新道德」（第二八五～二八八号、一九一一年九月八日～二九日）、床次竹二郎「感化救済事業と宗教家」（第二二

五～二二六号、一九一〇年七月一五日～二二日）と「感化事業の経過」（第二四四号、一九一〇年一月二五日）に、その意図が示されている。

⑳ この通牒は次のようなものである。

貴教派、又ハ貴教所屬ノ教会、若シクハ教師ニ於イテ、感化救済、矯風、教育、其他公益ニ関スル各種事業御経営相成居候モノニ付キ、状況承知致度候条、別議書式ニ準シ御取調ノ上御回報相成度、此段及照会候也

大正二年十月二十三日

文部省宗教局長 柴田駒三郎 ㊦

金光教管長 金光大陣殿

㉑ 二監第一九号「公益慈善ニ関スル事業状況報告方通牒ノ件」

は次の通り。

公益慈善事業ニ付テ、各教会長教師ヨリ時々其状況ヲ報告致スベキ様、予テ通牒ハ致シアルモ今般、宗教局長ヨリ別議ノ通、照会有之候ニ付テハ、此際、左案ノ通り各支部へ通牒シ、其報告ヲ受クル必要有之べく候条、此段伺上候也

二監第一九号

貴部内教会所、若クハ教師ニ於テ経営セル教育、感化、救済、矯風、其他公益ニ関スル事業ニ付テハ、予テ明治四十三年、監第一号ヲ以テ其状況ヲ時々報告致スベキ様、通牒致居候へ共、今般其筋ヨリノ照会モ有之候ニ付テハ、前記ノ事業状況

ヲ、其經營者タル教会長、又ハ教師ヨリ別議事項ニ準ジテ届出シメ、御取纏メノ上、来ル大正三年一月五日迄ニ必ズ到着致スベキ様、御差出相成度、此段通牒ニ及ビ候也

大正二年十二月二十三日

教監

各支部部長宛

②

ここでは、本論で直接触れない各事業について摘記しておく。

①私立金光中学校：金光中学校は、ここでは教育事業として報告されたが、そこには佐藤の不良少年感化活動が追記され、

「本校ニ於テハ少数ノ不良少年ヲ收容シ、普通生徒ノ中ニ交エテ、感化訓陶スルノ方法ヲ採リ、幾多ノ成功ヲ収メツツアリ」と触れている。この活動は、内務省主催感化救済事業講習会での、金光中学養長佐藤範雄の実験談「中等教育界に於ける不良生徒の感化」（内務省地方局編『感化救済事業講演集・上』五九五―六〇七頁）に、本教の活動として政府関係者にもすでに知られていることであつた。

②基隆幼稚園：基隆幼稚園は、台湾基隆教会長羽田平次郎によつて、一九一一年（明治四四）年四月に設立され、一九一五年に認可された。三才より学齡未滿の幼児保育事業である。保母二名をおき、三〇名程度の保育を実施していた。経費は、父母から一切徴収はせず、総て基隆教会から支出していた。また、現地の子供も日本人と同様に入園させている。

③大谷幼稚園：大谷幼稚園は、本部教会所屬教師佐藤金造ら

によつて、一九一三年（大正二）年設立認可された。三才より学齡未滿の幼児保育を目的とし、保母二名をおき三〇名程度の保育を実施している。維持には設立者の出金、篤志者の寄贈金によつてゐる。大谷幼稚園は一九二一年金光幼稚園に改称、一九四二年に大教会所が経営することになり、一九四九年、現在の金光幼稚園となる。

④社会改善事業：これには、一九〇八年以来の岡山、広島、愛媛各県下の部落改善講演と、本部、佐藤範雄等の抛出による部落民集会所建設（浅口郡、都窪郡等六箇所）があげられている。

⑤救済事業

(a)本部の出獄人保護事業：本部において、一九〇九年以来、佐藤範雄を引受人としてゐる出獄人保護事業であり、「就職ノ道ヲ得其途ニ安ンジ居ル者七名アリ」と報告された。

(b)在監女囚の同伴乳児保護事業：これは注⑩であつたが、「事業状況報告」には、「明治四二年以来在監女囚ノ乳児ヲ收容シ保護ヲ加ヘツ、アリ」とあるのみで、詳細は不明である。

(c)協心救生会：協心救生会は、姫路教会長竹部真が、市内有力者一九六名を会員にし、市当局と連絡をとり貧困救済に当たつたものである。それによると、この事業賛同者には、

姫路市長堀音吉を始め、姫路警察署長、市内各小学校長、市会議員などが名を連ねており、実際は、市の委嘱事業であつたようである。しかし、報告時点では「成績の見るべきもの無之」とあり、具体的な貧困者救済の方法は不明である。

(d) 養老育児事業：これは、高松教会大正会の事業であるが、「現在会員百十名ヲ有シ貧困者ノ養老育児ニ力メツ、アリ」とあるのみで、詳しくは分かつていない。

⑥ 感化教育事業

(a) 起訴猶予者感化：これは、一九二二年以来、佐藤範雄が裁判所検事局と連絡を取り実施しているものである。これには、恐らく同年の大赦令による司法保護事業が強調されたことが関係していよう。

(b) 松山教会の婦人会・少年会：婦人は、「婦女子ニ必要ナル家事ノ教育ヲ授ケ」るもので、少年会は児童教化事業として挙げられた。

②③ 「忠信会」については、「本教救済事業の前途」（『金光教徒』第七七号、一九一五年二月二日）で触れられるが、計画中とあり具体的な名称、会規は出てはいないが、「御登極記念金光教忠信会会規」では、「金光教教義ニ基キ感化救済慈善其他ノ社会的事業ヲ成スヲ目的ト」している。ところで、この時期の慈善事業組織化は、国家による救済制度の必要性を退け、

天皇の慈悲とそれに同調する慈善事業を位置付けるものであつた。例えば、イギリスのC.O.Sの影響を受け、設立を見るのが中央慈善協会である。この「趣意書」には「慈善救済事業を指導奨励し之に関する行政を翼賛すること」（『慈善』一編一号、一九〇九年七月三〇日）とあり、こうした基調のもとで、宗教界にも、仏教同志会（一九〇八年）や、仏教徒社会事業研究会（一九一二年）、浄土宗明報恩会（一九一二年）の結成、基督教協同伝道社会事業大会（一九一五年）の開催など組織化が見られている（吉田久一『新版日本社会事業の歴史』一九八一年、頸草書房、一三九頁）参照。

②④ 「支部部長へ訓示要項―部長会記録―」一九一七年三月五日の条。

②⑤ 佐藤範雄『天地乃大理』（一九〇五年、金光教本部）四九―五〇頁。また、「宗教と警察との協力」を説く佐藤にとって、「感化救済は宗教家本来の職務の内」（佐藤「宗教と警察」とに依る便宜感化救済」『刑事法評林』二巻九号、一九一〇年九月）という、本教信仰による教化の重要性は、教化による道德の付与が犯罪からの予防や矯正の機能を担うものでもあると認知されるがゆえに、宗教的感化の中心的役割獲得を「治安」政策へ導くものとなっている。

②⑥ 例えば、部落改善、遊廓改善における佐藤の「独立自営」の主張（「独立自営」『新光』第五二号、一九一〇年六月一五

- 日)は、「陛下の御恩」の「嬉しきこと貴きことを知るならば、諸氏よ、お互いは独立自営の心を持たねばならぬ」という、臣民としての倫理規範に包含されての自立の強調を窺うこともできるが、他人の助力を借りず「人たるの道を行い生活していく」こと、「精神的な人格を高める」ことを説くなかで、むしろその大義名分以前の日常生活において個々人が人格形成をすすめる営為そのものに力点を置いていると言える(七―一三頁)。
- また、西村悠太郎も佐藤の独立自営に賛同している(「特殊部落の改善について」『新光』第五三号、一九一〇年七月一五日、一四―一七頁)。ところで、「独立自営」に関しては、本論で述べる佐藤重助、片島幸吉にも見られる主張であり、この他に、岡本政道の開墾団(金光団体)は井上友一の「救済事業の要務」(井上友一『伝記叢書一四 井上明府遺稿』一九八七年復刻、大空社)において金光教の独立自営の実践例として「岡山の金光教の中学の小使を勤め、夜学をして同校を卒業した人であるが、今日は三十何人の小作人を連れて行って、その農場長になってやって居る」と岡本の活動を紹介している。
- ⑲ 前掲『天地乃大理』五六―五七頁。
- ⑳ 佐藤範雄述『信仰回顧六十五年』上巻(一九七〇年、同書刊行会)四八九頁。
- ㉑ 佐藤「信心と国家」『金光教徒』第三三七号(一九二二年五月二二日)。
- ⑳ なお、日中戦時下での「対支文化、施療事業」には教団として積極的な役割を見せるが、それら事業は植民地統治、融和政策的の一環として考えられる。そこには、実践者個々の問題も併せ、本教自身が果たすべき教政対応に絡む問題として改めて問う必要がある。
- ㉑ 早田玄洞「幼者保護」『大教新報』第二六六号(一九一一年四月二八日)。また、このような主張は、他に、三眠「孤児院について」(『大教新報』第二二六号、一九〇八年八月二一日)があり、孤児院の公立または公私共同事業を唱えるものであった。
- ⑳ 佐藤「社会事業の一斑」『大教新報』第二〇五号(第二二一号(一九一〇年二月二五日)―四月八日)参照。
- ㉑ 近藤良助「吾人の信仰と社会的責任」『金光教徒』第三四九号(一九二二年九月二日)参照。
- ㉒ 「佐藤重助氏の危篤(奇特)」『大教新報』第一五五号(一九〇九年三月二日)参照。
- ㉓ 佐藤重助「日本恤救院の組織に就いて」『大教新報』第二〇三号(一九一〇年二月一日)。
- ㉔ 前掲「佐藤重助氏の危篤(奇特)」参照。
- ㉕ 「日本救恤院の拡張」『大教新報』第二二〇号(一九一〇年六月一日)参照。
- ㉖ 大阪育済会については「事業状況報告」、「金光教事務報

告」の他に『救済研究』（救済事業研究会、一九一三年八月―一九一三年七月）および、大阪府編『大阪慈善事業の栞』（一九一四年）、「社団法人大阪育成会趣旨会則並に沿革」（一九一三年）により知ることができる。

- ③⑨ この時期、大阪における夜学校を列記しておく。林可彦の愛隣夜学校（一八九三年、北区上福島、後九九年博愛社の経営に移る）・仏教系の累徳婦人会事業の累徳夜学校（一九〇四年、南区天王寺）・石井十次の岡山孤児院による愛染橋夜学校（一九〇九年、南区下寺）・佐藤重助の勝山夜学校（一九〇九年、南区天王寺）、その他・心華尋常小学校（一九一〇年、北区北野）・鳴尾篤志学舎（一九一一年、北区曾根崎）・徳風尋常小学校（一九一一年、南区広田）・有隣尋常小学校（一九一一年、南区木津）・岩崎夜学校（一九一二年、北区東野田）など（大阪市民生局『大阪市民生事業史年表』一九七八年参照）。しかし、スラム居住者にとって、この様な夜学校があると、義務教育を終えることは困難であった。大阪市全体の就学率が九六%になった大正中期でも、スラム居住者の半ばは文盲であった、といわれている（杉原・玉井編『大正／大阪／スラム』一九八六年、新評論、二四頁）。
- ④⑩ 室谷弓太郎は一九一四年、大阪府救済事業同盟会に、大阪育済会を代表し参加をする。佐藤重助が一九〇九年失明しているが、そのためか対外的な活動をしていた。『救済研究』では、

一九一九年室谷が死去して以降、大阪育済会関係の記載はない。実際の運営は室谷が行っていたのだろう。

- ④⑪ 一般に、「収容型施設」が家庭からの保護という意味をもっているのに対し、昼間保育体制は家庭と共にある児童を保護することを意味する。前者は養育機能の代替という意味をもっているが、後者は養育機能の補完の役割をもつ（加登田恵子「大正期における『児童問題』と『児童保護』」吉田久一編『社会福祉の日本の特質』一九八六年、川島書店 参照）。

- ④⑫ 『大阪慈善事業の栞』では岡本浅子となっているが（一三九頁）、『救済研究』では岡本濤とある。

- ④⑬ 内務省地方局「細民調査統計表摘要」（大阪市民政局『保育所のあゆみ』一九六七年）によると、一九一二年大阪市細民の治療率は、罹災者一〇〇人中「治療せず」が五五・六%にのぼる。

- ④⑭ 前掲「日本恤救院の組織に就いて」

- ④⑮ 「明治時代の社会事業を語る座談会」『社会事業研究』二三三卷一〇号（一九三五年、大阪府厚生事業協会）七四―一二二頁参照。

- ④⑯ 前掲「日本恤救院の組織に就いて」

- ④⑰ 「開会式に於ける平田内務大臣訓示演説」内務省地方局『感化救済事業講演集・上』参照。

- ④⑱ 井上友一は、「其国家に対し救助を求むるの権利を窮民に与

えるが如きは固より其期する所に非ざりしなり」（『救済制度要義』一九〇九年、博文館、一六七頁）といい、貧困を個人の責任に求めている。教内紙誌においても、「失業者は一種の墮落民」、「生活問題の困難は、国民一般の遊惰」、「農の繁激なるを厭ひて他の安易なる生業につかんとす」（鵬堂『時事週感』、『大教新報』第二二一号、一九〇八年七月一七日）等、あるいは「貧民に陥る原因は色々あるが、精神的には懶惰」、「彼らが落ちこんだのも、頭が高く、親類に見放され、友人に捨てられて」（『新年の貧民窟』、『大教新報』第三〇三号、一九一二年一月二日）など、倫理的問題が社会問題に対する法制度問題以上に重視されていることを一般的に示す。それは、「眞実の貧民よりも横着なものが貧民と偽り」、あるいは「被救済者に依頼心を起こさしめ怠惰に陥らしむる」慈善事業への弊害として認識される場合もあった（『慈善事業の弊害』、『大教新報』第二六九号、一九一一年五月一九日）。

④⑨ 国家法制上救済に関する最初の規定である恤救規則（一八七四年、これは救護法「一九二九年公布、一九三三年施行」まで存続）を見ると、その救済対象を独身老幼廢疾疾病者などで親族扶養、地域の相互扶助にも頼れない無告の稼働能力のない窮民に限定している。これを制限救助主義というが、その運用は、極力官救の防止をはかったもので、救済基準も恣意的だった（吉田久一『日本社会事業の歴史』新版一九八一年・勁草書房、

一〇二頁）。加えて恤救規則の救済率は、イギリスやドイツの救済法制の救済率より二桁も低いといわれる（池田敏正『日本の救済制度と天皇制』、『日本史研究』二九五号、一九八七年、同じく池田『日本社会福祉史』参照）。また内務省地方局長水野鍊太郎の「其救済を受ける者が権利として之を受けるといふ様な觀念を起さしむることではいかぬ。之はまったく国家の恩典という觀念でなければならぬ」（『慈善』三編二号、一九一一年一〇月）という発言に象徴されるように、恤救規則の救済は権利ではなく恩恵として意識されるものであった。

- ⑤⑩ 前掲『日本恤救院の組織に就いて』
- ⑤⑪ 前掲『明治時代の社会事業を語る座談会』一〇二頁。
- ⑤⑫ 前掲『日本救恤院の拡張』参照。
- ⑤⑬ 『社団法人大阪育済会趣旨会則並に沿革』（冊子）。
- ⑤⑭ 前掲『大阪慈善事業の策』一七三頁。
- ⑤⑮ また佐藤重助と同様に、生江孝之の述べる通り、「敢て寄附金品を受けず」とし、「非借金主義」（『日本基督教社会事業史』一九三一年、教文館、一五七頁）という事業の自立性を示していた岡山孤児院の石井十次の場合も、後に御下賜金に経営を仰ぐことにもなっている。石井の無制限收容などの実践追求が持たざるを得なかった隘路であった。
- ⑤⑯ 『阪神夏期講習会趣意書』『金光教徒』第三〇七号（一九二一年七月二二日）。

- ⑤7 近藤良助「新生舎より」『新生』第三号（一九一七年九月一日）二三頁参照。
- ⑤8 後に片島は、このことを「当時としては新機軸を打ち出したもの」と回想している。口述筆記「思い出をたどって」『片島幸吉師遺稿集』（一九八二年、曽根教会）二八〇頁参照。
- ⑤9 「佐藤先生青年招待会感想録・高橋正雄」『新光』第一一三号（一九一五年七月一五日）二八頁。
- ⑥0 「兵庫県神戸矯修会設立動機」『公道』二巻七号（一九一五年一〇月）参照。
- ⑥1 矯修会は、大森喜作が代表者になっているが、その役員である滝本、芦名某が本教信者であり、神戸教会会長杉原信三郎に講演を依頼したことに始まり、高橋正雄、関口鈞一なども講演している。なお矯修会に関しては『金光教徒』が一八回（一九一六年八月一〇日）一九二二年一月一〇日）に及び取り上げている。
- ⑥2 片島幸吉「味ひ深き生活の感じ」『新光』第一二六号（一九一六年八月一五日）一〇一―一二頁参照。
- ⑥3 清水太郎「大正・昭和思想史の『見失われた環』」『現代思想』第二二巻七号（一九九三年、青土社）二二九頁参照。
- ⑥4 片島「『我団体と宗教』に就て」『新光』第三九号（一九〇九年五月一五日）二三頁。
- ⑥5 片島「思ひ餘りつゝ」『新光』第八七号（一九一三年五月一日）二三頁参照。
- ⑥6 片島「教祖讃仰と信心確立の願」『新光』第九二号（一九一三年一〇月一日）三四頁参照。
- ⑥7 前掲「味ひ深き生活の感じ」一二頁。
- ⑥8 片島「より肝要な問題」『新光』第九七号（一九一四年三月一五日）二四頁。
- ⑥9 前掲「味ひ深き生活の感じ」一三頁参照。
- ⑦0 片島「弱小なる信念を排す」『新光』第六一号（一九一一年三月一五日）一二―一三頁。
- ⑦1 片島「此の頃のある一日」『新生』第三号（一九一九年七月五日）二八頁。
- ⑦2 片島「人生の苦難について T・H君に答ふ」『金光教青年』第二八号（一九三〇年四月一五日）三一頁。
- ⑦3 片島は、「廃人の橋」（『新光』第一二三号、一九一六年五月、五三―五五頁）や『片島せん師』（一九一六年、篠山書房）を著している。
- ⑦4 「阪神通信」『金光教青年会雑誌』第六号（一九二二年一月一日）六四頁。
- ⑦5 同右第一三号（一九二二年八月一日）五四頁参照。

岡山県上道地方からの参拝者

——金光大神の「広前歳書帳」からみた——

金光道

はじめに

金光大神は取次に専念するようになってから、何度かその行為の禁止を求められた。文久二(一八六二)年には、無資格のため修験者から乱暴を受け、明治六(一八七三)年には小田

県の触書に基づき戸長から神前撤去を命ぜられた。また、明治九(一八七四)年頃には警察機構が整い、法に触れる行為をしていたとして、捕縛寸前までの事態にいたる。^①このような金光大神をとりまく環境の変化は、おのずと金光大神の「理解」の内容の変化、ひいては信仰の展開にも影響を与えたと考えられる。^②とすれば、何時、どのように、という事が求められ

ねばならない。それを解明する資料の一つに各人の伝えた「理解」があり、それが何時ごろ金光大神が語ったものが検証されなければならない。そのため、「理解」伝承者の初参拝の時期が重要となる。

ところで、旧上道郡(岡山区へ編入された地域を除く。以下、上道郡と記す)中井村の大森うめは「慶応年間、すでに中井の金神をもつて近郷に知られ、出社も四七の多数にのぼり、金子明神の神号を許された」という伝承がある。^③また、大森の広前でおかげを受けた赤壁の金神こと福泊村の難波なみは、明治の初年から取次に従い、多くの者を助けたとされている。^④また、『五幡の金光さま』^⑤によると利守志野は慶応二(一八六六)年

の夏に息子の千代吉の病のため金光大神のもとに初参拝、以後毎月金光大神の広前に参拝したという。そして、伍賀慶春、青井サキ、角南佐之吉、近藤ツル、相沢新造、石井友七・虎、古市伸などを導いたとし、彼等の初参拝にかかわる新しい資料が掲載されている。

しかし、これらの伝承と金光大神の書き留めた「広前歳書帳」(明治二一三年まで現存。以下「歳書帳」と略記)の記載との間には齟齬がみられる。そこで、本論致では「歳書帳」を中心にして上道郡地方から参拝して来た主だった人々の初参拝の時期や参拝の様子と、今日までの伝承と重ね合わせながら実際の初参拝の時期を窺い、更に若干の経歴についても示してみることとする。それに先立ち、先ず次の基準を設けて執筆する事とする。

- 一、「歳書帳」は祈念の帳面であり、この帳面をもって金光大神は祈念していた^⑧。従って、金光大神として祈念すべき対象者がこの帳面には記載されていると考える。
- 二、初めて「歳書帳」に記載された年次をもって初参拝とみなす。それは、何かの深刻な問題を抱えて参拝した者は、必死に金光大神にすがったと考えられ、そこでは、一で示したように、金光大神は祈念の対象にすべく、

「歳書帳」に記載したと考えられるからである。

- 三、人数を数える場合、先行の研究では「歳書帳」の一打ちを一件とし、参拝者の数ではない事を示している^⑨。一打ちの中には二三人の干支が記載されているものも珍しくなく、これが一人の参拝者か三人の参拝者かを確定する事は不可能である。また一打ちには「言付け」と記載されているものもある。また、広前に来て賽銭をあげ、金光大神の教えを聞いた者でも、「歳書帳」に記載のない者があるかも知れない。本論ではそれらを厳密に区別せず、一打ちを一人の参拝者として論述する事とする。
- なお、「歳書帳」の筆跡から一筆ずつ時々書いたものではなく、後でまとめて書いた場合が多い事が分かる。その時の参考になるのが御献備と考えられ、封に記された形式や内容が「歳書帳」の記載にかなり影響しているようである^⑩。

- 四、「歳書帳」には「夫婦」の事を「ふふ」などと記載されているため、解説(解懸)して記したが、「しん」(僧者の略)などはそのまま記した。また、年月日は断っていない場合は旧暦を用いた。

- 五、同一の村から、あるいは岡山、上道郡、御野郡などの

村の者が同日に記載してあったからと言って、連絡しあつて参拝したのか、たまたま一緒になったのかは分からない。従つて、それらは前後の書き方やそれらの地域を勘案しながら適宜判断した。

六、「備前西大寺」は、岡山の西大寺町なのか、上道郡の西大寺村なのか分からない。また、場所が示されず名前や略号で記されている場合も多いので、判断の誤りも若干あるであろう。

なお、(一)内は筆者の注である。また、『金光教教典』の出典は略号で示した。

さて、上道郡から金光大神の広前への参拝者がみられるようになるのは何時か、またこの地方には誰によつて道が伝えられたかは明らかに出来ないが、「願主歳書覚帳」の文久二年一〇月二三日の条に、「岡山東目黒 吉田市郎兵衛 子年二十三才」と一人だけ記載されているので、当時上道郡地域に金光大神の事が伝わっていた事は確認できる。また、現存する一番古い明治二年の「歳書帳」から上道郡内の村名と判明するものだけで二五か村ある。従つて、当時同郡内の広範囲に広がっていた事が窺われる。

ところで、金光大神の「神号帳」により上道郡の者を調べ

てみると、「金子明神 上道郡長利村 未年 弥吉」と、「子明神 同(岡) 今在家枝松 戌年妻丑」の二例の該当者がある。前者は高畑弥吉、後者は枝松某である。そこで先ず高畑弥吉から記すこととする。

(一) 高畑弥吉

高畑弥吉を明治二年の「歳書帳」から調べてみると、次の日にその名前が記載されている(以下「」で示したものは「歳書帳」を解説したもの。また、右記を「同」で受けてある場合でも、地名等を入れて示した。

三月一四日「長利村金子参礼」(「手次」^⑧の中川村の酒屋、長利村、海面村の者など八人が参拝)。

四月一七日「長利金子明神 家内安全」(長利村の者と中川村の酒屋の三人が参拝)。

八月二日「長利金子参 目礼」(長利村、大多羅村、中野村、中川村の酒屋など六人が参拝)。

九月一四日「長利金子参 妻辰 家内安全」(中川村、長利村の者など七人が参拝)。

一〇月二四日「長利村金子參 家内安全」(長利村、浜村、大多羅村、神下村の者など五人が参拝)。

一二月二五日「長利村金子代伴子男 申辰未戌女六人 家内安全」(長利村、中川村の者の他、四御神村出社、その「手次」の天城屋敷内の一の弟子など二五人が参拝)。

このように高畑弥吉は、「神号帳」と同様に「金子明神」と記載され、毎月あるいは数か月に一度、何人かの者と共に金光大神のもとに参拝している事が分かる。この事から、高畑弥吉は当時すでに自宅で講社活動を開始していたと考えられる。その後も弥吉は月参りを重ねてゆく。⁸⁵⁾

高畑弥吉にかかわる講社は、明治五年から七年にかけて急激に講社員が増加を始める。⁸⁶⁾ 明治七年の高畑の講社名簿をみると、長利村をはじめ神下村、長原村、下村、岩間村、宿村、今谷村、高屋村、南方村、土田村、藤井村、大多羅村、当摩村、門田村、財村の他、岡山、児島郡、赤坂郡、邑久郡などの者が記載され、上道郡以外にもその広がりが見られる。高畑弥吉の所に人が集まり始めると、布教資格が問題となってきたのであろう。明治七年五月には小教院から吐普加美講の

小社長として官許されている。⁸⁷⁾ 従って、社会的には吐普加美講として講社活動を展開していた事と思われる。この認可を得た事により、さらに講社員の増加をみたであろう。また、「歳書帳」の明治七年八月二一日には、「同(長利) 本家金子寅年」と記載されているところから、本家の寅年(高畑徳次郎も「金子」の神号を受けていた事が分かる。この年、高畑弥吉の講社員が一〇〇人、高畑徳次郎の講社員が六一人である。⁸⁸⁾

(二) 四御神村の出社

次に、高畑弥吉と同じ日に参拝が見られた四御神村の「出社」について触れておく。「歳書帳」からその記載を抜き出してみると、次のようになる。

明治二年九月一四日「四御神出社参」(「手次巳年」の他、四御神村、岡山の者など七人が参拝。高畑弥吉もこの日参拝している)。

一〇月二六日「四御神出社金光参」(単独で参拝したか、岡山の桶屋町金子明神などと数人で参拝したか不明)。
一二月二五日「四御神村出社参 妻礼申」「手次天城屋

敷内一の弟子 男女 長尾氏家内安全（高畑弥吉の代理など二五人が参拝）。

明治四年八月一七日「四御神金光参」（「手次辰年」の他、二人が四御神村から参拝。高畑弥吉もこの日参拝）。

明治五年八月二五日「四御神しん金光礼」（単独で参拝）。

明治八年四月二六日「四御神金光」（「手次岡山卯年」

など一三人が参拝）。

明治一一年九月五日「四御神しん寅女、大申生願（大）四家内安全」（四御神村、天城村の者など三人が参拝）。

明治一二年一〇月二九日「四御神村金光内 妻 家内安全」（単独で参拝）。

四御神村の「出社金光」^⑧は、明治二年九月に記載されている。当時、金光大神は彼を「出社」と認めている事が分かる。また、明治二年には三回の参拝がみられ、以後、明治八年までに三回記載があり、この年以後は明治一一年九月五日に「四御神しん寅女」、明治一二年一〇月二九日には「四御神村金光内妻」と妻を中心に記載されている。

以上の事から次の様に解する事ができないであろうか。明治一一年の「大申生願」とあるのは、申生れの神田増之進（嘉永元年申生れ。戸籍ではないか（「歳書帳」の「大」は男で、大黒柱のよな者という意味。そうすると、「しん寅女」「金光内妻」の夫は、「四御神出社金光太□市」という事になる（神田増之進妻は安政五年午年生まれ。戸籍）。そして明治八年頃には一三人で参拝している事から、金光太□市は当時、宗教活動を展開していたと推測できる。そこに神田増之進が養子に行き（戸籍上は明治一七年、「太□市」の没後、増之進が跡を継いだ）、慢心をおこしたため消滅してしまった）^⑨。

(三) 枝松某

次に、今在家村の枝松金子明神について記す事とする。「神号帳」によると、当初、「子明神」であったが、明治二年二月二六日に「金子明神」と神号が進んだ事が記されている。また、「歳書帳」の六月一九日には「今在家一の弟子金子夫婦」とあるので、金子明神と一の弟子は夫婦と考えられる。明治二年の「歳書帳」により、枝松が参拝した日及び同行者を調べてみると、次のようになる。

二月二五日「今在家枝松子明神 一の弟子 足」(竹田某、沢田村、中井村の者など一〇人が参拝。「神号帳」には、この翌二六日付けで金子明神となつてゐる)。

四月一日「枝松氏金子参礼 足の痛み一の弟子」(「竹田一の弟子」など一七人が参拝)。

五月二六日「今在家出社金子参 一の弟子礼」。「手次竹田一の弟子」(中井村の者など九人が参拝)。

六月一九日「今在家一の弟子金子夫婦」(一の弟子の竹田某、中井村の者など六人が参拝)。

七月二日「今在家金子明神 一の弟子繰合」(「手次」で一の弟子の竹田某、岡山の松原一の弟子、中井村、神下村、岡山の池田家内の者など一七人が参拝)。

七月二三日「今在家出社金子病氣 一の弟子参」(竹田某と参拝)。

八月六日「今在家出社礼 衣類上 一の弟子参」(竹田某と二人で参拝)。

八月一六日「今在家枝松金子 足差し引き」(酉年男と二人で参拝)。

一〇月一日「今在家一の弟子安全、金光神社」(竹田某、

岡村某など六人が参拝)。

以上の事から次の事が推測される。明治二年当時、枝松は一家で信心をすすめ、明治二年五月には「出社金子」とも記載され、弟子の竹田某は一の弟子となり、その竹田にも「手次」、即ち信者があつた。また、ほとんど毎月一〇人前後、多い時には一七人で連れなつて金光大神のもとに参拝しており、今在家村をはじめ、沢田村、中井村などに信者がいた。

ところが、七月二三日には「今在家出社金子病氣 一の弟子参」と記載されている。即ち、枝松金子明神は病氣になつたやうで、「一の弟子」が金光大神のもとに願いに來ている。八月一六日に「今在家枝松金子 足差し引き」と記載された後は、一〇月一日「今在家一の弟子安全、金光神社」と記載され、以後「枝松金子」との記載はなくなる。これは、枝松金子明神が死亡したためと考えられる。これを裏付けるものとして、「神号帳」の末尾の次のメモがある。

当廿四日二中江(中井)村しん社(信者)よりきた(沙汰)をき、十九日八ツ時二久(急)病、相はて申候、あとつき(跡継ぎ)しん社(信者)中江(中井)村大森氏丑年四十二歳、妻未年四十七歳 同二十四日参、妻、

大森喜平治

このメモの中の、丑年で四一歳、未年で四七歳の干支年齢を逆算すると、「当廿四日」の年が明治二年と分かる。また、「神号帳」に記載された「当二十四日」は、明治二年八月二四日とし、「相はて」たのが「枝松金子」と仮定すれば、明治二年八月二四日の「歳書帳」の「備前中井丑年」が一人を連れて参拝しているので、「歳書帳」の記載とメモの内容が一致する。この事から「神号帳」のメモは次のように解する事が出来る。

明治二年八月二四日、中井村の信者の大森が参拝して来て話した。金子明神の枝松が八月一九日の八つ時に急死してしまった。その跡継ぎは中井村の大森丑年四一歳とその妻未年四七歳である。

ここに記載されている中井村の大森とは、村、干支年齢などが一致するので、大森喜平治（丑と妻うめ（未）である事が分かる。従って、八月一九日に枝松の金子明神が死去したため、大森がその跡を継ぐ事になった事が分かる。

以上、明治二年の「歳書帳」から高畑・金光・枝松についてうかがってきた。この他、明治二年の「歳書帳」からは特にめだつ者の記載はない。次に大森喜平治・うめについて述べる事とする。

(四) 大森喜平治・うめ

中井村で大森喜平治、うめの干支である丑、未を手掛かりに「歳書帳」から調べてみると、次のようになる。^④

明治二年二月二五日「中井村丑年 家内安全」（今在家の枝松子明神も参拝）。

五月一六日「中井村丑年男 丑年小人礼 家内安全」（今在家の枝松金子明神も参拝）。

六月一九日「中井丑年、家内安全」（今在家の枝松金子明神も参拝）。

七月二日「中井丑男礼」（今在家の枝松金子明神も参拝）。

八月二四日「中井丑年礼」「手次酉年」（中井村、神下

村の者など一五人が参拝)。

九月二八日「中井村丑年 妻参 願 家内安全」 「手次 未成年女」 (中井村、今在家村、神下村の者など一五人が参拝)。

十一月七日「中井信者丑年大四一才 厄礼 未成年女 家内安全」 (中井村、神下村の者など一七人が参拝)。

十一月七日「中井村信者丑未夫婦綿品上家内安全」

明治三年一月一九日「中井丑年大 信者未成年女上 礼

参」 (「手次赤田村辰女」など一四人が参拝)。

三月一八日「中井金子明神 丑年 厄礼」 「手次酉年

男」 (中田村の者など二二人が参拝)。

四月七日「中井金子参 丑年礼」 (赤田村、岡山、妹尾

村の者など一四人が参拝)。

五月六日「中井出社金子参 礼丑年」 「手次申年男」

「手次宮本村午年」 「手次今在家酉年」 (赤田村、浜

村、中田村の者など一一人が参拝)。

六月六日「中井村出社金子 大丑年礼 五穀上家内安

全」 「手次中田村酉年」 「手次清水村卯年男」 (赤田

村、中田村の者など六人が参拝)。

(以下明治三年末まで欠本)

明治四年正月二一日「中井信者礼 品上 家内安全」

(福泊村、円山村、目黒村、神下村、今在家村の者など一一人が参拝)。

二月七日「中井村信者女参 家内安全 大丑年」 (神下村、中田村、平井村の者など九人が参拝)。

三月五日「中井信者礼」 「手次卯男」 (中田村、磐裂郡、原村の者など八人が参拝)。

四月五日「中井信者女礼」 「手次酉年」 (丸亀町、円山

村の者など一〇人が参拝)。

五月七日「中井村信者女礼」 (神下村の者など六人が参

拝)。

六月二日「中井村信者女礼 家内安全」 (今在家村、中

田村の者など八人が参拝)。

七月二日「中井信者礼参丑大 ろう上 伴丑七礼」 (神

下村、赤坂郡穂崎村の者など八人が参拝)。

八月二日「中井信者丑年妻参」 (神下村の者など一〇人

が参拝)。

九月五日「中井信者丑年大礼」 (赤田村、中田村の者な

ど七人が参拝)。

一〇月二日「中井信者丑年妻礼参」 (神下村の者など五

人が参拝)。

一二月一日「中井村しん大丑男」「手次神下亥男」(神下村の者など三人が参拝)。

明治五年正月一日「中井しん女礼 丑未夫婦 家内安全」「手次午年女」(神下村の者など九人が参拝)。

二月四日「中井しん丑年参未女 家内安全 礼」「手次酉年」(赤田村、邑久郡鹿忍村の者など七人が参拝)。

三月四日「中井しん未年丑年 家内安全 礼」「手次福泊酉年」(神下村、中田村、福泊村の者など八人が参拝)。

四月二日「中井しん丑年妻参礼」(福田村、岩間村、神下村の者など五人が参拝)。

五月二日「中井しん丑年大 妻礼参」(福泊村、神下村、二本松村、御野郡原村、岡山の者など一一人が参拝)。

六月一日「中井しん丑年妻参礼」(岩田村、神下村、福泊村、才崎村、竹原村の者など一四人が参拝)。

七月一日「中井しん丑年妻参礼 家内安全」(神下村、御野郡宿村、冲新田七番、岩田村の者など九人が参拝)。

八月一日「中井しん丑年 辰年女礼」(神下村、岩間村、福泊村、赤田村の者など九人が参拝)。

九月三日「中井しん丑 普請願代て申」(神下村、岩間村の者など三人が参拝)。

九月二七日「中井しん丑年 普請礼妻参」「手次寅年」「手次才崎寅年」(中田村、才崎村の者など八人が参拝)。

一〇月一七日「中井しん女 丑礼」(赤田村の者など三人が参拝)。

十一月二〇日「中井しん丑年礼参」(神下村、岩間村、藤原村の者など七人が参拝)。

(以下、明治五年一二月二日～明治六年一二月末まで 欠本。明治七年以降略。)

中井村の丑年は、明治二年の八月二四日までに、二月、六月、七月に、いずれも枝松の金子とともに記載されているので、大森の可能性は高いが、確証はない(大森には子供がなかったという伝えからすれば、五月は別人と考えられる)。明治二年には、今在家の金子明神の「手次」には、「一の弟子」の竹田某(七月二日など)、「岡山松原一の弟子」(七月二日など)がいた。明治二年には、中井村の大森夫婦(丑・未年)は、「出社」とか「金子」「一の弟子」などと記載されておらず、また、信者を連れて参拝していた事は窺われない。従って、「歳書帳」の

記載からは、明治二年には、大森の広前が活発に布教活動を展開していたとは考えにくく、まして片岡の伝える「慶応年間はすでに四七の出社があった」という伝承とは著しい相違がみられるのである。

大森は、枝松の教跡を継いだ後、明治二年一月には「信者」と、翌明治三年三月には「中井金子明神」と記載されるようになる。以後、大森はほとんど毎月、参拝を信者とともに重ねる事となる。明治四年になると、同行する者は円山村、目黒村、神下村、中田村、平井村、赤田村などにも広がっていく。また、明治七年（改暦後）からは、毎月新暦の一日を参拝日と定め、多くの参拝者を連れなつて参拝していたようである。明治七年以降になると、上道郡の者の記載は更に増えるが、大森を中心にした者以外のグループも同日に記載されているようで、その区別をつけるのが難しくなる。

次に大森と共に記載されている主だった者を見ておく。かつて、枝松が金子明神であった頃の「一の弟子」の竹田某などはいない。以下に、大森と同じ日に参拝している者で、「しん」が付されていたり、名前が分かる者で、熱心に信心していたと伝わっている人物を記しておく。明治五年までの記載人名に、大森の「手次」は多いが、同行者で「しん」は

いない。明治七年から急に「しん」が付された記載が増加する。なお記載中、郡名のないのは上道郡である。

明治七年 片岡次郎四郎（後述）、難波なみ（後述）、

光時金神こと金光喜玉（磐梨郡）、福泊村の「しん橋本竹吉」、福泊村の「亥年しん」、福田村の「しん子」（御野郡）、才崎村の「しん永蔵西」、新福村の「卯しん」（御野郡）、神下村の「卯しん」、岡山の「肥後屋一の弟子」。

明治八年 「磐梨しん戊」、神下村の「酉しん」、青江村の「しん寅」（御野郡）。

明治九年 東みき（後述）、円山村の「しん申」、福田村の「しん卯」（御野郡）、神下村の「下葉」、海吉村の「しん巳」、福泊村の「しん巳」、「磐梨巳年下葉」、福田村の「信者子」、円山村の「下葉」、宝伝村の「申しん」（邑久郡）。

明治一〇年 大喜田喜三郎（後述）、福泊村の笠井吉夫、「磐梨しん子」。

明治一一年 「磐梨寅申しん」。

ここには大森と直接関係ない者もある。また、同一人が混在している可能性があるが、上道郡をはじめ、周辺地域にあたる御野郡、磐梨郡、邑久郡などにも多くの弟子がいた事は分かる。ここに挙げた者は延べ二十七人であるが、この他にも「手次」として記載されている者は多い。明治一〇年を過ぎる頃には大森にかかわる参拝者は、上道郡のほぼ全域、また御野郡、磐梨郡、邑久郡などからもみられ、長利村の高畑弥吉と共に、大森の果たした役割は大きかったようである。このようにみると、先にも述べた大森うめは、「慶応年間、すでに中井の金神をもって近郷に知られ、出社も四七の多数にのぼり、金子明神の神号を許された」という伝承は、慶応年間ではなく、明治一〇年前後の事を伝えたもの、と考えられる。

ところが、大森には明治一〇年末に事件がおきる。「歳書帳」と「覚帳」を合わせてみると次のようになる。大森うめが銀子を貸した者が夜逃げをしたため、二反の田地が他人のものとなってしまふ事について、一月二三日（新暦二月二七日）に参拝し、取次を願った。金光大神は、この事について神に願い、お知らせを受け、翌朝「田んぼなんかやってしまえいという気持ちになれ……此方が立てば扶持方送りてやる。

氏子助ける心になれ」と理解した。すると大森うめは「有り難し」と言つて帰った。「歳書帳」には、明治一三年の七月二八日に「中井大森丑生 家内安全 田地札」とあり、大森の田畑の事についての礼参拝の記述がある。また、事件の起きた明治一〇年以後も参拝を中止せず、翌一年にも新暦一日の月参拝は続いているし、明治一三年になると、毎月一日参拝の原則はくずれるものの、信者を連れての月参りは続いている。他人のために請判をしたため、財産をなくし、それから取次を止めた、という伝えもあるが、「歳書帳」からその事は窺えない。

(五) 片岡次郎四郎

片岡次郎四郎の入信の動機や時期にかかわっては次のように伝えられている。

次郎四郎の長男槌衛は四歳の時、病気にかかった。そのため医師にかかり、裸参りまでしたが死亡した。それまで不幸続きであり、やっと生れたばかりの世継ぎの孫を失った亀三郎（次郎四郎の）嘆きはことさら深かった。その不幸の原因を人々は金神の祟りと噂したが、亀三郎は曆に詳しく、日柄・

方角について頼まれれば他人の事までみていた程であるから、自分の事に手抜かりがあるはずはないと、合点が行かない。また、次郎四郎は金神が本当にこの世にあるものなら、尋ねて納得のゆくまで聞きたいと思っていた。そういう時、中井村の大森うめは、才崎村に信心せねばならぬ人がいると、石村某を通じて、片岡家に伝えた。そこで次郎四郎は、早速、大森の広前に参拝し、教えを受け入信し、慶応四年二月に大森と共に金光大神の広前に参拝した。以後、金光大神の死去するまで毎月参拝した。次郎四郎は亀三郎にも信心するように勧めたが、なかなか信心をしなかった。しかし、亀三郎はふとした事から金光大神の所に参拝する気になり入信した。その後、幸之進が生れた。また、次郎四郎の弟実三じつぞうが分家する事にかかり、幸之進は次の事を常に語っていたという。亀三郎が信心を始めてから、絶えると言われた片岡の家に幸之進が生れた。その頃、実三が分家した。分家の普請の時、近くの人が、今年は南が大将軍だから建築はよくないと教えてくれた。その上、実三が二五歳、次郎四郎が三三歳、亀三郎が六一歳と三人とも年回りであった。

右の伝えを資料に基づいて検証してみる。戸籍によれば槌衛は明治五年六月一八日に四歳で死去している。また、実三

が二五歳、次郎四郎が三三歳の年は、明治五年に当たる。さらに暦によると、大将軍が南にあるのは、明治五十七年までである。

以上の事から、慶応四年と伝えられているこれらの事は、明治五年の事ではないか、と推定できる。

これを明治五年の出来ごとと仮定すると、それらは「歳書帳」の記載とも一致する。「歳書帳」に基づき片岡家に関する記載を調べてみると、その初出は、明治五年六月一四日、次のように記載されている。

一、上道才崎村亥年五十八（亀三郎）

俣子年三十三（次郎四郎）

分家立願 次男申年（実三）

家内安全

この日、上道郡の記載はこの一件だけであるから、だれかと同道して参拝したというわけではない。これは、亀三郎まへ年五八歳が参拝してきて、長男の次郎四郎しん（子年三三歳）と次男の実三じつ（申年）共々に家内安全を願った。特に、次男の実三には分家する事について願った、というように読み取られる。

その四日の後の明治五年六月一八日に、榎衛は四歳で死去(戸籍)している。片岡に関する「歳書帳」の二回目の記載は、榎衛の死後三か月の後、明治五年九月二七日の事で、次のように記載されている。

上道中井しん手次

一、才崎寅年 礼

一、同子年参(次郎四郎)

□亥年(父亀三郎)

普請礼 巳女(次郎四郎妻庄)

家内安全

この時は、「中井しん」つまり中井村の大森うめの月参拜に同行したものである。また、資料にも引用したように大森うめの「手次」の才崎村の寅年も同行している。彼は、片岡次郎四郎の入信に関わる伝えにある大森うめを次郎四郎に紹介した「石村某」の事で石村時治と考えられる。^⑧「歳書帳」における「同(才崎)子年参」という書き方から、ここでは次郎四郎が参拜し、父亀三郎、妻庄の事を願っているように受け取られる。願いごとは、「普請の礼」「家内安全」である。

以後、明治五年二月二日の改暦まで片岡家にかかわる記載は見いだせない。

ところで、先に記したように伝承では片岡次郎四郎は、慶応四年二月の初参拜と伝えられている。しかし、これまでみてきたように、当時、大森はまだ広前を設けていない事、入信の動機とされる四歳の榎衛の死は、明治五年六月一八日(戸籍)である事、「明治元年から月参りを欠かした事がない」という伝承に該当する記述は、「歳書帳」の明治七年以降にみられるものであると考えられる事(後述)などから、片岡の入信の動機及び時期について、次のように考えられないだろうか。明治五年になると、亀三郎の長男の次郎四郎夫婦には長男榎衛が四歳となり、次男の実三夫婦には、四月五日に長女のふみが出生(戸籍)した。そのため、親の亀三郎は実三に新しく家を建てて分家をさせようと思った。しかし、亀三郎は日柄・方位には詳しく、分家をさせようにも、家の者が年回りで、普請の方角が大將軍の方にあたっている。明治二年八月、枝松の教跡を継いだ大森は、次第にその名が近郷の知られるところとなり、日柄方位の教えを耳にした亀三郎が、大森の広前に参拜したところ、金光大神とその教えを知らされた。そこで、明治五年六月一四日、亀三郎は実三の分家の

事について願うため、金光大神の広前に一人で初参拝した。しかし、その直後、槌衛が死んだ。前々から金神の祟りを受け、絶える噂されていた片岡の家だけに、亀三郎の驚きと無念さはひとしおであった。次郎四郎は明治五年九月二十七日、分家の普請が一段落したところで、槌衛の死と分家の普請の関係を聞きだすため金光大神のもとに参拝した、と。

以後、明治五年末まで、「歳書帳」には片岡に該当する記述はない。改暦後、即ち明治五年一月三日から明治六年末日までの「歳書帳」の所在は不明であり、片岡の動向をつかむ事はできない。それ以後の「歳書帳」により片岡次郎四郎を調べてみると、明治七年二月一日に次の記載がある。

一、上道才崎治郎子年 礼(次郎四郎)

一、同申年男(弟実三)

分家 おかげ 同

これも、大森と同日に記載されている。片岡次郎四郎に関する記述は明治七年一回、同八年一二回、同九年一回、同一〇年一回、同一一年一回、同一二年一回、同一三年八回、記載されているので、先の「月参りを欠かした事がな

い」との伝承とも符合し、それが明治六・七年の頃から開始されたものと考えられる。⁸⁾

片岡次郎四郎は、明治七年四月一七日に初めて「才崎しん子年」と記載され、以後、六月二〇日、七月二一日、一月二二五日にも同様に記載されており、このころ金光大神は片岡次郎四郎の事を「しん」と記載し始めた事が分かる。この他、才崎からの参拝者として、同日に「しん」の「永藏酉年」の記載もある。また、この年の三月一六日には、次郎四郎の「手次」で竹原村の未年が記載されている。以後、この「未年」は次郎四郎と共に参拝する事となる。⁹⁾ 七月二一日には、次郎四郎の他に、才崎村から三人、竹原村から五人の参拝者が記載されている。また、明治八年二月六日には、

一、才崎子年取次 付⁸⁾

上竹原講連中八人

家内安全中

とあり、竹原村(才崎村の隣村)に、次郎四郎の「手次」になる講社も出来ている事が分かる。

次に、山下鏡影執筆の「直信片岡次郎四郎師」(「天教新報」

明治四〇年九月二〇日)には、明治一一年五月一〇日の事として、次の記載がある。

御師楽瀬(お知らせ) 片岡次郎四郎子年、神が太與利(頼り)に思ひ金光と位を付け、若葉の出世なる諸津とめ(務め)に名代立る様になれ、神と許し、その間には此方も世も替り廿五年にもなり、子年巳年(次郎四郎庄) 夫婦心房(辛抱)して呉(くれ)、氏が用えて呉(くれ)ねば神も立ん、金光大神五月十日に子年に申した事正面覚附置く、御上に対し正面とは申さん、神と氏子との事。

右は師(片岡次郎四郎)の手記を原文のままに謄写したれば、意義通じ難き处あれども、今は私に改める時にあらず。読者の如何様にも判断せん事を望む。尚師はその末行に「是は神になる事」と付記せられたり。

これは「金光大神五月一〇日に子年に申した事、正面覚附置く」の記事や、「御師楽瀬」「心房」などは「お知らせ事覚帳」と同様の表現、当て字であるから、金光大神の書いたものと推定出来る。この明治一一年五月一〇日を「歳書帳」で

見ると、

一、上道才崎しん 子年(片岡次郎四郎)

父家内安全 巳年(妻庄)

一、同分家申夫婦 安全(弟実三)

と、次郎四郎の記載があり、翌六月八日以後の月参りからは全て、「才崎金光子年」などのように「金光」の名が記載がされるようになる。この事から、明治一一年五月一〇日に次郎四郎は「金光」の名を金光大神から認められたという伝え、「大教新報」の記事、「歳書帳」の記載は一致するものである、と考えられる。

以上、片岡次郎四郎については、明治五年初参拜、明治七年頃には月参りを始めており、金光大神から「しん」と認められ、片岡次郎四郎の「手次」などもでき、明治一一年には「金光」を認められた、という事が分かる。^④

(六) 伍賀慶春

伍賀慶春は、弘化元年辰生れで妻は午年である。^⑤ 入信の動

機及び初参拝については、次のように伝えられている。妻が病気のため明治七年九月二日に初参拝。その時、「ようお参りなされた。今日はお祭りですから、よう信仰せられい。辰の年（慶春）、備前からよう参りなされた。お前は家内のために代参したのなら、信仰せい。一流れ（二週間）信仰すれば、ようしてやるから」との理解を受け、翌日帰ってお祓を上げると、扇が自然に躍る様な気持ちだし、ふと口に「金神の道をつとめてくれるか、聞いてくれるか。聞いてくれれば午の年（妻）の病気を助けてやる」とつぶやき、それから皆が参拝するようになった（要旨）^⑤。

次に、この伝えと「歳書帳」を比べて見る。「歳書帳」には、明治七年九月二日は新・旧どちらにも松崎新田の辰年の記載は見当たらない。「歳書帳」によると、松崎新田の辰年の初見は、明治七年三月一四日である。ここでは、屋敷を堀で囲う事についての願いで参拝している。次は、同年一月一〇日で、「松崎新田辰年心願 おかげ受け 父参安全」と記載されている。いずれも伍賀慶春の初参拝の伝えとは異なり、伍賀慶春のものとの確認は出来難い。「歳書帳」で、松崎新田の者で午年（慶春妻は午年）を見ると、同年一〇月五日には「上道郡 血の道午年女餅上 札 松崎新田」との記載

がその最初である。しかし、伍賀慶春の妻との確認はない。その二か月後のものは伍賀慶春のようである。即ち、明治七年一二月四日の条で、

一、上道松崎新田五加（伍賀）氏辰 しん礼参

一、同内 家内安全

と記載されているものである。「五加」とは伍賀、辰は慶春であろう。また、「同内」とは妻の事ではないか。福泊村の橋本竹吉や松崎新田の吉田鹿吉など、七人と共に記載されている。そして、ここには伍賀慶春を「しん」と記載されている。

伍賀慶春も月参りをしたと伝えるが、「歳書帳」によると彼の記載は多くなく、明治一〇年以降になると、極端に少なくなる^⑥。

以上、伍賀慶春は、明治七年末には金光大神の広前に参拝してきており、当時「しん」とも記載されていた事が分かる。

(七) 難波なみ

次に福泊村の難波なみについてみてゆく。難波なみは、天保二年の卯年生れと推定され、入信の時期及び動機は、「明治の初年、病弱のため大森うめの広前に詣で取次をこい、道に入った。後、金光大神の広前に月参りをし、福泊村で取次に従った」とされている。^⑧

さて、「歳書帳」によると、福泊村からの参拝者の初出は、明治三年四月二日の午の年で、母屋を立て替える事がその願いである。この他、同年四月には戌年男がせん病で、明治四年正月一日には午年男が普請の事、酉の年男が縁談の事で記載されているのみである。また、明治五年になると八人の記載がある。

福泊村と記載されたもので、難波なみと同じ卯年をさがしてみると、明治五年四月一〇日に、「福泊卯年女、乳少なし」という記載が一处所ある。しかし、四二歳の難波なみは一男一女の出産をすでに終えているので、明治五年以前に難波なみの記載はないとみてよからう。明治六年は欠本で不明であるが、明治七年になると福泊村から年間八三人の参拝者がある。その中に「しん亥年」（新三月一日など）、「橋本竹吉丑年」「笠井吉夫」などの名前も見える。中でも、八月九日には「しん岡本巳年女」と夫（酉年）が信者二人を連れて参

拝してきており、この頃になると福泊村に道が広く伝わっていた事が窺える。彼等が福泊村の初期の「信者」である。ところで、明治七年の「歳書帳」から「卯年女」を抜き出してみると、次のようになる。

四月一八日「福泊卯年女」。

五月一八日「福泊辰年女（なみ娘豊か）卯年女礼」

（大森と参拝）。

六月一九日「福泊卯年女礼 辰年女（なみ娘豊か）礼」

（大森と参拝）。

六月二七日「福泊卯年安全」。

七月二三日「福泊卯年女 綿蔵 大未（夫吟吉）年礼」。

八月二四日「福泊卯年女参 未銀蔵（夫吟吉）卯夫婦参

伴亥年男（長男喜惣次）娘辰年女（なみ娘豊か）乙ど

い（兄弟）安全」。

十一月二六日「福泊辰年（なみ娘豊か）女礼」「同辰年

母卯年礼」。

一二月四日「福泊卯年女 当平（当病平癒）」。

などが記載されている。これら全てが難波なみとは言えない

にしても、五月一日、六月十九日、七月二三日、八月二四日、十一月二六日などは難波なみ以外の関係同行者との干支などの一致からみて、難波なみと考えてよからう。以上の点から、難波なみの参拝は、明治五年まで遡らない事、明治七年の五月頃からは月参りを始めた、とみてよからう。なお「月参りを十年なす」という事であるから、金光大神が死去するまで月毎の参拝をしていたとも考えられる。明治九年頃になると難波なみの月参りについて信者が参拝するようになり、同一〇年を過ぎると、多くの信者が参拝するようになった。また、同年末には円山村になみの「手次」の「しん」も生まれ、大森に次ぐ大谷への参拝者数を数えるまでになる。⁵⁵⁾

なお、明治八年一月二七日に、「福泊しん卯女、家内安全」と「歳書帳」に記載され、一人と共に参拝に来ている。福泊で卯の年の「しん」は難波なみだけのようで、この頃から金光大神はなみを「しん」と記述したようである。そして、この頃には、難波なみのもとを訪れる者もでき始めていた、と考えられる。

(八) 大喜田喜三郎

次に福泊村の大喜田喜三郎について調べてみる。彼は嘉永四年亥年生れで、明治の初年、難波なみの広前に取次を請い、後、金光大神の広前に詣でて教えを受けた、と伝えられている。⁵⁶⁾

そこで「歳書帳」により、福泊村の亥年を調べてみると、次のようになる。この内、「喜」とか「大木田」など大喜田喜三郎を略記したものや、同人の妻豊（戸籍では安政三年辰生れ）、また母の俊喜（戸籍では文政五年午生れ）などが記載され、大喜田喜三郎と推定できるものには☆印を付した。なお、ここにあげたものはすべて新暦である。

明治七年三月一日「福泊亥年礼 しん繰合わせ」（中井金子も参拝）。

金子も参拝）。

四月一日「福泊しん亥年 家内安全礼」（中井金子も参拝）。

五月一日「福泊しん亥年礼」（中井金子も参拝）。

六月二日「福泊亥年しん礼」（「手次」の子年男の眼病

の追願がある）。

七月一日「福泊しん亥年礼」（中井金子も参拝）。

八月一日「福泊しん亥年男安全礼」（中井金子も参拝）。

九月一日「福泊村しん亥年男 家内安全」（中井金子も

参拝)。

一〇月一日「福泊しん亥年礼 大木田よろこぶ」(中井金子も参拝)

明治八年一月一〇日「福泊しん亥年参 家内安全 礼」

(四人の信者と参拝)。

二月一日「福泊午年参 俵亥年礼」(中井金子も参拝)。

三月一日「福泊しん亥年 盗難 田地買入 礼」(中井金子も参拝)。

五月一日「福泊しん亥母参礼」(中井金子も参拝)。

七月六日「福泊しん亥年 家内安全」(単独で参拝)。

☆七月九日「福泊亥年普請礼 餅上家内安全 午女(喜三郎母俊喜) 寅女」(難波なみも参拝)。

九月一日「福泊亥年 母身上家内安全 内輪事」(難波なみも参拝)。

☆明治九年一月一八日「福泊亥年 辰年女(難波なみ娘 豊) 喜三郎妻縁礼 夫婦安全」(大喜田喜三郎の結婚

の礼参拝、単独で参拝)。

☆二月一日「福泊亥年喜(喜三郎) 礼 母参」。

☆三月一七日「福泊未卯年夫婦 亥子夫婦(難波なみ夫婦)」同(難波なみ) 手次娘亥年男(喜三郎) 辰年

女(豊) 礼」 「大きな母(俊喜) 同おかげ」。

四月七日「福泊しん亥男 家内安全」(難波なみも参拝)。

☆五月一日「福泊亥母 午年女(喜三郎母俊喜) しん参礼」。

☆五月一七日「福泊喜(喜三郎) 亥年礼」。

六月三〇日「福泊しん亥礼夫婦」。

☆八月九日「福泊しん亥年辰年夫婦(喜三郎夫婦) 家内安全願 酉願風」。

☆一〇月八日「福泊村大木田亥年(喜三郎) 家内安全」。

☆一二月八日「福泊しん亥年湯殿雪隠礼 辰年(豊)」。

明治八年七月六日と同月九日に「しん亥」と「亥」の記載がある。参拝に足掛け二日かかる距離の福泊村から三日後に同一人が参拝してくる事は考えにくいので、この二人は一応別人と考えられる。そうだとすれば、明治七、八年の亥年は「しん」と記載があるものとは別人と考えられる。「しん」の記載のない明治九年一月一八日のものは、「喜三郎妻縁礼」とあり、妻豊(難波なみ娘)の干支の辰も記載されているので、大喜田喜三郎の結婚の礼参拝という事が分かる。

従って、「しん」のないものが大喜田喜三郎と考えられる。

この事から、次の事が推測できる。明治七年一〇月一日、

「福泊しん亥年」が参拝して来て「大喜田喜ぶ」という事が

あった。翌明治八年二月には、大森と共に大喜田俊喜(年)

が参拝して、倅喜三郎の礼を述べた。同年七月九日には喜三

郎が普請の礼参拝をし、翌九年一月一日には結婚の礼参拝

をした。以後、大喜田は月参りを始める。そして同年八月、

一二月には喜三郎も「しん」と記載されるようになり、以後

も参拝を続ける^④。

(九) 東みき

東みきについては、次のように伝えられている。福泊の石

井与吉の姉妹であり、同村の東平作の妻となり、福泊で神様

を拜んでいた。当時は同じ部落に赤壁の金神(難波なみ)があ

ったため、東の方(東みき)は東の金神様、あるいは平作さん

の金神さま、少し悪い言い方では平作金神と言っていた〔修所資料六〕。

ところで「歳書帳」の明治十一年一月四日の項に、

一、円山しんおみき巳

平作大柱参礼

一、同倅酉年病礼

一、同娘西大寺巳年同

と記載されている。この資料から、「おみき」は福泊村ではなく、円山村の者で巳年、夫が平作、息子が酉年、娘が巳年で西大寺に嫁入りしている事が分かる。先の伝えと名前が一致するので、この記述は東平作・みき夫婦に関するものと推測できる。更に明治十一年二月一二日に、

一、円山酉年女みよミヨ小人六才(明治六年生れ)

巳年みき礼(東みき)

家内安全 三人参

夫婦孫 寅年大参同(東平作)

娘丑年女にんしん(みき息子の嫁)

一、西大寺野崎瀧巳女(みき娘) まさ

家内安全

という記載がある事から、東みきには寅年生まれの夫(平作)

と、明治六年生れの「みよ」という孫と酉年の倅の妻丑年が妊娠している事(同年三月三日には出産の礼参拝をしている)、また西大寺村に嫁に行った娘は野崎姓である事が分かる。^④

ところで、東みきとみられる「歳書帳」の最初の記載は、明治八年四月十八日の「円山巳年同行(家内安全)」、同年五月二十九日の「円山巳年女参 御かけ請礼」である。これは、四月十八日に、円山村の二人に連れられて参拝した「巳年」が、翌月二十九日におかげを受けて礼参拝した、という事である。この時以後、東は明治八年中は大森うめと共に月参拝し、次第に独立するようである。従って東は大森うめの手続きと考えられる。近くの難波なみと同日に記載されているのは、明治十一年三月二三日、明治十二年三月二二日など、わずかである。

東みきは明治八年から同村の者と月参拝^⑤するようになり、同年の九月三日には「円山巳年女しん礼」と金光大神から「しん」と記載されるようになり、一〇月には二人と共に参拝している。その中には、東みきの信者もいると思われる。明治九年四月八日などには、東みきは「円山巳年女月参礼」と記載されている。このように「月参」と「歳書帳」に記載されている場合は少ない。

以上、東みきは伝承の通り難波なみと同様に月参りを続けるとともに、多くの信者を育てたようである。

(十) 青井サキ

政津村の青井サキは、嘉永六年丑年生れ、両親が病気で、夫が道楽者であったので、難波なみの広前に参拝、難波なみに連れられて明治八年七月二四日、金光大神のもとに初参拝した。二度目の参拝の時、両親の病気の事と夫の離縁の事を願った、という。^⑥

「歳書帳」から青井サキのものとと思われるものをみると、明治十二年一月一日の「政津丑年女礼 大願」の記載がある。この時は中井の大森と共に参拝している。次は明治十三年一月一日の「政津亥年出職願 アライ妻丑女参」とあり、難波なみ、「政津講」など二人が記載されている。「アライ妻女丑」は青井サキの事、「亥年出職願」は青井サキの夫の近友清吉(彼は亥年か)の「出職」、即ち出村(離婚)して欲しい、という願いと思われる。初参拝の年を明治八年から十二年に下げると伝承と一致するので、青井サキの初参拝及び二回目の参拝は「歳書帳」のこれらの記述とみてよいのではな

いだろうか。

次に、青井サキの伝えによれば、明治一二年五月に九人連れで大本社に参拝し、その時、大雨で高梁川の橋を渡りきつた所で橋が水に流された、という伝えがある。⁴⁷⁾しかし、この年は岡山県地方に洪水はなく、「歳書帳」にも該当する記載はない。翌明治一三年五月二四日には、このどちらも満たす記載がある。即ち、「歳書帳」には「政津丑年女参 母午年弱し」という記載があり、五月の参拝を示している。これは、青井サキが参拝して、母りよの病弱の事について願ったものである。⁴⁸⁾また、洪水については、この日(新暦七月一日)に、高梁川が氾濫して大被害が出た記録がある。⁴⁹⁾従って明治一二年五月の青井サキの伝えは明治一三年五月二四日の事である。青井サキに関する記載は、この他にはない。

○

この他、「歳書帳」から窺える者に次の者がある。北村周造・愛の夫婦は江並村の人で、周造は嘉永二酉年、愛は安政二卯年生れ(戸籍)である。周造は醤油倉の建築と安産の願いのため、明治一一年旧正月の初参拝と伝えられている。⁵⁰⁾「歳書帳」には、明治一〇年一月二三日に「江並村酉生 普請願二九日 江並村妻寅年妊娠」とある。ここでは妻の愛の年

が戸籍と一年違うが、他が初参拝の伝えと一致するので、これが北村周造・愛の事であろう。大抵の者は初参拝についての伝承が実際よりも早く伝えられる傾向にあるのに対し、ここでは一か月遅い。但し、江並村からの参拝の記述は、この一回のみである。

この他、松崎新田の足羽徳平は、明治九年一月二七日、政津の藤本仁吉は、明治一三年六月二六日、十一月三日―明治十三年木月十木申にその名前が記され、また、北方の石原銀造は、明治一〇年一二月一二日、明治一一年四月一五日、八月二一日、一二月七日、明治一二年閏三月一八日、十一月二〇日、明治一三年一月三日、三月二二日に、それぞれその名前が記されている事が判明する。⁵¹⁾しかし、彼等が何時初参拝か、という事は確定できなかった。

おわりに

以上、今日までの伝承と「歳書帳」の記述を突き合わせながら、上道郡の各村々からの参拝者について検討してきた。明治二年で言えば、「神号帳」に記載のあった金子明神の神号を持つ高畑弥吉、枝松金子明神が、信者

を連れて月参りをしている事が窺えた。また、枝松金子明神は、明治二年八月一九日に急死した後、中井村の大森がその跡を継いだ。大森は、月参りを続けるとともに多くの信者を育て、金光大神の広前へ誘った。やがて、片岡次郎四郎（明治五年初参拝）、難波なみ（明治七年頃初参拝）、東みき（明治八年初参拝）などへと伝わって行く様子が「歳書帳」から窺う事ができた。そして、大森に関する「慶応年間、すでに中井の金神をもって近郷に知られ、出社も四七の多数にのほり、金子明神の神号を許された」という伝えは、明治一〇年頃とすれば、「歳書帳」と一致する事が判明した。

次に、「はじめに」で記した、利守志野についての「慶応二年の夏に息子の千代吉の病のため金光大神のもとに初参拝以後毎月金光大神の広前に参拝した」という伝えが問題となるが、利守志野と確認できる記事は「歳書帳」の中に見つかる事はできなかった。また、利守千代吉の子田淵喜四郎は次のように伝えている。「千代吉は生来病弱であったため、親子とも悩んでいた。福泊の難波なみの事を聞き、両親が打ち揃って日参しているうちに、金光大神の事を聞き、父親がはじめて大谷へ参拝した。以後は母親が参拝し、金光大神の教えを千代吉に教えた。千代吉の病状は次第によくなり、明治

一二年に始めて金光大神のもとに参拝した」と言う。この伝えからすれば、利守志野が慶応二年から金光大神のもとに月参りを開始した、というのは早すぎると思える。また、「歳書帳」から、利守千代吉（五番の巨魁）をさがしてみるが、伝承と一致するものは見みあたらない。従って、これも数年後の事とも考えられる。

（教学研究所所員）

注

- ① この間の経緯については、坂口光正「金光大神晩年の信仰と天照皇大神―明治十年七月二十九日の神伝をめぐって―」（紀要『金光教学』本号）参照。
- ② この事については福嶋義次「慣習世界と信仰形式―金光大神理解ノート―」（紀要『金光教学』一五号、一九七五年）に詳しく述べられているが、前掲坂口論文にもあるように、筆者は明治九―一〇年頃の経緯の中から記される様になった「説論」について問題にしたい、と考えている。
- ③ 片岡幸之進の伝え。奉修所資料三八「大森梅調査」。
- ④ 『金光大神』別冊（一九五五年、金光教本部教庁）の人物志の当該項参照。
- ⑤ 利守孝道編（一九八一年、金光教光政教会）九―四二頁参照。

⑥ この帳面の事を今日までご祈念帳と言ひ習わされている。また、佐藤範雄が金光宅吉に、お勤めが激しすぎないかと聞いたところ、毎夜一二時を過ぎると、親様がもとの通りお出ましになり、一日のお願いお届けのお帳面を繰り返し三か年の間ご祈念くださいましたと答えた、との伝え（『直信・先覚著作選』佐藤範雄・照講話話集、一九七九年、金光教徒社、四四頁）があるのも、その根拠になるであろう。

⑦ 小関照雄「『広前歳書帳』（教祖御祈念帳）について」（紀要『金光教学』第二七号、一九八七年）一二四頁参照。

⑧ 例えば明治一二年一月九日には次のような大喜田喜三郎の記事がみられる。

一、福泊しん喜亥年（大喜田喜三郎）

家内安全礼 午年母（喜三郎母俊喜）

辰年妻妊娠（喜三郎妻豊）

これは、一件で大喜田喜三郎とその妻・母の三人が記されている。封の上にこの三人が連記されていたのではないか。それに対して、明治一一年二月一〇日には、次のような東みきの記事がみられる。

一、上道山山おみき巳女礼（東みき）

家内安全

一、卯寅大丑西寅六人（みきの家族）

一、同西大寺娘巳年礼（結婚したみきの娘）

病全快亥女礼（みきの娘の子）

これは、家族や嫁入り先の娘の一家などを、それぞれ一項目を設けての願いが記載されている。この記載の場合では、お供えの封を別々にしてあったのではないか。また、同一村からの参拝であるから一まとまりであるはずのものが、一人だけ離れて記載されている場合もある。これらは参拝してきた順に受けとった御献備が、「歳書帳」に記載する時になつて順番が狂つたためではなからうか。

⑨ 金光大神が万延元年から慶応元年まで書き留めた願主に関する帳面で、信者の名簿のようなものと考えられてきている。

⑩ 今在家村、岩間村、大多羅村、沖新田三番、沖新田七番（単に沖新田と記載されているものもある）、海面村、金岡村、祇園村、倉田村、神下村、西大寺村、笹岡村、沢田村、安甘村、四御神村、宿村、土田村、中井村、中野村、中川村、長利村、浜村、原尾島村、円山村、脇田村などがある。

⑪ 金光大神が、神の命を受けて慶応四年九月二四日に作成した帳面。神号を授与された者が記載されている。

⑫ 「手次」とは今日でいう手続きの事か。紹介という意味もあると思われる。

⑬ 「四御神出社」が高畑弥吉の弟子かどうかは確定でき難い。しかし、書き方から申し合わせて参拝したとも考えられるので、ここに記載した。一〇月二四日に記載の「岡山上の町出社金光

文介」も同行したとも考えられるが、ここには入れなかった。なお、「神号帳」には、紙屋町には太源治が金子大明神となっている。しかし、「歳書帳」の「紙屋町金光出社文介」は、「神号帳」明治二年正月一〇日の条の「金子大明神岡山上ノ町備中屋文助午年」の事と思われる。

⑭ 高畑弥吉(含講社)は次の日にその名前が記載されている。

明治三年二月七日、三月三日、四月二四日。明治四年二月一日、四月一日、七月一八日、八月一七日、十一月二〇日。明治五年一月二三日、四月一八日、七月二三日、九月二八日、一月一四日、一月二二日。明治七年三月八日、四月八日(俵)、七月一六日、八月二一日、九月二八日、一〇月二二日、十一月二四日。明治八年二月一〇日(俵)、三月二三日、八月一六日、九月二七日、十二月六日(俵)。明治九年二月一日、五月三日、八月二二日、十一月五日。明治一〇年二月一八日、四月一五日、五月五日(俵)、七月二二日、八月一八日、十二月三〇日。明治一一年三月一九日、四月二九日、八月五日、十一月二〇日、十二月九日。明治一二年三月七日、四月一四日、七月二二日、明治一三年二月四日、四月二〇日、五月二〇日、五月二三日、七月二〇日、九月二四日、九月二六日。

⑮ 鈴木義雄「広前歳書帳に記された講について」(紀要『金光教学』二九号、一九八九年)四二頁参照。

⑯ 奉修所資料一二六「高畑弥吉に関する資料」。

⑰ 前掲鈴木論文四二頁に講社員の変遷が記載されている。また、戸籍によると高畑弥吉は、明治一一年七月一日に教導職試補に、また、稲葉正邦から同一七年一月一七日には権訓導に補されている。明治二〇年一〇月には「神道金光教会講社第六番教区長利組署名簿」が作成されている。この中には石原銀造、田淵愛造らの名前もある。

⑱ 「しん」とは「信者」の略記と考えられ、熱心に信心している者の意と解している。前掲小関論文一三三頁参照。

⑲ 金光大神は、少なくとも明治二年五月二六日までには、「神号帳」に神号を書き加えている。そのため、「四御神出社金光」が神号とすれば、「神号帳」にもその名前があつてもよさそうであるが発見できない。そのため、これは神号ではない、と考えている。また、「金光」は姓の「金光」であると考えられる。これは、調査で「金光」姓である事が分かっている(奉修所資料一〇七「四御神の神田増之進調査」)からである。

⑳ 前掲奉修所資料一〇七によると「四御神村には、今として綿密に調査した結果、神田増之進しか金神を祈念していた者はいない事、また邑久郡などにかなり信者があり、一時は流行っていた事、お札を出すなど、無理をして大きな家を建ててからさびれた」という事などが報告されている。また、市村光五郎は、「四御神村のある人」として、「棟梁が来ておる時、そこへ行き、金神の様子をたずね。大工、『どうやら、金神の名義が変

わつたぐあいじゃ」と言えば、それよりわが家に帰り、下をはせ渡り、札を書きかえ、金を取り出し。下では、「この金は私が取るのではなし。みな大谷へ持つて行く」と言い、大谷へは一文もあげてはおらぬ。みな、わが家の普請に使い。そういう慢心を起こすから、親は早く死ぬる、金神をば汚す、その身は罰を受ける。後は難儀となつておるぞ」（理工市光二—58）と伝えている。

⑲ 「歳書帳」には「中井丑」、即ち大森喜平治が記されている場合も多い。しかし、「覚帳」の明治一〇年一月二三日の記事によると、明らかに大森うめが参拝しているが、歳書帳には「中井しん丑年 家内安全」と喜平治の干支が記載されている。喜平治よりうめの方がよく参拝していたと推察されるが、ここでは兩人を区別せず、どちらかの干支があれば、とりあげた。

⑳ 明治七年以降、大森が「歳書帳」に記載されるのは、次の年月日である。明治七年三月—二月は一〇月を除き毎月一日、一〇月は二日。明治八年は六月欠参、一二月九日の他、一月—五月、七月—十一月は毎月一日、明治九年は一月—十一月の内、二月を除き毎月一日、二月は二日、一二月の記載はなし。明治一〇年は、三月九日、四月三日、五月二日、十一月四日、十二月二七日、六月—一〇月は一日。明治十一年は二月五日、三月七日、四月—五月—七月—九月は一日、六月二日（別人？）、一二月二日、一月一〇月—十一月は記載なし（以上、新暦）。

明治十二年一月二日、三月二日、八月三日、十一月一日、明治十三年二月一日、三月六日、四月一日、六月六日、七月二八日、八月一五日、九月一四日、一〇月一八日、十一月八日（以上、旧暦）。

㉑ この事について藤田田造は、「大森氏は他人のために請判をして、そのために財産をなくしてしまった。そこで金光様をお願い申し上げたら、教祖様が『大谷から車力で米を送つてやるから、心配するな』とおっしゃつたのを、とりちがえて、『それでは相すまぬ』といつてお取次の御用をしていたのをやめて、庭へ降りて機を織つて自分で生活しようとした。そこでだんだんごひれいがおちた。それまでは東の金光様と言われるくらいまで有名であつた」と伝えている。また、大森夫婦に子供がなく養子に嫁をもらうも、家庭的に折り合いが悪く跡が続かなかつた事、うめが死去した後、喜平治が自殺した事などにより、中井村では大森の評判が極端に悪く、信者ができない事なども報告されている（前掲奉修所資料三八）。

㉒ 片岡次郎四郎の事跡については、『大教新報』明治四〇年六月から山下鏡影が「直信片岡次郎四郎師」として連載している。また佐藤金造著『直信片岡次郎四郎師』（一九〇九年、弥高舎）や片岡次郎編『可美玉幸明根大人』（一九三二年、才崎教会所）などがある。いずれもその多くの事跡が片岡幸之進の伝えを根拠していると思われる。

②5 同右書『可美玉幸明根大人』一―七頁。

②6 亀三郎が六一歳の年は、明治八年となり、彼だけ年齢が一致しない。

②7 「歳書帳」の明治七年八月二日に才崎の「石村時治寅年」がある。この外「石部時治」（明治九年二月六日）、「石か時二寅」（明治十一年八月一〇日）とも記載がある。石村は「才崎しん酉年」こと「佐こ永蔵」（明治八年二月五日には下葉ともある）と共に記載されている（明治七年八月二日、同八年二月二五日、同九年二月六日）。また「佐こ永蔵」は明治九年八月一四日には次郎四郎と共に記載されている。

②8 片岡次郎四郎が記載されている月日を示すと次のようになる。明治七年二月一五日、三月一六日、四月一七日、五月一八日、六月二〇日、七月二二日、八月二三日、九月二三日、一〇月二七日、十一月二八日、十二月二五日。明治八年二月六日、二月二六日、三月二六日、四月一日、四月二九日、六月五日、七月一日、八月八日、九月一三日、一〇月二二日、十一月一九日、十二月一三日。明治九年一月一六日、二月一八日、三月一九日、四月二三日、五月九日、閏五月二四日、七月二二日、九月四日、一〇月八日、十一月三日、十二月二八日。明治一〇年二月三日、三月一〇日、四月八日、五月一八日、六月一五日、七月二六日、九月二三日、一〇月二五日、十一月三日、十二月二二日。明治十一年一月一五日、二月七日、三月二日、四月二二

日、五月一〇日、六月八日、七月八日、八月二二日、九月二八日、一〇月一九日、十一月二三日。明治十二年一月七日、一月二五日、三月六日、閏三月六日、四月八日、五月九日、七月一九日、九月九日、一〇月一三日、十二月一五日。明治十三年一月二四日、三月一六日、四月一三日、五月二日、七月八日、八月九日、一〇月一八日、十一月一八日。

なお、明治七年は四月―七月、九、十一月は大森と同日に記載されているが次第に同日の記載は減少し、明治八年は三回、九、一〇年は一回、一―三年は一回もない。この事からすれば、明治七年以前は大森と同一日に記載されている可能性が高い。しかし、片岡が初出した明治五年六月以降、大森は七回記載が確認できるが片岡は明治五年九月の一度だけであり、片岡次郎四郎が月参りを始めたのは明治七年四月頃とも考えられる。また、「歳書帳」の片岡次郎四郎の項には、必ず分家の実三の一家の事が記載されているので、分家の立ち行きを意識していたと思われる。

②9 片岡次郎四郎と共に記載されている竹原村の未年は「夫婦未年」（明治一〇年七月二六日）などであるので、夫婦とも未年と考えられる。記載されている日は次の通りである。明治七年三月一六日、六月二〇日、七月二一日、一〇月二七日、十一月二八日。明治八年四月一日、八月八日、十二月一三日。明治九年三月一九日、九月四日。明治一〇年二月三日、四月八日、五

月一八日、七月二六日、九月二二日、十一月三日。明治二年二月七日、三月二日、四月二日、八月二日。明治二年一月二五日、閏三月六日。明治十三年一月一八日。

③① 「付」とは天地書附を下付したという意。前掲小関論文二四二頁。

③② この他、水江の渡しで腹痛をおこし、死ぬ思いで大谷に参拝したところ、「我が家で腹痛をおこせば家の者が心配する。旅路なれば一人の難儀ですむ。これも神のみかげと知れ。明日はよくなり帰れる」と、金光大神から理解を受けたという伝え（前掲佐藤金造著『直信片岡次郎四郎師』二五―二八頁）は、「歳書帳」の明治七年八月二二日（新歴）〇月二日（二）の次の記事と符合する。

一、上道才崎子年（次郎四郎）参 腹
出物娘小人三歳（実三長女ふみ）出物

又同礼

俸酉年（幸之進）誕生礼

一、同弟申年（実三）

家内安全酉年女（実三妻多計）申女 ぐり出

一、子治郎四郎（次郎四郎）腹よし礼

③③ 『研究資料金光大神言行録』の伍賀慶春の項に弘化元年生れとある。また、同項目中（六五〇）に「午年（妻二九歳）」とある事から、妻は午年である事が分かる。

③④ Ⅱ伍慶¹。

慶春という名前は、慶春の広前に官憲の圧迫が強くなり、資格を得る必要ができ、西大寺観音院の末社牛王所大権現へ通い資格を取り、法印の慶春という号を得たという（前掲『五幡の金光さま』二四頁）。本名が分っていないが、「歳書帳」の明治九年九月五日に「松崎新田辰年五か磯五郎」と記載された所があるので伍賀磯五郎と言うのではなからうか。

③⑤ 松崎新田の記事で辰年を挙げると、次の記事が該当する。明治九年九月一七日の記事は、午年が伍賀慶春の妻と符合するもので、俸に寅年がある事が分かる。ここに挙げた全てが伍賀慶春とは確定できない。そこで慶春（磯五郎）の略記のあるもの、妻、俸などの干支などが一致するものに☆印を付した。

明治七年三月一四日「松崎新田辰年 地内屋敷 塀おい」。
一月一〇日「松崎新田辰年心願 おかけ受 父参安全」。
☆一二月四日「松崎新田 五加（伍賀）氏辰 しん礼参」
（福泊の橋本竹吉、松崎新田の吉田鹿吉など一〇人が参

拝）。

明治八年二月一〇日「松崎新田辰年 身上ちえ」。

三月四日「松崎新田 □辰 家内安全くり合 礼」。「松崎

新田辰年 家内安全」。

三月二五日「松崎新田辰年男礼 又はら」。

五月二〇日「松崎新田辰年礼 当平（当病平癒） 出初上

午小人 家内安全申年」。

☆七月一六日「松崎新田磯(磯五郎)辰」。

八月一〇日「松崎新田辰年大 南方名めらとり 出初上
立木はらい」。

九月四日「松崎新田辰年 家内安全礼 出初上」。

☆十一月三日「松崎新田辰年しん礼」(「しん」とあるか
ら伍賀慶春か?)。

二月一日「松崎辰年男 松崎新田小人 もの追願」

「松崎新田辰年三十二普請礼」。

明治九年☆一月二九日「松崎新田五加(伍賀) 辰年 礼
又風引」。

☆三月一二日「松崎新田辰大 難はれ伴寅十一才怪我礼 福

吉村田地事」 「同親類丑年大安全 家ノなり 伴辰ふう

毒礼」。

☆五月二日「松崎新田磯(磯五郎)辰年 家内安全」。

八月一〇日「松崎新田辰年 屋敷添地さげ」。

☆九月五日「松崎新田辰年五か(伍賀)磯五郎 妻月のび
家内安全礼」。

☆九月一七日「松崎新田辰年大 たむし寅年伴礼 午年（午）きん

こふ 家内安全」。

☆明治一〇年一月一日「松崎新田辰年」 「伴寅年白たむし
よし 牛馬礼馬」。

四月一日「松崎新田辰年礼 普請さん」。

☆九月三日「松崎新田辰 出初 男病よし礼 屋敷鎮神御厨

子立 家内安全」 「伴寅年たむしよし追願」。

☆明治一一年八月一七日「松崎新田辰年礼家内安全」 「伴寅
年たむしよし 十三才 追願 作事」。

明治一二年閏三月二六日「松崎新田辰生礼 同吉田子年大
伴辰生安全」。

明治一三年四月五日「松崎新田辰生 家内安全」。

③⑥ 戸籍によれば、難波なみは天保三年の辰年生れとある。しか

し、戸籍は遅れて届けられる事もあり、難波なみ自身が卯年と
伝えている(『研究資料金光大神言行録』一五二四、一五二九、

一五三二など)ので、なみは卯年と考えている。それは以下の

事からも納得させられる。戸籍から、難波なみの夫は吟吉(文
政六未年生れ)で、長男喜惣次(嘉永四亥年生れ)、娘の豊

(安政三辰年生れで大喜田喜三郎と結婚。後述)がおり、明治

一二年卯年には喜惣次と袖(安政六未年生れ)の間に娘が生まれ
た事などが分かる。「歳書帳」とこれを比較してみる。明治一

〇年一月二日には「福泊しん卯年礼 こなみ」と共に、辰年
の女(なみ娘豊と推定できる)が記載されている。また、明治

七年八月二四日には、福泊の卯の女と共に「未銀蔵卯夫婦 伴
亥年男 娘辰年女」と記載されている。「未銀蔵」を吟吉、

「亥男」は喜惣次、「辰女」は豊とすれば、難波なみ一家と干

支が一致する。また、明治一三年一月一日には福泊村の「小なみ卯年」と未夫婦、その伴の亥年と未年夫婦と共に「卯小人」が記載されている。卯未夫婦は難波吟吉夫婦、亥未夫婦は喜惣次夫婦、「卯年小人」は喜惣次娘の小吟とすれば、難波家でないを除き、その全ての者の干支が一致する。

③7 前掲『金光大神』人物志の当該項目参照。なお、前掲『五蟠の金光さま』では、なみの広前が出来た年を、明治二年としている。

③8 『研究資料金光大神言行録』一五二三。

③9 難波なみを「歳書帳」から抜き出してみると次のようになる。

明治八年三月四日「福泊卯年家内安全」。

四月二五日「福泊卯年女参 娘辰年礼」「同戌年八人家内安全」。

六月七日「福泊未年卯年 亥年男 ねこ手足 辰年 四人安全」「同言付戌年八人安全 午女安全礼」。

八月二二日「福泊卯年 家内安全」「同ねこ礼」「同戌年男申女八人家内安全」。

九月二五日「福泊卯年女礼 かん亥男礼」「同本家戌年大午年男六人家内安全」。

十一月二七日「福泊しん卯女 家内安全礼」「同兄弟文戌年男礼 申女夫婦四人安全」(福泊村、円山村などから

一一人が参拝)。

明治九年一月一五日「福泊しん卯年夫婦未年大 牛礼 銀子」「同父(金馬徳三郎) 平島村酉年礼」「同本家亥年午女娘寅年小用たもち」(福泊村、円山村の者など一三人が参拝)。

二月二二日「福泊未卯年夫婦亥子夫婦」「同手次娘亥年男辰年女礼」「大きな母(古家俊喜 同おかげ)」(福泊村、円山村の者など一一人が参拝)。

三月一三日「福泊しん卯女礼」(「福泊しん亥男」などと九人が参拝)。

四月一六日「福泊しん卯年女 伴事参礼」「本家亥年安全礼」(福泊村、円山村、谷尻村の者など一四人が参拝)。

六月二七日「福泊しん 午 卯礼 亥年」「同本家亥四人安全」(福泊村の者など五人が参拝)。

八月二二日「福泊卯年女礼齒」(別人?)。

一〇月二三日「福泊しん卯年家内中 礼 付二」(「円山しん辰年」や福泊村、津倉村の者など一八人が参拝)。

十一月二六日「福泊しん卯年女参礼 伴亥年嫁繰合 牛足」(円山村、福泊村の者など一〇人が参拝)。

明治一〇年一月一七日「福泊しん卯年女礼」(円山村の者など一一人が参拝)。

三月九日「福泊しん卯年女 家内安全礼」「手次山崎丑

- 年男」(福泊村、山崎村の者など一人が参拝)。
- 三月二八日「福泊しん卯年 礼」(「円山しん辰年」や山崎村、宍甘村など一三人が参拝)。
- 五月三日「福泊しん卯女参 家内安全礼 大未」(大喜田喜三郎など一四人が参拝)。
- 六月二六日「福泊卯年しん礼 亥大」(辰年女礼 妊娠」(福泊村、円山村の者など二人が参拝)。
- 七月二七日「福泊卯年女家内安全礼」(福泊辰年女(喜三郎妻)妊娠」(「手次辰年」や本家の者など二人が参拝)。
- 一二月二日「福泊しん卯年礼 小なみ 辰女産礼」(本家、円山村、山崎村、倉富村などから二人が参拝)。
- 一二月六日「福泊卯年女信者こなみ」(他に、「円山村しん」、本家、山崎村、倉富村などから一八人が参拝)。
- 一二月一五日「福泊卯女病気礼 大柱参家内安全」(別人?)。
- 明治一一年一月二九日「福泊しん卯年女礼 餅上 大未年 家内安全」(本家の者など一人が参拝)。
- 三月二三日「福泊こなみ卯礼 付十 午礼」(東みき、竹吉、海吉村の者など一六人が参拝)。
- 四月二八日「福泊しん卯礼 家内安全」(円山村の岡本など二人が参拝)。
- 五月二七日「福泊しん卯年 未年 家内安全 亥俵」(円山村、海吉村から一〇人が参拝)。
- 七月一六日「福泊未年大 しん卯年女こなみ礼」(海吉村などから一人が参拝)。
- 九月三日「福泊卯年礼 しん 未年大 家内安全 付三枚」(政津村、矢津村、沼村、沖新田六番村などから一六人が参拝)。
- 一二月一七日「福泊しん卯生女礼 大未」(「手次亥年」(「手次辰年女」(政津村の者など一六人が参拝)。
- 明治一二年二月九日「福泊しん卯年 大未年餅上家内安全 礼」(沢田村、五番村の者など一四人が参拝)。
- 三月二二日「福泊しん卯女 家内安全礼産 亥牛礼」(六番村、海吉村の者など九人が参拝)。
- 閏三月二二日「福泊しん卯生礼 未大亥牛身上」(沢田村、政津村の者など九人が参拝)。
- 五月七日「福泊しん卯生 俵参家内安全」(兼基村、沢田村、沼村、邑久郡福岡村の者など二三人が参拝)。
- 六月二五日「福泊しん未年 卯年参 家内安全礼夫婦参」(政津村、御野郡畑村の者など一三人が参拝)。
- 八月二九日「福泊しん卯礼 未年家内安全 亥齒うずき」(沢田村、江崎村など二五人が参拝)。
- 明治一三年一月一日「福泊小なみ卯女 大未年夫婦礼参

伴 亥年未女卯小人」（才崎村、政津村の者など二人が参拝）。

二月一日「福泊こなみ 伴亥年参」（沢田村の者など七人が参拝）

四月一日「福泊亥年未大家内安全 牛買入 卯」（なみの長男一家か。沢田村、沖新田の者など八人が参拝）。

五月二十四日「福泊卯年女 家内安全手次参 五人未大小人 腹さげ」（政津村、沢田村の者など一六人が参拝）

九月十五日「福泊小なみ卯 家内安全礼 未大五人」（政津村、沖元村の者など三一人が参拝）。

一〇月三日「福泊未年大しん小なみ卯年 餅上伴亥参礼」（政津村の者など九人が参拝）。

十一月一日「福泊しん未年卯礼 付五 家内安全 亥未女」（沢田村、政津村、段之原村、瓶井村の者など二五人が参拝）。

④① 前掲『金光大神』別冊の人物志の当該項目参照。

④② 「歳書帳」の明治一〇年九月一八日のにも「福泊しん喜（喜三郎）母午年」とあり、喜三郎母が午年である事が分かる。これは先にも記したように戸籍と一致する。

④③ 大喜田と思われる「歳書帳」の記載は次の日である。なお以下に述べる日は旧暦、喜三郎以外の記載は（ ）で注記した。

明治九年一月二十六日。明治一〇年一月一日、一月二二日

（俊喜）、二月二十九日、五月一日、五月二二日（俊喜）、七月一八日、九月二日、九月一八日（俊喜）、十一月一八日。明治一一年一月二六日、四月二八日（豊）一〇月二四日。明治一二年一月九日、二月九日（俊喜）、三月五日、閏三月二二日、四月一日、五月九日（俊喜）、六月五日、七月一日、七月九日（俊喜）、八月二十九日、十一月一日、十二月八日。明治一三年一月四日、二月一日（別人？）、三月一五日、六月八日、八月三日。

④④ 福泊村の赤壁の金神こと難波なみの所から一二百メートル西は円山村である。

④⑤ ここで、東みきの出生年を推測しておく。巳年の東みきの伴は嘉永二年酉生れと考えられるので、巳年にあたる文政四年生れとすると二九歳で、天保四年生れとすると一七歳で伴を出産した事になる。孫は明治六年酉生れ、嫁は嘉永六年丑生れ（二一歳でみよを出産）である。

④⑥ 東の関係のものと考えられる記載は次の年月日である。明治八年四月一八日、五月二十九日、七月一日、八月二日、九月三日、一〇月四日、十一月一日、十二月五日。明治九年一月七日、二月六日、三月七日、四月八日、五月九日、閏五月一〇日、六月一日、七月一四日、八月一四日、九月一六日、一〇月一六日、十一月二六日（別人？）、十二月一四日。明治一〇年一月二五日、二月二〇日、四月二〇日、五月二一日、六月二二日、

七月二十四日、九月二日、一〇月二日、十一月二日。明治一一年一月四日、二月二日、三月三日、三月二十九日、六月五日、七月三日、八月一〇日、九月二五日、十一月一〇日。明治二二年一月九日、三月二日、閏三月二日、五月九日、七月三日、九月一日、二月八日。明治一三年二月三日、三月一五日、五月八日、八月三日、八月二七日、一〇月九日。

④⑥ 村名及び出生年は戸籍、その他は「信仰閭歴綴」（神徳書院資料11）及び「青井サキ自叙」（奉修所資料1）による。

④⑦ 理工青サ。

④⑧ この日「歳書帳」には青井サキの他、福泊村から七人、政津村から五人、沢田村から二人、五番から一人が記載されているが、青井は「九人で参拝」と伝えているから、この内八人が共に参拝したのであろう。

④⑨ ……就中高梁川の如き水嵩殆ど二丈五〇六尺にして而して其沿郡の被害尤も甚だしく一村全く流出し、連村或は水底となるあり、漸く数日を経て始めて四隣の通路を開くに至る。其惨状名状す可らず。今被害の景況を視るに、其村落は二七〇余村、其家屋八八三〇余戸、其田畝二二七六町余にし……（『岡山県水害史 上巻』岡山県内務部、一九〇一年、二二頁）。また、「歳書帳」にも、二一・二日は「早々雨降り」、二三日は「小降り夜降り」、二四日は「日中降り、東川大水、夜迄降り」と大水の記載がある。

⑤⑩ 『研究資料金光大神言行録』六〇三。

⑤⑪ 足羽徳平は、明治九年一月二七日「松崎新田 卯年参 餅白上礼 付 取次 徳平」と、また藤本仁吉（巳年）は、明治一三年六月二六日「上道藤本仁吉 巳礼 家内安全礼」、同年一月三日「上道藤本巳生 六人巳上参 しばんうせ申男礼」「政津村丑年二十八女 身上家内安全 てぬぐい上 あと入子 供なし藤本仁吉」と、また北方の石原銀造（巳年）は、明治一〇年二月二日「上道郡巳年石原銀造礼 四十五才」、明治一一年四月一五日「上道北方巳年礼 石原銀造礼 おやこ共丈夫 妻産」、同年八月二日「上道北方石原銀造巳年家内安全」、同年十二月七日「上道北方石原銀造巳年お陰礼」、明治一二年閏三月一八日「上道郡北方石原銀三郎巳生 宅かえ又納屋立礼」、同年一月二〇日「上道北方巳年銀造 お神酒下付二 家内安全」、明治一三年一月三日「上道北方村事付 石原銀造 家内安全」、同年三月二日「上道郡北方しん銀巳年礼」と記載されている。

⑤⑫ 利守志野、石井虎は、いずれも五番の子年である。「歳書帳」により子年を調べてみると、明治一〇年二月一三日から始まる大原庄三郎があり、明治一〇年に七回（内一回は確定出来ない）、同一一年三回、同一二年二回（外に三回あるが確定なし）、同一三年二回（他に一回あるが確定なし）と、その参拝回数は多い。明治一〇年九月一七日の「五番しん子年」と記載

された「しん」は、妻と思える「寅年」と共に記載されているので、大原庄三郎とみてよからう。大原を除く子年は、次の通りとなる。なお、沖新田は一番～九番まで分けられ、光津は五番を改称して成立した地名である。

明治一〇年一月一六日「五番子年 家内安全」。
 明治一二年一月四日「光津村子生安全 普請礼 又つりやかけ」。

明治一二年四月七日「五番子年 餅上普請礼夫婦参」。

明治一二年九月一〇日「光津子女礼」。

明治一三年四月一日「沖新田子生 付」。

明治一三年九月一日「五番子年家内安全」。

ここには、利守志野と断じ得る者はみあたらない。

⑤③ 昭和二六年四月三日に実施された教学講演で田淵喜四郎が「先覚の跡を辿りて」と題して講演し、その要旨が『金光教報』の昭和二六年一月号に掲載されている。

⑤④ 「歳書帳」から五番で巳年を調べてみると、次の通りである。明治一二年一月三日「大巳年齒礼 みかん餅上安全」（地名はないが五番。酉と戌女も参拝）。

一二月一三日「五番□巳生 弱しよし礼 家内安全」（午年女も参拝）。

明治一三年二月二〇日「沖新田巳年男 付 家内安全参」
 「同子年家内安全」。

三月一五日「五番巳年家内安全」（丑年男も娘が血の道の願いで参拝）。

六月三日「上道新田巳年 家内安全」 「同辰年家内安全」

「同講連中七軒家内安全」。

八月三日「五番巳年男 風呂場建て」（未年、寅年女も参拝）。

九月一日「五番巳年風呂場建 礼 かめを据え」（申年

戌年寅年子年も参拝）。

この中では明治一三年二月二〇日のものが利守千代吉（巳年）と志野（子年）が一致しているが、願いが「家内安全」であるから、利守のものとは断じ難い。

現代社会と宗教

—— 大きな生命へ ——

大 峯 顯

本稿は、平成四年七月八日から九日まで開催された第三十回教学研究會（後掲彙報参照）時の講演内容を筆録したものである。

講師は、大阪大学教授（現、同大学名誉教授・龍谷大学教授）である。講演では、専攻の宗教学の立場から、宗教の本質、そして現在の宗教が求めなければならない問題についての提言を願った。

私の専門は宗教哲学なので、その立場から話をする。現実にある宗教には、仏教、キリスト教、回教、ヒンズー教、そのほか様々な民族宗教、或いは原始宗教などがある。さらに現代では、ここ百年くらいの間に仏教系、キリスト教系から様々な新しい宗教が生まれた。それらは様々な個別の教義を持っている。例えば、浄土教といっても浄土真宗と浄土宗があり、また融通念仏宗や時宗があり、それぞれ微妙に教義が違う。様々な教義や儀礼を持つ宗派がたくさんあって、それらがすべて宗教であると言う。つまり、道徳や芸術、或いは政治的な実践、科学とは、どこか違うところがあって初めて宗教と言えるわけである。そのような、宗教以外のいろいろな営みから、区別される何かが宗教にはある。それをはっきりさせようとして生まれたのが宗教哲学であって、あらゆる宗教に通じる普遍的な本質を探究するのである。

十九世紀の初め頃、シュライエルマッヘルが若い時に書いた『宗教講演』という本がある。彼はプロテスタントだが、神という言葉をも使わないで宗教の本質を見事にとらえた。その後、ヘーゲルやカントや様々な宗教哲学がでてきたが、宗教の根本的な本質を最もよく掴んだ人の一人はシュライエルマッヘルではないか、と私は思っている。彼は、神を信ずることが宗教だとか、死ねば神の力で天国に生まれると信じていることが宗教だとか、或いは、自分が罪の深い人間でその罪を神様に救ってもらうことが宗教だとかいうキリスト教の教義の中にでてくる言葉を一つも使っていない。宗教は、我々が無限なもの、無限な宇宙の中で生きているということの直接的な感じ、宇宙の直観（コスミック・センス）であると言う。有限なものは無限の中でしか生きたりしない。無限というものに自分を任せ切らなければ、有限者は無限の中には生きられない。我々の生命を、一番基本のところ、無限なものに任せている、それが宗教だと言うのである。これは、非常によく分かることで、決してドグマではない。我々は、ある無限なものの中でしか生きられないし、無限なものによって生きているということ、彼は宇宙の直観とか、宇宙の感情とか言った。また、しばらく後で書いた『キリスト教信仰』の中では、絶対の依存感とも言っている。これは、無限者に半分任せて半分は自分の力だと

というような相対的な依存ではなく、絶対的に任せる、ということである。ちょうど、赤ん坊が自分の運命をすべて母親に任せ切つて生きてるように、一人の赤子のようなものとして、我々は宇宙の中にあるという。ここで、社会関係と宇宙の中の人間の在り方とは全く違うということを、シュライエルマッヘルは言つたのである。社会関係は有限と有限との関係であるから、人に任せ切つて生きることができない。他人に任せ切つて生きることが、何か無責任なことになつてくるので、自分の判断とか、自分の自主性が当然、要求される。しかし、無限の中にある存在、宇宙の中にある存在としては、任せ切る以外にないと言ふ。このように、社会的な連関と宗教的連関とは、全く次元が違うということを一歩はつきり言つた人がシュライエルマッヘルである。

彼は、宗教が哲学や道徳とは全く違うということをはつきりさせた。道徳や哲学は自分の力で有限なものから無限なものへ向かつていこうとする方向を持つてゐる。しかし、宗教は、無限が自分に働きかけるということを感じることである。そしてそのためには、我々は絶対に受動的でなければならぬと言つた。宇宙感情ということの構造をシュライエルマッヘルは絶対的受動性においてとらえたわけである。ものを考えると、行動する場合には能動性があるが、感じることに於いては、感じられるその対象の方が、感じる主体に働きかけることがないと、感情が起つてこないという。これは、素晴らしい洞察である。

私は俳句を長くやつてゐるが、花とか鳥を俳句にする時に、こちらから能動的に何か作為をもつて出ていった場合には、いい俳句はできない。私の心の中に少しでも能動性があると、それは作り上げた俳句になつてしまい本当の俳句にならない。芭蕉は俳句に「する句」と、「なる句」があると云つてゐる。自分の作為で成す俳句と、自然に詩的言語が出てくる二つの場合があつて、成る俳句でなければならぬと言ふのである。花の美しさや風の動きを感じる時には、私から花や風をつかまへに行くのではなく、私の心がむしろ風や花によつて襲われ、とらえられるということになる。

「エアグライヘン」と言ふドイツ語がある。私が対象をとらえるのではなく、向こうが私をとらえるということである。

花を感じたり、自然を感じたりする場合、つまり、有限なものとの関係においても感じるという時には受動性があるわけである。まして無限なものは、こちらからそれをとらえたりできない、とシュライエルマッヘルは言う。無限なものによってこちらがとらえられるということが宗教であり、それが宗教の本質だ、と言うのである。それ以外のものは、全部、宗教に付け加わっている付属品のようなものである。例えば、宗教がすぐ道徳や哲学的思考と結びついたりするが、そこには宗教の本質的なものはないのであって、宗教の本質に属すのは絶対的な受動性だと言う。これは、宗教というものの本質を見事にとらえていると思う。

私は、数年前、内臓の手術をした時にそういう経験を持った。手術後、集中治療室で麻酔から覚めた自分を見たら、これは絶対の受動、自分で何もできない状態である。まず、導尿はされているし、酸素マスクや様々な点滴をしており、自分で体を動かすこともできないような状態であった。その時に、人間存在というものの裸の姿に気づいた。普通の状態では自分で何でもできる。動こうと思えば自分で動ける。我々は普通、そのような自分の意志でもできる能動的な次元、少なくとも一番の初めには自分の能動性というものが中心にあって、そこからすべての世界が成り立っていると思つて、そういう考え方に慣れている。しかし、手術後の状態に置かれた時に、我々の生存の一番の基本的な状態というのはこういう形ではなからうか。我々の命、自己という存在は、自分の能動性によってできているのではなく、自分の力でないものによって支えられているのではないかと感じた。そして、シュライエルマッヘルの絶対的な依存性ということが何となく分かる気がした。ドイツ観念論のカントやフイヒテのような理性の哲学者は、普通の意識のもう一つ基本に自己意識というものを発見する。カントが言ったように、対象の意識は統覚の統一作用による、世界は主体の統一作用からできているという考え方がある。つまり、対象意識のもう一つ根底には能動的な自己意識があり、自我とか主体というものが世界の根本の原理だと考えている。シュライエルマッヘルは、そのような考え方は逆である。自己意識のもう一つ根源にあるのは、依存性の次元だと言う。カントやフイヒテに言わせれば、そういう依存性の次元は、

まだ不徹底な状態、人間が本当に自己に目覚めていない状態であって、そこから自己に目覚めるべきだということになる。しかし、シュライエルマッヘルによれば、我々の能動性と思っているものは、実は我々の二次的な自己理解であって、能動的に自分で何でもできると思っている意識のもう一つ基礎に、我々の絶対的に無力な次元があり、その無力な所で実は宇宙が最も生き生きと我々に働きかけている。宗教とは、それに尽きる、ということを書いた。シュライエルマッヘルは、それを宇宙の直観という名前で呼んだのである。宇宙の感情というと、自分というものがなくなつて、宇宙だけを感じているように聞こえるかもしれないが、そうではなく、宇宙の中における自分の位置の発見ということである。人間存在というものは、そのような仕方では生きていけないということを、彼は宇宙感と言ったのである。

田辺元博士は、シュライエルマッヘルの考えは、ロマン主義的な空想に近いものであつて、宗教はそのようなものではないと言っている。しかし私は、田辺先生の方が、本当の宗教を分かっているのではないかという気がする。田辺元の「懺悔道の哲学」を何度読み返しても、そこで問題にされているのは浄土真宗ではないかという気がする。懺悔といつても一生懸命懺悔しなければならぬという非常に道徳的な自力があつて、仏に任せると言いながら、あまり任せていないところがある。浄土真宗の懺悔とは、自分は罪悪深重の凡夫で、とても地獄にしか行きようのない自分だと、自然にそのように思われて頭が上がりたくないということである。仏の光に照らされて自分が恥ずかしくてしようがないというのが懺悔で、懺悔すべきだなどということは出てこないところに本当の懺悔がある。田辺先生は、阿弥陀が凡夫を救うということが、十劫の昔から決まっているとか、我々は生まれる前から阿弥陀の力によって極楽に生まれるようになっていると説かれても、証明されないことには信じられないと言った。これに対して西田幾多郎博士は、証明されなければ信じられないなどというのは実に哀れなことであり、無限というものが分からないからそうなのだと言っている。証明できるようなものは信じる必要がないのであり、無限の中に我々がいるということの証明は、いらぬのである。それは明らかな事実なのであり、感じる以外にない。宗教は、その意味では感じなのであつて、感じないものは仕方が

ない。宗教が分らないという人は感受性がないわけで、仏教という縁なき衆生とは、感受性が眠っているということ、或いは、感受性が開発される縁にまだ出合っていない人たちのことである。

しかし、宗教を感情であるという誤解を受けることがある。バルトのような弁証法神学者はシュライエルマッヘルに対して、主観主義的だとか、或いは、人間に内在的な宗教観だと批判をするが、私はそうは思わない。感情ということとは決して主観的なことではない。考えることは休むことができるが、感じることは休めないのである。このことについて、ヘルダーリンという詩人も、画家のゴッホも、恐ろしいような感受性と言った。感受性がどこまでも深まってくつて、これを停めることができない。これは、向こうから来るものに出合っているから、こちらでそれを制御できない、ということである。考えることは、自分の方の自発的な働きだから、そこで止めることができるが、感じることは受け入れるということであるから、それは止めることができないのである。そういう点でシュライエルマッヘルは、宗教の本質を大変的確に掴んだ人であると思う。

現代という時代は、様々な新しい宗教が非常に活発のように見え、これに対して既成の仏教やキリスト教、そのほか様々な既成教団は何となく現実に対応しにくくなっている。そして、その状況を打開したいと、すべての既成教団に属している人が思っている。金光教の教団においても、そうだと思うが、浄土真宗も随分言語が硬直して、教義の話を一一般の人に話しても、眠るだけである。教団の内部でいろいろと議論していると何かをやっているような気になるが、少しもリアリティに触れていない。いわば、コップの中の嵐で、教義論争をいくらしても、一般の人には「どうぞ御自由に、私ら関係ない」ということになっている。それでもなお、その事態が理解できなくて、盛んに内部だけでやっている。教義の言葉を精密にしていくことの意味は、言葉で言われている当の事柄に我々の心を合わせていくことによって、概念の殻を破壊していくことにある。フッサールやハイデッガーは破壊と還元、それから本質直観ということを言った。テキストに書いてあるからといって、テキストの言葉を我々が受け取っているわけではなく、テキストの言葉

に知らず知らずいろいろな変容を加えていることがある。だから、教義の言葉に対して我々が自然に加えている不純な変容を破壊していくことが、どうしても必要になってくる。教義の言葉をそのまま繰り返すのではなく、それを新しく言い換えることが大事になる。一種の翻訳である。この場合は、日本語同士の関係を現代の言葉、つまり、我々が日常使っている言葉に言い直してみる努力である。これは、特に仏教やキリスト教のように長い伝統を持った宗学・神学の言語を持つ宗教の場合には、特に必要なことである。

私の師匠の西谷啓治先生は、かつて日本宗教学会で、現代と宗教との関係について、現代は宗教が欠落している時代、現代には宗教がないと語った。つまり、現代人は宗教抜きで生活して、宗教的な感情、例えばシュライエルマッヘルの言った宇宙の感情など持たずに生活している。そういう意味において世俗化ということが現代の特徴である。これは誰でも言うことである。しかし同時に、宗教には現代が欠落している、とも言われた。既成の宗教はおよそ現代と関係ないところで、いくら教団を護持しようとして現実的な活動をしても、実際は現代というものに接触していないという、そういう現代と宗教の関係を、宗教には現代がない、逆に現代には宗教がない、という言い方で表された。これは実にその通りである。今、宗教に現代がないということの一つは、教義の言葉が硬直して、現代の語感を持たない、ということである。

私は、親鸞が大きな冷凍庫を作ったのではないかと思っている。「教行信証」という大部な著作を書いて、信仰そのもの、つまり、我々の血肉となって我々を生かす肉や野菜であるようなものを、大きな冷凍庫である「教行信証」という概念体系の中へ保存しようとした。浄土真宗は、「教行信証」があつたために今日まで続いて来た。例えば、一遍は、南無阿弥陀仏以外のすべての聖経を焼き捨ててしまい、教義学というものを否定した。そのため、一遍の時宗にはそれを継承する人が少ない。一遍は立派な人であり、その時代の宗教そのものを生きた人であるが、その代わり後継者がない。この場合は、冷凍庫を作らずに、自分だけで全部食べてしまったようなもので、後の者は自分で探せるところ

があつたのではないか。親鸞は親切で、後の世まで残そうとして、ただし放っておくと腐るから概念体系の中で固定した。それが「教行信証」である。今日の浄土真宗の学者たちは大きな冷凍庫を前にしているが、それを開けると腐るからそのまま放置している。大事なことは、その冷凍を解凍して、その中にある肉や野菜を食べられるようにすることが、宗学を研究する人の任務であるのだが、それがどうもできていないのではないか。

浄土真宗の真宗学でも、浄土とは何か、往生するとはどういうことなのか、或いは、如来の回向とはどういうことなのかを本当にシンキングしなければならぬ。親鸞が「よくよく案ずれば」と言っていることも、考えるということである。「歎異抄」の言葉にも、阿弥陀仏は五劫の間、本願を考えたとある（五劫の思惟）。五劫の思惟とは、衆生をどうして救うかということを考えに考えぬいたということである。衆生というのは、決して仏を悟るといふような心を起こさない。極楽に行くよりもこの世で長生きしたいということばかり思っているのが衆生である。そういう者をどうやって救うかということ、阿弥陀は五劫という長い時間をかけて考えに考え抜いたと書いてある。だから、仏とは考える存在である。その五劫の思惟をまた、親鸞はよくよく考える。なぜ阿弥陀が五劫もかかって考えに考えて、衆生を救おうとしたかをよくよく考えると、それはひとえに親鸞一人がため、この私を救うためであつた、ということ。「歎異抄」に書いている。「大無量寿経」の阿弥陀の第十八願のところに、自分が仏になつた時に十方の衆生が阿弥陀を信じて極楽に生まれたいと思つて南無阿弥陀仏を唱える。もしそれで生まれ損なうことがあれば、自分は阿弥陀にならない。そういうことを「大無量寿経」に書いてあるからすぐ分かつたと言ふのではない。「大無量寿経」を読んだだけでそんなことが分かるわけではない。お経に書いてあるから誰も信じるということではなく、親鸞はそれを信じるためには、「よくよく案ずる」ことが要ると言ふのである。それは、決して計算的な思惟ではない。ハイデッガーは、科学的な思考は計算にすぎないと言つて、本当のデンケン、計算でないことの思惟が、これからの人間の問題だと言つた。そういう思惟は、何かハッと覚醒するような思考を言ふが、お経を読んでも色々な論証を読んでも、言葉を横這いしていくだ

けでなく、その言葉の中にこもっている生命を感じ取るものでなければならぬ。その生命というもの、お経の中から光って来るものに触れないといけない。その触れる仕方を親鸞は、「よくよく案ずれば」と言ったのである。現代の宗教に携わっている専門家は、そういうことが少ないのではないか。そういう意味ではもつともつとシンキングが要ると思う。お経の語学的解釈だけでやっているのでは駄目である。

これは、浄土真宗だけではなく、キリスト教の神学者たちとの討論でも同様に感じたことがある。キリスト教会の内部の、信仰を前提とした人々は説得できるかもしれないが、信仰を持たない普通の現代人には、その言葉はそのままでは届かないのである。ところが一神学者は、我々キリスト教徒は語りすぎたと言った。仏教は沈黙を説いているから、我々は語ってばかりいないでこれからは仏教の沈黙を学ばなければならぬと言ったので、私は「あなたがたが語って来られたことが、少しも現代人には届いてないのではないか。むしろ、その語る言葉を変えなければならぬのではないか」と言ったのであるが、なかなか難しいことである。

現代という時代はもう一度、本当の宗教に触れることが必要である。本当の宗教というのは、先に述べたように神様の御利益を期待するとか、自分の様々な生活の欲求を満たしてくれるものを期待することではない。或いは、自分の生き方の目標を定めるということでもない。そうではなく、シュライエルマッヘルが言ったように、自分というものの存在が実は無限の中にあるということの「発見」である。同じことを西田幾多郎は、亡くなる二か月前に書いた『場所的論理と宗教的世界観』という最後の論文で述べている。彼は、宗教という独特な営みは、決して迷信とか、人間を豊かにする教養文化の出来事ではない、人間存在というものは元々宗教的ならざるをえない、宗教は「心霊上の事実」だ、ということをはっきりさせようとしたのである。西田は、宗教というのは、我々がどう生きるべきかという生の目的に迷うことではないと言っている。そうではなく、我々の存在そのものの場所の発見だと言う。宗教以外のものは、みな自分から始め、自分がどうすべきか、と考える。しかし、宗教だけは、自己から始めない。自己そのものがどこにある

かという問題を問うのである。自分の存在の根底というものの問題である。一般の人が宗教をとらえ損なう、宗教に対する根本の誤解がそこにある。皆、自分から始めていくから、宗教など要らない、宗教がなくても、科学と道徳さえあれば人間はそれで充分だ、ということになる。それは、自分から始めるからである。しかし、宗教の問題はその自分がどこから始まるかという問題である。

同じことについて西谷先生は、『宗教とは何か』という本の一番最初で、宗教は何故必要かという問いはよく出されるが、その問いは宗教を問う問い方として間違っていると言う。宗教とは何ですかとよく聞く。これは、科学とは何か、芸術とは何か、政治とは何かという問いと同じく、それらは何の為にあるのかという問いであるが、宗教の場合にはそういう問いが問いとして間違っている。何故かと言うと、宗教とは、この私がいったい何の為にいるのかという問いだからだと言う。私の為に宗教は何かということではなくて、この私が無の為にこの世界の中にあるのかという、その問いだ、と言うのである。これは抽象的に聞こえるが、宗教を宗教でないものと区切る一番基本的な性質が、ここにある。シュライエルマッヘルも、宗教と宗教以外のものとの違いをはっきりさせようとして、それが宇宙感情であると言い、西谷先生は自己そのものが何の為かという問いが出て来る時に宗教の世界が開かれると言っている。その問いが出て来ない限りは、いくら宗教と言っても、それは道徳であったり、そのほか様々な人間の教養の一種に過ぎない。これが今、現代で一番分りにくいことである。現代で流行っている宗教は、ほとんど何が人間のために役に立つかということであって、私の生存を確立し豊かにしていく為に、どういうことをすべきか、ということが宗教の内容になっている。しかし、それは宗教という名で呼ばれる独特の現象の根本的な誤解である。西田は、宗教とは自分と自分の目的との関係ではなくて、自分の存在の根源と自分との関係であり、自己存在の根源との関係だと言った。科学は言うまでもなく、道徳や芸術も皆、自己存在の根源から自分をとらえないで、すべてを自分からとらえようとするが、自分の根源から自分をとらえないと、本当に自分を問題にしたことにならないわけである。

今、これがなかなか分かりにくくなって、宗教に関係しない現代人はいうまでもなく、宗教人でさえ、自己存在の根源と関係していないのではないか。いくら真宗の用語で説教したり、本願寺教団をどうすべきかと真面目に取り組んでも、世間の営みと同じ様になっている。会社が繁栄するにはどうすればいいかという問題と同じことである。しかしそれなら、宗教の問題でも教団の問題でもない。これも西谷先生が、もし宗教教団が、現代社会がどれだけ崩壊していても、自分の教団だけはどこまでも生き延びるようにと思っていたら、それは宗教ではない、と言われた。つまり、自分の教団の生存・維持を目的にしている限り、その教団は宗教的とは言えないのである。宗教教団の使命は、現代の人々の為になら自分を犠牲にすることであり、そういうところに初めて教団と名の付く集団の存在理由がある。だから、すべての宗教は、教団の自己保存によって滅びていくのではないか。「ヨハネ伝」に出ているイエスの事跡を見ると、イエスには自分を保存しようとか、自分の教団を保存しようという姿勢は全くなく、自分を捨てている。そのことが、実は弟子たちには分かりにくくて、イエスはついにすべての弟子たちから見捨てられるが、イエスの自己放棄、無私な行動が弟子たちの心に蘇るといいう仕方で、いわゆる復活ということができて、それが大きくなってカトリックという宗教になった。しかし、カトリックになると、また自己保存ということがでてくる。だからカトリック教団は、絶えず自己保存とそれに対する自己批判の運動との緊張関係で成り立ってきたのである。同時に、カトリック教会の中には自分達の在り方に対する、非常に強い自己反省・自己批判の運動が絶えずあり、それが教会を、墮落から比較的食い止める力となってきた、と思われる。

しかし、現代という時代では、それにも関わらず、既成の教団が硬直する危険を絶えず持っている。その一番の基本は言語の問題だと、私は思っている。教団の中に生きた言葉がなくなってくると、教団の硬直化が始まる。言葉というのが一番敏感であるから、言葉が一番先に死ぬのだと思う。そういう意味で、既成の教義的な言語だけを使わずに、その言語の中にある基本的な生命から、宗教というものをもう一度、再発見しなければならぬ。すべての教祖には生

生きとした原始的な宗教経験がある。そうでなければ、一つの新しい宗教は出る筈がない。教祖の言葉を注意深く読んでみると、その言葉の中には、やはり新しい言葉がある。それがしかし、代を重ねていくと、言葉だけになっていくという危険が絶えずある。これは難しいことである。

本願寺の第八世の蓮如は、信心のことを易しい手紙の形を用いて「御文章」というものを書いた。これは、「教行信証」のような難しい漢字を並べても分からない漁師たちに「あなかしこ、あなかしこ」といった候文の文章で、片仮名と漢字を使って書かれている。例えば、「助け給え」という言葉も、蓮如が初めて作ったものである。天理教でも「助け給え」とよく使うが、その前に蓮如が「仏助け給え」と「御文章」の中で使った。この言葉は親鸞も使っていない。むしろ仏にお願いしているようであって、請求、請願のようにみえるから、親鸞のように他力を説く立場から見ると、仏に助けて下さいというのは自力だと言われる。そういう一種危険にみえるような言葉を、蓮如はむしろ他力をあらわすために使った。それがまた現代では誤解して、「あれは浄土真宗とは違うのではないか」と言う人がいるが、本当は、仏が黙っているのに、こちらから「仏様、助けてください」と言ったのではなく、先に述べたように「五劫の間」考えに考えた仏の方が念仏で助けようと絶えず言っているのだから、その通りにしてくださいというのが「助け給え」なのである。蓮如は「助け給え」という言葉を、そういう意味で使って、一種の喚起力をもたらしただけである。それまでは「たのむ」という言葉が多かった。「たのむ」とは、たのみにするという意味であって、お願いするという意味ではない。蓮如は「たのむ」という言葉よりも「助け給え」という言葉を使うことによって、非常に新鮮な真宗用語を生み出した。親鸞以後の人々が言語の上にかけてきたホコリのようなものを、或いは言語の硬直化を切開して、新鮮なエキスを抽出してくる働きを、蓮如の「助け給え」という言葉はしたのである。

宗教哲学という学問は、ただ頭で考えるだけで、生きた宗教に触れない、理屈をいうだけの仕事のように言われるが、

そうではない。それは、宗教哲学にもよるが、西谷先生や西田先生のような宗教哲学はそうではない。これらの先生がされたことは、宗教が硬直してゆく危険を切開する、一種の外科手術である。それには、確かに出血が伴う。例えば、西田が「宗教は絶対矛盾の自己同一の自覚だ」とか「神と人間との逆対応の関係だ」と言うと、それは非常に抽象的である。また西田は、宗教は自分の目的の探求ではなく、自分の存在の根源に自分が向き直ることだということにおいてキリスト教もそうだし、禅宗も浄土教もそうだと行って、共通点だけを挙げたわけである。キリスト教の信仰でイエスを神の子と信じることも、逆対応の関係だと言う。それから、禅宗で自分の存在の根源を見るとき「見性」、悟りの経験もやはりそうだと。それから、阿弥陀を信ずるということも、自分の力では絶対できない。ただ、仏に任ずということよってのみ、初めて可能になる。その関係をみな「逆対応」と言った。だからこれは、あらゆる宗教の特殊性をすべて一緒にしてしまう乱暴な哲学者の概念的な歪曲だという意見もあるが、私はそうは思わない。ものすごく鋭利な刃物で外科手術を加えたのである。宗教に関して一般の人が抱いている偏見とか誤解を破るために、メスをふるったのだと思う。そのために、多量の出血を伴っていることは事実である。例えば、禅宗と真宗の違いが分からなくなってくる。特に浄土真宗の人は、禅も真宗も一緒にしたと不満を抱いている。西田さんは禅宗の立場に立っているから、非常に禅宗的な真宗理解だと言う人もいるが、私はそうは思わない。真宗学をやっているから、真宗が一番よく分かっているとは限らない。私も含めて、その教団の中にいるから、開祖親鸞が説いた宗教的な生命を分かっていると思つたら、これは大変な傲慢である。たとえば蓮如は自分の所へつけ届けをする親類たちを叱っている。おぼさんたちが蓮如の御機嫌を取りに来ると「そんなことでは地獄へ行くぞ」と言っている。蓮如は、そんなことをいくらして来ても阿弥陀様を信じなければだめだと、しきりに言った。

西田は哲学的な論理で、宗教をすべて一緒にしたように思うが、そうではない。そこにメスを加えなければどこまでも蔓延してゆく一種の癌細胞のようなものを、切開して行かねばならなかったのである。現代という時代には、そ

うことがますます必要ではないかと思う。浄土真宗の中にも、伝統的な教義をもう一度、日本人一般の習俗的な信仰、現世利益的な心情と調和させる必要があるという意見があるが、それは真の宗教の復権の道ではないと私は思う。私も現場にいるから、理論だけで言っているのではないのである。

宗教の問題とは何か。個体以上の命というもののリアリティを復権してくるところに宗教の問題がある。現代という時代は、命というものが個人の所有物だという考え方が、いたる所に浸透しているのではないか。個体の命がなくなれば、命は消えた、という考えが根強いと思う。普通の人がそう思うのは仕方ないかも知れないが、宗教家もそうように考えているところに問題がある。私は大阪大学医学部の医学倫理委員を四年間勤め、脳死や臓器移植の問題を、宗教的・倫理的に考えることをしてきた。この問題を考えてきて、色々な機会に日本インド仏教学会の先生や禅宗の禅文化研究所の先生なども話し合ったが、どうも仏教者が仏教的でなくなっていると思った。自分の身体は自分の身体、相手の身体は相手の身体という考え方を持っている人が多い。だから、人の臓器を貰ってまで生きたいと思わない、と言っているのである。逆に言うと、人にはやらないということでもある。つまり、人のものを貰ってまで生きたいのだから、人にもやらない、ということになっている。これは、どうも宗教的ではない。自分の身体は自分で作ったものではない。仏教でいうところの五蘊假和合であり、自分の身体はたまたま因縁で結合してしばらく自分の所にあるだけで、その因縁が切れたら離散してゆくのである。だから、自分というものは、いつまでも自分という実体を持ってあるわけではない。因縁によってできている、つまり、無我だということである。これが釈尊が発見した人間存在の実相であり、それを自分のものだと握りしめることはできないものだということが、仏教であるのに、仏教者の中に、自身の臓器は自分の人格の一部分だと言う人がいる。このような意見は、人格という概念も、人格と身体との区別もはっきりしていないものである。これは、エゴイズムと結びついた日本的アニミズムであって、仏教でも何でもない、と私は思う。

アニミズムというのは、世界の中すべてのものに魂(アニマ)があるという考え方であり、これは芸術を作り出す

基本でもある。私自身も俳句を作るからよく分かる。鳥や花、山でも川でも皆生きていると思わないと、詩は成り立たない。しかし、人間の生と死が非常に厳しい問題になってきた時に、アニミズムだけでは解けない次元に出会うのである。或いは、現代では個人主義が、自然の領域にまで広がっているのではないかと思う。人間関係や社会関係だけでなく、自然の領域にまで個人主義が延長されると、それがエゴイズムになるだろうと思う。人間の身体という自然の領域にまで、それが私のもの、人間のものだ、という考え方が伸びている。釈尊の前身譚（ジャータカ）をみると、釈尊は腹をすかした虎の親子が飢え死にしそうになっているという理由で、自分の生命を投げ出して、飢えた虎の親子の命を救った、という話がある。凄まじいものである。宗教の原点は、やはり自分を捨てるということところにあるが、それを仏教者は見失っている。私のものは私のもの、あなたのものはあなたのものでいきましようということだったら、常識、或いは普通の個人主義であって、宗教というものは少しもそこには入ってこないのである。命というものは個人の所有物だという考え方が非常に一般化している。セキユラリゼーション（世俗化）は色々なことと言える。現代は世俗化の時代であり、宗教が段々と薄れてきた時代だと言うが、その現象の一つは命の個体主義的な理解である。つまり、個人の中にあるものが命だとする考え方である。しかし、宗教的な生命の理解は、決してそうではない。大きな命というものの中に個体が生きて、自分の命でないものによつて自分の命が生かされているということが、宗教的な生命の感じ方である。偉大な開祖、例えば釈尊やイエスでも、皆、大きな個体以上の命の中で、個体の命を考えていく、という考え方を発見した人である。それ以前の民族宗教、釈尊以前のインドの様々な宗教や、ギリシャではソクラテスがでる前の宗教、イエスが出る前のユダヤ教などには、個体を越えたものの中で、個体を考える、という点が余りはつきりしていない。個人主義的ではないが、普遍的なものとの個人的なものとの関係がはつきりしていない。これに対して、普遍的な命の次元の中で個人の命を考えていくことが、世界宗教の共通の特徴である。イエスが「我は命なり。我を信ずる者は、死すとも生きるであらう」と言った時に、イエスは自分の命の根源は個体の命ではなくて個体以上の命だと考えて、そ

れを神と言った。神という言葉が嫌なら、命そのものと言つてもよいのである。命そのものがあつて、命そのものに、この私の命があるのだと言う。「ヨハネ伝」は、特にそういう生命という觀念がはつきりしているものである。

「ヨハネ伝」を貫くものは、神は人格というよりもむしろ命だということである。それ以後のキリスト教の教義では、人格性がはつきりして、神は人格であり意志であり、世界を創造し摂理する主だということが大切なことになっていったが、イエスでは、そうではない。むしろ自分の命と神の命が一つに合体していると言っている。「アンチ・クリスト」を書いて、激しいキリスト教批判をしたニーチェでも、イエスの生命経験は現代でも可能だと言っている。キリスト教は否定するが、イエスの生き方は否定できなかったのである。そういうことが本當の宗教である。

釈尊の悟りや解脱も、要するに個体の輪郭を突破した個体以上の命の経験のことである。釈尊は悟った人であるから、三十五歳で悟りを開いてからは煩惱がなかった。私は、煩惱がないとはどういうことであろうかと、不思議に思つていた。例えば、八十歳で亡くなる時に村人が提供した食べ物に当たり、大変な下痢をして体が衰えて、立つておれなくなり、「私は疲れた、横になる」と言つたと書いてあるから、悟りを開いた人がどうして疲れるのだろうか、疲れるのは悟りを開いていないからではないか、と思つていた。そうではない。釈尊には、肉体の苦痛はあつたが精神に苦痛はなかつたということだったのである。我々は腹が痛くなつたり、身体の苦痛があると、心の方も不安になつてくる。このまま激痛が続いたらどうなるだろうかと、先々のことが心配になる。つまり、苦痛に対する執着、余計なものが加わるのである。しかし、釈尊は、体は苦痛だけれども心は平和であつたのである。キルケゴールが、これと同じようなことを言っている。キルケゴールは、「野の百合・空の鳥」という説教集の中で、野に咲いている百合の花や空をいく鳥は、命に任せ切つて生きている、と言つた。彼等には、余計な悩みがない、余計なものがないから、彼等の苦痛は最小限の苦痛になるというのである。ここに不思議な苦痛の弁証法をキルケゴールは発見している。つまり、苦痛がゼロになるのでなく、あるのだけれども、あつてもそれ以上増えないから、その苦痛は最小限のレベルにあるのと一緒だというの

である。釈尊の悟りとはそういうことだったろうと思う。キルケゴールは、人間は余計な苦しみに思い煩うから、その苦しみはどんどん増えていくのだ、と言うわけである。老いた釈尊は下痢をして確かに体はだるかっただろうけれども、それに対する思い煩いがなければ、心が平和だったのである。死ぬということを何とも思わないわけである。我々は死に對して、死んだらどうなるだろうか、地獄の針の山で何かされるのではないかと色々な思い煩いをする。それよりも真つ暗な虚無へ落下するということが、現代人の死の恐れである。現代人はもう針の山におびえてはいない。古代ギリシャ人達が死後の運命に恐れたような不安、或いは釈尊以前のインド人達が怯えたような輪廻転生の不安、靈界があつて、その靈界で様々なよくない運命を受けるのではないかと、そういう不安はない。ポール・テイリツヒも指摘したように、現代人の不安と古代人ないし中世の人々の不安とは性格が違うのである。今、靈界とか、臨死体験など色々なことを言っているが、あれは死後のことではなくて、生きている人間の心理的経験だと私は思う。宗教的信仰とは、そのようなことが少しも心配にならないことである、と言える。そういうことは、真宗であれば、阿弥陀に任せてあるわけだから、私が心配する必要はないのである。だから、靈界のデマゴグ、情報を現代人が気にするというところに、本当の宗教がなくなつて、代理宗教がでている、ということの証拠がある。テイリツヒは、現代人の不安は、むしろ死後には何も無いという虚無についての不安である、と述べる。そうすると、靈界の情報に飛び付くのは、逆に言うとうと、現代人は死後の世界が何もないと不安だから、何か靈界の情報にすがりつきたい、という現れかもしれない。私も古代人や中世人が信じていた死後の世界を現代人は信じていないと思つてゐる。むしろ虚無が大きな問題になつてくる。この大事な自分が消えてしまうということの大変な恐れである。

インドの哲学者の龍樹は、「有見」と「無見」ということを言つた。「有見」とは、様々な場合に何かがあることへの恐れ、何かがあることが執着になる。今、死後という世界があると、あることが心配になつてくる。それを「有見」と言うわけである。これに對して、死後など無いということにこだわつて無いことにしがみつくことを「無見」と言つ

ている。その有無の二つの見を破るところに、本当の自由がある、大乘仏教の空の悟りの境地があると言ったのが、龍樹である。有無の二見を破り、自由自在の空の世界を開いた、というのである。今それを当てはめると、古代人は「有見」だった。釈尊が出てきて、輪廻転生のない解脱を説いたことは、大変な救いだっただのである。同様に輪廻転生を恐れていた人に、死はないのだと言ったエビキュロスの教えも救済をもたらした、と言われている。ところが、現代人はそうではなく、ないということが大変な問題になっている。それは、「無見」である。

「無見」ということが現代には強いのであって、命は個体だけのもので、個体の中で機能している命を失えば何も無いという考えが、無意識のうちに宗教人の中へも浸透している。脳死、臓器移植の問題を宗教者たちと話し合った時に、反対するにせよ、反対する宗教的理由が見つからないところに、このことを私は感じたのである。脳死・移植に反対する宗教的根拠が示されればよいのだが、宗教家が反対する理由ではなく常識的な理由だから困る。例えば、自分の臓器を提供するのは、布施行ではないか、という意見がある。ドナーになることは自分を捨てて、相手を生かす布施だと言う人に対して、ある仏教学者は、「そうじゃない。布施というのは、相手が布施を有り難く受けとることができなかつたら布施にならない」ということを言うのである。私は、これは布施の精神ではないと思う。布施というものは、それを受ける相手がどういう心掛けを持つかということをお勤定に入れないでするところに布施がある。相手がその行為を有り難く受けとることがない間は、まだ提供すべきでない、何故なら、その布施は、意味のない行為になるからだというのでは、布施の精神ではないのである。「ジャータカ」に出てくる釈尊は、母子の虎が仏教をわかっていたから、自分の身を投げたのではない。ただ、お腹を空かしているというだけの理由によって、自分の体を投げ与えたのである。これが、真の布施ということである。相手が、自分の布施を理解する気持ちがない限りは、施してはいけないと考えるのは、相手に一種の期待をしているのであって、それは無償の行為ではない。勿論、臓器の提供を受ける人が、後で、自分は誰か知らない人の尊い臓器を貰って、命を助けて貰ったということが分かって、それに感謝する

ということが一番望ましいのであるが、それはどうなるか分からないことである。感謝の念が確認できるまでは提供を待てというのは理屈であつて、むしろ硬直した仏教のドグマであり、本来の意味の宗教的行爲とはいえないと、私は思う。けれども、そういうことを仏教者が言うところに、教義だけが硬直して、本来の意味の宗教心が消えているのではないか。私自身は年齢からいつてももうドナーになれないが、せめて、解剖にでも使ってもらおうと思つて医学部に献体とだけを出している。

私は、生命というものには二つの根本条件があると思う。一つは、生命は個体化してくる時に、はじめて本来の生命になるといふことである。例えば、メガネならメガネというのものと一本の草とは、個体化の度合いが違う。メガネは、替わりができるが、一本の花を切つてしまえば、他の花と取り替へることができないという点で、すでに植物の生命は個体の輪郭が強いわけである。つまり、個体化がはじまつている。しかし、一匹の犬に比べれば、庭に咲いている花は輪郭が弱く、まして長い間、飼つてきた愛犬や猫が死ぬと、大変な悲しみを覚えるのは、それだけ個体の輪郭がはつきりしているからであり、命というものの個体化が強くなつている。更に人間ということになれば、一人の人間の死は、たとえ大勢の兄弟がいても、その子が死ぬれば、その子と代わる者はない。ドストエフスキーの小説の中で、子供をなくした母親は、後にたくさん子供が生まれるからそんなに悲しむなと言われても、あのソーニアでなければ私の悲しみは癒えないと言つたように、取り替へることの出来ない個体というものに、命がある、ということを知つている。個体の取り替へがきかないところに、命というものがはじめて自分を發揮してくる。そういう意味で、普遍的なものが、個体化するといふことが、生命の第一の条件である。

しかし、私はそれだけでは、まだ命は本来の命にならないと思う。普遍が個体化してくる方向がないと、誰の命でもないような命を本来の命とは言えないから、個体化ということを経て、はじめて生命は具体的になつていく。これは良く分かることである。我々は、命を取り替へがきかないものだといふ。それを喪失した時の悲しみの中で、例えば肉親

の死とか、或いは自分自身の死ということの中で、命というものを知る。だから、多分、自分が死ぬ時にはじめて命というものを知るのだと思う。生きている時には、かえつてわからない。子供を死なせて、はじめてその子が取り替へるきかない、その子の命であったとわかる。そういう意味では、我々は命がなくなるような瞬間に、はじめて命を知ると言える。我々は普通、常識の立場では命に追い付けないわけである。ところが、宗教的な生き方は、命を失う前に命を知る、つまり死ぬ前に命というものに出会う、ということを求めている。これは、釈尊でもイエスでも、すべて偉大な宗教家、開祖と名の付く人々は、そのような道を語っている。その道はどういう道かと言うと、個体化した命をその個体化のところだけで終わらせるのではなく、もう一度、根源の方へ個体の命を還すというか、根源への方向において個体の命をとらえることである。先の西田の言葉で言うと、「自己の存在の根源と自分との関係を発見する」ことが、宗教である。

この個体を個体以上のものへ還していくということが現代ではわかり難くなっているのである。臓器移植にとくに日本人が抵抗するのも、そのためであると思う。ある先生に「臓器移植という問題があるが、貴方はどう思いますか」と聞いたら、「人の心臓まで貰って生きようとは思わん」という答だった。それで私は「貰うことばかり考えないで、あげますか」と尋ねたら、その先生は「まだ考えたらん」と言った。まだ考えてないような人の脳死論はあてにならないと思う。自分の覚悟を持った人の脳死論や臓器移植論には説得力があるが、自分ならばどうするかを考えたことのない人が、本気でそれを考えている筈がないと、私は思う。我々は、貰うことばかり考えて、あげることを考えていない。あげることは積極的立場であり、貰う立場は消極的立場である。宗教の立場は、受動性だと先に言ったが、それは宇宙との関係において受動的なのであって、人間関係においては能動的であるところに宗教の意義がある。宇宙に対して最も受動的であった人が、人間関係の中で能動的になれるのではないかと思う。逆に宇宙との関係で能動的であった人は、社会の関係においては消極的になる。命の運動は、普遍なものが個体化し、個体が自己を否定して普遍なものへ還って

いく運動そのものにある。西田の言葉でいうと、「絶対矛盾の自己同一」である。我々の命は、そういう矛盾の統一として成り立っているのであって、その矛盾を解消して個体の方だけを取ろうとすれば、命を失っていくことになると思う。生命というのは、自己超越である。まず普遍が個体化することが一つの超越である。トルストイは、母親のお腹の中にいた胎児が出生するのは、もはや命が胎児という形で生まれなくなるためだと述べている。我々は、お母さんのお腹のような狭い所にいるよりも、外へ出たいと思って生まれるのではなく、その胎児の中にある生命が、もはや胎児という生存形態に止まらなくなってくる。自分を越えようとする生命の自己超越が、出生という事件なのだというのである。つまり、生命が既成の形を脱いでいくわけである。蛹が蝶になるように、脱皮していくように自己超越していく。だから、どうしても生まれざるをえない。生命は、生命になるために自分を越えていかねばならないのである。我々は今ここにいる、死ぬものか、と思っている間は、本当には生きられない、と思う。延命だけを生存の最高目的と想っていたら、それは一番大事な命を失うことになる。宗教は、自己保存ではない。幸福に生きようとか、長生きしようとかではなく、生命というものの本来の在り方である自己超越の自覚ということである。宗教的信仰とは、普遍的生命に向けて自分を超えることである。イエスは「我は命なり。我を信ずる者は死すとも生きるであろう」と言ったが、「我を信ずる」ということは、まさしくこの自己超越であって、個体の小さな命だけが唯一のものだという執着を捨てるということである。自分を捨てたら、生きることができ、死することが、生きることになる。死するといっても、自殺することではない。執着を捨てるということである。執着を捨てれば生きることができ、これが生命の弁証法である。偉大な宗教家たちは、自分のドグマを語ったのではなく、むしろ、我々の生命のもつ実相を言葉で説いたのではないかと思う。浄土真宗では「往生浄土」という言葉で言う。往生浄土ということは決して、普通に言われるように、転生ということではない。この世界があつて、その次の世界にまた何か別の生存があつて、そこへ自分が別な形をとって生まれるということならば、流転輪廻であつて、迷いにすぎないわけである。極楽に生まれるということ、中国の思想家

の曇鸞は「無生の生」と言っている。それは、生まれない生だという。そういう逆説的な言い方をしたが、我々が思っているような、もう一つの個体の命ではない、ということは無生の生と言うのである。

既成の仏教の用語で、往生とか浄土とか言うとか何か神話的に聞こえて、どうも現実感が湧かないけれども、そういう言語によって言われていること自体は、我々が現に生きているということの生命の真相であって、今ここにある生命と別な世界のことを言っているわけではない。しかし、浄土真宗に属している人でも、次第次第に分かりにくくなって、何か神話を無理に信じなければならぬことのように思い違いしている場合が多い。親鸞は浄土真宗には「往相の回向」と「還相の回向」があると云う。「往相の回向」とは、つまり、普遍的な生命に還っていくという方向である。もう一つは、極楽からこの世の個体の生に還って来るといふ還相回向である。それも如来の回向、力によって起こる。この二つの生命の動きが、浄土真宗というものだ、と「教行信証」の一番最初に書いている。これは、親鸞の独創であって、還相の方は、法然とか源信とかの浄土教にはあまりはつきりしてない考え方である。親鸞には、この世から浄土へ往ってそれきりということは生命の真相ではないという直感があつたのである。往つたきりでは駄目であり、往つて還つてくることがなければならぬ。生命は、直線でなく円環だといふ直感が、親鸞にはあつたのである。往ききりの直線的なものは断片であり、往つて還つてくるということがなければならぬ。往つて還つてくるとはどういうことかは、難しいが、往つてそれから還つてくるということでは、多分ないと思う。往くことが還ることであり、還ることが往くことだ、という関係でなければならぬ。つまり、生命は還流だと思ふ。我々が人生と呼んでいるものは、常識的にはオギャーと生まれて、しばらくこの世で色々なことをして、百年くらい生きて、そして墓場へ行く。つまり、我々の人生は直線で表象される。生命とは要するにマッチの火が燃える間のことだと考えられているが、消えるだけのものなら生命ではない。命が消えるということは、一つの表現の綾であつて、消えないものを命というのではないかと思う。物質は消えるが、物質と命との何らかの違いを、皆感じてゐる筈である。我々も生命という独特のものを感じてゐるが、

その独特に感じているものの感じを深めていくことがなかなかできずに終わっている。それをどこまでも深めていくところに、宗教があるのである。命というものの真相の一片は、誰もが感じている。しかし、その一片の感受性が、マツチのように一瞬に消えてしまうので、その生命の感じを永続的なものにするところに、宗教というものがあるのではないかと、思っている。そうすると、命が消えるというけれども、消えるだけのものは命とは呼ばないのである。命は無限の自己超越の運動である。生命の尊厳ということとは、ここからしか出てこない。

命の尊厳と誰でも言うが、命はなぜ尊いものなのか。「個人の命は地球よりも重い」というのは、まさしく現代の考え方の代表である。個人の命はなぜ尊厳なのかというと、個人の命は、個体以上のものから由来しているからである。そうでないと、命の尊厳ということにならず、ただ死にたくないということだけだと思う。命とは個人個人のものと考えていたら、お互い命を大事にしましょうというだけのことと、それは命の尊厳の自覚ではない。カントの実践哲学は人格について、人格はザツヘ(物)ではない、物はプライス(価格)を持ち、人格はヴェルデ(尊厳)を持つ、という言葉で、物と人格の根本的な違いを指摘した。つまり、何もの手段にもならない自己目的性に、人格の尊厳がある、と言ったのである。命もまた自己目的である。しかし、自己目的とは命そのものであって、個体ではないのである。個体の命はかえって、その命そのもの手段だ、というところがなければならぬ。これは当り前のことだけれども、現代には非常に分かりにくい孤独な思想である。そういう命の感受性を我々がもう一度回復していく以外にない。尊厳とは、ポジティブなことである。死にたくないということは、ネガティブなことである。道元は、「仏道のためには身も心も惜しむべからず」と言った。仏道のためには命を惜しんではいけない。しかし、また仏道のためには命を惜しめとも言うっている。命を惜しむということと、惜しむなということとは矛盾のようだけれども、そこに命というものの本当の姿があることを道元は知っていたのである。惜しんだら命ではなくなる。しかしまた、惜しむなということばかりでいたら、やはり命を失うことになる、ということ道を元は言ったのである。

宗教というものは大いなる命の中の私の命だということの自覚だと思う。最初に話したように、シュライエルマッヘルが、我々は宇宙の中で宇宙に任せ切つて生きていると言つた、その宇宙を生命と呼びかえてもいいのであつて、私はやはり、宗教というのは生命の自覚だと思つている。生命そのものの自覚であつて、生命に関する意見や理屈ではない。生命をどのようにするかということ、生命を改良するか、生命を高めていくとかいうことではない。そうかといって本能のままに生きるということでもない。ギリシャ人は「よく生きる」ことが大事だと言つたけれども、それだけでは文化であつて、宗教ではない。文化とか哲学とか芸術は、よく生きることだと思つたが、宗教はよく生きるということではなく、本・当・に・生・き・る・と・い・う・こ・と・な・の・で・あ・る。根源的に生きるということである。ただ生きることだと言つてもいい。ただ生きるということは動物のように生きるということではなく、生命の根源を感じながら生きるということかもしれない。感じるといつても、意識して考へてということではなく、生命の根源が自分に反射してくるような直接の感じである。信仰とは私の心、自分の思いではないのである。神様を信じていることが信仰のようにみんなが思う。しかし、それは自分の思いに過ぎない。本当に信じていることと、信じていることとは違うのである。仏様や神様の前に自分のすべてを投げ出すことが信仰である。投げ出したと思つていないことは信仰ではない。本当に投げ出すことが、信ということである。西田はそういうことを言おうとしたのである。宗教の問題は生命の問題だと言つたのだと思う。

〔資料〕 金光四神言行資料集(二) (凡例は第三二号
一八〇―一八一頁参照)

一六八 (中谷一九六 言二二一六)

三年の病を一年に詰められては、辛抱はできまいがな。十遍で持ち運びする荷を、十五遍で運んだら、楽であろうがな。そこらは人間の知らぬことじゃわい。良きも悪しきも神任せと思え。

一六九 (自記二二二 言二二一七)

人に拜んでもらうようなことでは、とてもお陰はありやせぬわい。こちらから拜んでお陰を受けさせてやるような気にならねばいけぬわい。「親に心配させてはすまぬ」という心にならねば、お陰は受けられりやせぬわい。

一七〇 (自記二二三 言二二一八)

「たとえ違っても違わいでも、先生の言うことを背いては、いかんのじゃ。また、それで良いのじゃ。手の指を見よ。『揃わぬようにしてある』と神も仰せられる。握っては揃うであろうけれど。丁度、お剣先でも、皺しわにしてはならぬと知ってしたら、叱られるようなものじゃ」

となり。この話は、笠岡の先生(斎藤重右衛門)につきての御理解なり。

一七一 (自記二〇二 言二二〇九)

我情我欲を起こし、悪しき事を企むゆえ、成就せぬわい。その成就せぬのを、「日が悪い、日が悪い」と言うのじゃ。日の大神に、良い日悪い日と二つありやせぬわい。

一七二 (中谷二〇〇)

一日十銭ずつ儲けりや、一年に三十六円ある。そこで、人は、「信心する者は馬鹿じゃ」と言う。人は、儲かりもせぬ金を、「儲けた、儲けた」と言うてはいるが、苦い物(薬)を飲んでおりや、着物売つても払わにやならぬ。「信心して、好いたうまい物を食べて治す方が得」ということを、皆知らぬから、かえつて馬鹿じゃ。

一七三 (中谷二〇一)

可愛がられる者は、どこへ行けても可愛がられるわい。「何事にも実意丁寧」ということがある。ゆえに、人に可愛がられるくらいの人なら、神様も好かつしやるわい。

一七四 (自記二〇一 言二二二三)

汚れた物でも水に浸しておけば、日々に垢は付きやせぬ。

一七五 (自記一五三 言二一五一)

「始めは小さい声で言うて聞かせども、言うことを聞かぬと、大きな声で叱る。それでも聞かぬ時は、『手足くくつておけ』と言うようなものじゃ」

神が人を叱りなざる御理解なり。

一七六 (中谷二〇八)

親の物は子の物、子の物は先祖の物じゃ、と思え。神の物は氏子の物、氏子の物は神の物じゃと思えば、粗末にはなるまい。

一七七 (中谷二〇九)

あんごう(愚直な者)の言うことを、得心して行うてゆきさえずりや、安心ができるのじゃ。

一七八 (自記一五五 言二一五三)

金は皆、土にあるのじゃ。

一七九 (中谷二一一)

「国開様(金光四神の三男。後、金光金吉の養子となる。当時三歳)が、あなた(金光四神)のなされる通りに神訓をする」と申し上げしに、

「子も教えれば信心はする。『信心をせぬ。馬鹿じゃ。極道

じゃ』と子を叱れども、その元は皆、親が悪い」と仰せられたり。

一八〇 (中谷二一二)

神も君も親も主も皆、思いは一つなり。「少しでも真心があれば、お陰をやろう。一寸でも忠義があれば高禄をやろう。一日悪しき事がありても、一つ良き事がありたら褒めてやろう。ちっとでも勤め方がよければ、十円の月給でも十二円にしてやろう」という思召しなるものを、自身より努めずして、ついに月給の不足を言い立てて唯取りて、ついににはしくじりを引き出すなり。

一八一 (自記一八八 言三二〇二)

「人は、まめ(壮健)など思うなよ。それ、痛い時にお陰をいただいて、初めて御飯が食べられた時、『ああ、ありがたや。これ、神様のお陰にて御飯が食べられるようになった。ああ嬉しや』と、いただいた時の心を忘れねば、何を食べる時にでも、いただく心になる。また、両便とも快く通じるのを常のように思えども、『出ずに困っておる者があるが、我もあのようなことになったら難儀であろう』と思えば、小用に行き戻りでも御礼申すのが大儀にあるまいがのう」と仰せられたり。大阪府下池田村の住人北村吉次郎氏は、糖尿病とて小便に糖が混じりて出る。これを治さんと医薬に手

を尽くせしも治らず。それより当神様へお籠りに見えられたりしが、一時間に十一、二度も小用に行くなり。その頃、我等（岡本駒之助夫婦）も夫婦にてお籠り中なりしが、妻幸は消渴（小便の出ぬ病氣。婦人病の一種）にて小便出ず。せめて一時間に一度なりとも快く通じて欲しい、と神様へお願い申すなり。北村氏は、一時間に通じを一度に止めて下され、と願われたり。果ては、兩人共お陰いただく。これにて、前の御理解ここにて思い知れ、となり。また、

「今のお広前の入口にある大井戸は、その前に三尺たらずの井戸ありしが、一向、水の湧きも悪しく、また濁り水にて飲むことでござりしが、僅かに二間程の違いにて、神様へお願い申していただきし水と、自まま（気まま）にお願ひもせず掘りし水とは、天と地ほど違ふなり。これ、信心の徳なり」

一八二（中谷二一四）

朝は人よりも一時間早う起きて、夜は一時間遅う寝て、儲けをしたので参つて来て、お陰をいただくようにせよ。無理なこととして参つては、お陰にならぬぞ。

一八三（中谷二一五）

これまでは皆、方位日柄を改めることばかり先にして、ご信仰はせぬから、し損なうわい。

一八四（中谷二一六）

好きな物を食うて死んだなら、それこそ寿命限り。嫌いな物食うて死んだのは、食わした者が殺したのじゃ。いくら学問や書物に理屈は合つても、好きな物を食わさいでは、長生きはできぬ。嫌いな物を無闇に食わして、生きることとはできぬ。どんな達者な者でも食わさずいたら働くことはできぬ。今は信心する者を「阿呆じゃ」と言う。そりゃそのはずじゃ。

「あれ食うたら毒じゃ。これ食うたら毒じゃ」と言う物を食つて、信心する者は「病が治る。達者になった」と言う。

「毒じゃ」と人の言う物を、「薬じゃ」と言うから、「阿呆じゃ」と言うんじゃ。また、今の人は、「何の、神があるものか」と言うが、信心をする者は神に縋つて拜んでおりや、これ、なんでも薬を飲まずに治つてしまふのじゃ。今は「人が利口になった」と言うが、薬を飲んで効いておるのか効かぬのが分からぬ。飲んでおる者が分からぬくらいじゃもの、飲ましておる者が分かりそうなはずはない。あまり利口過ぎて、うまくもない物を飲んだり食つたりして、病を治そう、とするのが無理じゃ。好きなうまい物を毒にして、味の無い嫌いな物を「薬じゃ」と言うて無闇に飲んでること思えば、利口になったのじゃない。利口過ぎて、薬が毒になることを知らぬのじゃ。

一八五（中堂二一）

時、時節が来たら、親兄弟の肉食わさん（骨肉の争いを指すか）とも限らぬぞ。

一八六（中堂六八）

人の為に信仰するは、わが為なり。人がようお陰ただかねば、われがお陰をいただくのじゃわい。

一八七（中堂六九）

戒川えがすがわの信徒、倅に嫁貰わんと、玉島児島屋の娘の様子を聞き合わせしに、腹痛病持ちなるを得心にて貰い、お陰いただきせて全快す。それに引き替え、某先生は、ご家内を貰われしところ、このご家内、信心嫌いに、人が拝み、お陰話しておるのを聞くも嫌いに、病氣となり、離別を請いしが、先生言わるるに、「わしの家は病人でも治るのに、病人にして戻すことはできぬ。病全快次第、戻してやる」と。それより先生、一心に願ひ、お陰いただき全快す。「さあ戻してやる」と言わるるに、はや懐妊にて、「出産の上」との話に、安産し、「何時にても戻してやる」と言わるるに、子の顔見では捨て置けず、離別の思ひを改め、それより信心も進み、子を連れて御本部へ御礼参りに来て、「どうしたら、神様よりお陰のいただけるものでござりましょう」と申し上げしに、「そうじゃ。その子を育てる気で神様へ仕えて縋りたなら、お陰はいただけるわい。」

との御理解なり。

一八八（中堂七一）

ある信徒、御本部にて種々話し申す中に、十二か条につきて、「まめな時家業をおろそかにし物毎におごる事」と言わるるに、私は広江（現倉敷市広江）へ参りまして聞きましたのに、男先生の言わるるに、「そうけんな時家業をおろそかにし物毎におごる事」と言われましたが、どちらが本真ほんまでござりましょう」と、お尋ね申し上げしに、「まめな、そうけんな、どちらでもよいな。調べかけたら、どこまでも調べにやならぬが、生兵法ということがあるからなあ」との御理解なり。

一八九（中堂七二）

教長殿（金光菘雄）十九歳の御年、傷寒の大病の時、教祖様の仰せに、「死んでも構わぬという気になれる」とあり。九月二十二日より発病、十月朔日頃には月代さかやま（理髮）でき、ご全快。

一九〇（中堂七三）

備後安那郡御野村（現深安郡神辺町）大字上御領六十一番 邸森政禎ていじろう治郎、明治二十四年四十九歳。神の仰せにより、卯

の年を申まをの年にお祭り替かえなり。明治十二年の肺病にて甚こだしき時は、日に血四、五升も出、三、四十日ばかり手を尽くし、ついに旧五月十四日初めて願ねがい、家内一心に信仰し、お供えの三方さんぽうの李すもも一升余もいただき、食たべ、追おい追おいに全快す。御礼参りの時、教祖様、「『氏子は何を御礼にしたか』と人が問うたれば、『御礼はしております』と言いえ。病の返らぬのが礼じゃぞ。病が返ったなら、礼とは言いわせぬぞ」との御理解なり。

しかるに明治二十三年旧十二月十九日に、飯一膳食い、二十日の朝より胸痛み、前病再発す。親族の手前、医師を二十一日晚呼び、二十三日のお陰受け、旧一月九日まで薬取り、その前、御本部に参る。

「まだ、薬取っておるのか。薬も只くれぬからな」

と宣う。十日に薬止め、床上げ。右病人、旧十二月二十日より胸背はれ、二十二日より痰に色付き、二十七、八日頃より数の子食い、一月三日、雑煮祝いわいい、六日に風呂へ入り、お灯明の火をいただき、炊たき、追おい追おい全快。

一九一 (中堂八五)

馬ば関かん(現下関市)の津山とみと申す婦人、参詣して、「父が米穀商を始めます」と、お届けを願ねがひし時、

「尾道の信徒藤井光蔵なる者が、同じく米穀商なりしが、明治二十三年の飢饉うの時に南京米を商あいしが、外よりも二割方

安値に売り出したるところ、仲間の者来たり、苦情を言い立てしが、藤井の言う、「我が国に生まれて我が国の米をよ食たわぬ程の者へ、何として高利を取れよう。我が身になつてみよ」と。皆々その真心に閉口して帰かりたり」との御理解なり。

一九二 (中堂八六)

尾道信徒、買付問屋山村吉兵衛氏は、四十二軒の仲間ありしが、問屋口銭(手数料)を「五分五厘なりしが六分五厘に改めん」と、仲間内より相談決まりしが、山村氏一人反対にて前の如く五分五厘にて取り次ぎいたしおりしが、右仲間より苦情を言い立てしが、さらに聞きかず。よつて、外より様々悪評ありしが、客は皆々山村方へ着船する。はては客の方より新聞をもつて山村の悪評を言い消し、かえつて客が客を誘いひて山村方へ荷揚げをすると、お広前へ御礼に来たり。

一九三 (中堂九〇)

明治二十四年七月二十四日、

「一年近くも、よう辛抱していたものじゃなあ」

と宣う。その時、「元は家内がお陰かげいただきましたよ」と申し上げしに、

「今では、岡本の方が信心が強つよくなった。家内は少し信心が弛ゆるんだわい」

と宣う。

一九四 (中堂九一)

明治二十四年七月二十九日、

「近藤さん(近藤藤守)も、十一年前に初めて夫婦連れにて参つて来た時の事を思つておらるとよいのじゃが、そうは行かぬものじゃなあ」と宣う。

一九五 (中堂九二)

明治二十四年より十四年程前、西京(京都)平安支所長中

野氏(中野米次郎)、元散髪業にて、お取次ぎす。現高官教会長堤清四郎氏、その頃、小間物商にて西京へ行き、宿に泊まる。宿屋の婆さん、三年ばかりリユーマチにて、中野氏方にてお陰いただき全快す。堤氏、婆さんに尋ねるところ、婆さんは神様のことを話す。堤氏、中野氏方へ行き、尋ねしところ相違なく、不審にて疑い、翌日、「御本部へ参る」と言い、中野氏方へ行く。中野氏も未だ御本部は知らず。幸い、半切(唐紙・画仙紙などの全紙を、縦に二等分したもの)あり。「参詣ならば、教祖様のお書下げか、あるいはお手形にても、いただき来てくれい」と、一円程の御献備を包みて堤氏に頼みしところ、堤氏それを持参して御本部に来てみて、教祖様を山子(詐欺師)か狐使いかのように思い、半切

を出し頼みしが、教祖様、「私は字をよう書かぬ」と仰せられしが、堤氏、「それなら、『お手形にて押してくれ』と申しおりましたから、お手形でも押して下さい」と申し、「これを」と包みの献備を差し出せしが、「これは何じゃ」と、お尋ねあり。「書き賃でござりましょう」と言う。「こんなものは要らん」と仰せらる。押し頼みに、「そんなら、また本人が参つて来ようから、その節、渡す」と半切に献備を巻いて鴨居へさし給うを見て、堤氏、教祖様の無欲を見て少しは信ずる。しかる所へ、菅笠(すげがさ)かぶりし年寄りの人来て、庭にきよんとしおる。この時、教祖様、「治右衛門、治右衛門」と宣うに、その人びつくりし、「さては、あなたが生神金光大神様でござるか」と笠ぬぎて申し上げるに、「阿波の治右衛門、よう参つてござんしたなあ」と宣うを、堤氏聞いて驚くところ、治右衛門、阿波より鳴門を越しし所にて、客二人、親子都合四人乗り出し、難風にて舵折れ舳先折れ、「金比羅様」と祈る程、益々激しく、櫓權取られ、船板にて漕ぎおりし時、倅、神様のことを話す。親、「何でもよい」と申し、願ひし時、白き物すうと通ると思うと、備前白石(現岡山市)の砂浜へ打ち上げられ、ようよう心付き、「何国」と尋ねしに、同所なり。「倅はいずれ後より参れども、私は先へ御礼に参りました」との話を聞き、堤氏恐れ入り、それより、「江州より月参りせん」と申し上げし時に、教祖様、「家例(家のおきて)と約束はせぬがよいなあ」と

の御理解なり。堤氏、心にて「月参りせん」と思い、帰国後、商法忙しく三年打ち過ぎ、思い出し、すぐ大阪へ出、汽船に乗ろうと思ひしに、その年コレラにて岡山に船入れず。多度津へ渡り、同所より玉島に渡ろうと思ひしに、時化にて、「今日はある。明日は出す」と八日滞在し、堤氏ほやくと、船頭言う。「貴方言わるるより、私が早う帰りたいけれど、空を見なされ。明日は出す。九日目に出す」と言い、出さず。堤氏、歩み板にて小便するに、板外れ、海に、シャツ一枚、へこ帯を締め、首に時計掛け、懐中二百七十円持ち、落ちるに、落ちたようにも思ひ、どうしたか訳が分からぬように思ひおりしが、浮き上がりしゆえ、落ちたことを思う。陸より大勢騒ぐ。また沈み、元の如く思ひ。二度目に浮きし時、陸の人に引き上げらる。宿に帰りて、ほか皆濡れ、首の時計の中まで濡れしが、褌と胴巻お剣先、全く濡れず。ほかの品は人にやり、浴衣を買い。その日、二、三時頃より空晴れ、玉島に渡り、御本部に参る。その時に教祖様、「知らぬ所を見て来たか」との仰せ。堤氏、「方々見てきました」と言う。教祖様、「変わった国へ行つて来たか」との仰せに、「へい。方々行つて来ました。どこそこも、どこそこも」と申し上げしに、「いいえ、根の国、底の国へ」と仰せられしに、びつくりす。

浅口郡古見村(現金光町)字道木、逸見へんみの倅、二階の板に釘打つてなく、踏みしに、板かえり、木にて止まりおる。つかまへに行こうと思つうちに落ちしが、下に普請にて大工おる。堅き板にて頭打つてかえるに、怪我なし。また、その弟、明治二十四年四歳を、兄が連れ行き、脇にて遊びおりしが、弟が池にはまり、兄来て見るに弟おらず。池に泡浮きあるを見て、驚き引き上げ帰宅せし時、はや口開きおる。妻、御神酒を吹きしが、鼻より少し息出る。お願い申せしに正気になり、「金光様へ参ろう」と言う。親、「うちのかね」「いや、お広前の」と言う。親、「暑いから晩に」と言う。子、「暑うても、だいたい(構わない)。参ろう」と言ひて御本部に御札参りし、お広前の御神酒いただき、すぐに残りの物を吐く。二十四年旧八月四日のこと。

一九七 (中堂九五)

小原こはら(現倉敷市)の信徒が参りて、「小原の者にて初めは、『毎日、御本部へ日参する』と、えらい勢いなりしも、途中にてやめ、医師を迎え、また西六(現鴨方町六条院西)に伊勢より来ている祈祷者を迎えしところ、祈祷者、『命は請け合ふ』と言ひしに、次第に重る。祈祷者、『この位の事は何でもない。まだまだえらうなるのを助けてもろうであるのじや』と言ひしに、ついに死にました」と申し上げしに、「天地の神様に縋つて治らぬものが、何をしたら行つて行くもの

か。自分死ぬのが分からぬ者が、人の命が請け合えるものか」
と宣う。この者、明治二十四年、二十二歳の女子二人あり。

一九八 (中堂九六 〈神徳書院資料一〇九、五四頁〉)

※中堂九六では、原文を要約して記しているので、依拠した資料名及び項目数、頁数をへゝ内に示した。以下も同じ。

逸見の父は富三郎と言ひ、前に堅き板と書きしは、たる木削りおりしなり。その子は明治二十四年十歳にて、二十四年旧七月のこと。その春のことに、六歳の子、手折りし時も、祖父たちは、「医師に見せにや不具になる」とて言うを、妻、「大勢の子一人くらいは、不具になつてもよからう」と言ひ、心には一心に神様に頼りしところ、ぶらぶらの手も全快す。後に暫く手に節できありしも、ついに節無くなりたり。その時、
「時節がきたら医師の厄介にならねばならんこともあるけれど、途中じゃどうも。また、『信ありや徳あり』と云うて、信心せにや焦つてもこたえぬ」と宣う。

一九九 (中堂一〇八)

ある信徒、米を売るに神様よりお籤くじ(神意を伺うこと)い

ただきしところ、「売れ」とのお籤なり。この時、五円五十銭なり。しかるに、「われがお籤では間違ひありては」と思ひ、また、先生にお籤を願ひしところ、「売るな」とのお籤に、売らずにおきしが、段々下落して、ついに四円代となる。「売れ」とのお籤の時に、「まだ、もそつと上がるか」と思うゆえに、間違ひのじや。五円五十銭のを、これを五円四十銭に売つてやつたなら、仲間も喜び、また、向こうより良い時に言うて来るから、双方が良いのじや」と宣う。

二〇〇 (中堂一〇九)

難波分所長近藤藤守先生、三年とかに二百四十遍とか御本部に参られし時、教祖様が、「近藤さんも、よく信心が足つたから、もう家うちから拜んでいてもよからう」と宣うを、近藤先生、「これは裏を仰せられた」と存じ、「私、手足がかないて路用(旅費)があれば、参らずにはおられませぬ。神の御理解は、みて(尽き)ますまい、と存じます」と申し上げしに、「真の道に入つて、真の信心になつたな」と宣う。この時、御献備を数多持参せしが、「近藤さん、読んでくれい」と宣うを、先生、「さすが生神様でも元は百姓じやから、字はようお読みなされぬな」と心得、「一々読み上げます」と申し、「何区何町何丁目何の某何々」と詳しく読み上げしに、「そう詳しく読まいでも、名前と年とを読みたらよろし

い」と言う。先生、「大阪は広うござりますから、詳しく申し上げぬと分かりませぬ」と申し上げしに、「大阪は狭うござる。けし粒より狭うござります。日本は広うござりますか」と言う。先生、「日本は広うござります」と申し上げしに、「日本は狭うござります。日本を手の平にて分かる大徳を受けなされ」との御理解なり。後にて拝見せしに、献備のお控えに小に判の如く（小さい文字にて）お書きあり。

二〇一（中堂一一四）

倉田吉兵衛氏、品物買うに宮永（助四郎）氏よりお籤いただき、また、松永の先生（浅井岩蔵）よりお籤いただき、「買え」とのお籤にて買いにしに、その品物、損がいきたり。「これは、買う方も、『何でも儲けよう』と思うゆえ、また、『この信徒には、何でも儲けさしたら、何ぞの為になるやろう』と思うゆえ、間違うのじゃ」と言う。

二〇二（中堂一一五）

馬関ばかんの信徒坂倉弥吉氏、実家は鍛冶屋とかにて相続人なりしも、眼病盲目の如くにて、馬関より十八里程の所なりしが、馬関教会にお籠りし、後、御本部に参りお籠りし、百五十日程して次第にお陰いただきしが全快に至らず、とのこと。それは、この人、実家は後妻の母にて、「とても私のような氣

儘者にては相続できかねるゆえ、親達の氣に入つただれかに相続してもらい、我は外に出て身を立てるようになりたい」とて家を出しなり。四神様は、

「目が治つたら東京の方へ行く積もりじゃから、治らなんだんじゃ」

と言う。二十三年の冬のことなり。その頃、私ふと片目さつぱり見え、何をご無礼したやろう」と心配して、お広前へお伺いに参り、「私この間、客人神様、七夜神様のそばの木を折りしゆえ、ご無礼のお咎めを被りしかも知れぬ」と申し上げしに、

「今は、こちらに厄介になつてござるのじゃから、そんなことはなさりやせぬわい」

と言う。私また大阪へ行き、難波の先生よりのお籤に、「一週間に治る」との仰せに治らず。また馬関に行きし時、西城さいき（種吉）先生よりのお籤に、「一週間に治る」との仰せに治らず。また馬関の帰りに尾道に行きし時、宮永（助四郎）先生よりのお籤に、「一週間に治る」との仰せに治らぬゆえ、「これは」と自身の心の一つ思うことを思いきりたり。そうするうち、坂倉氏の、目は治らず、旅費と宿料は重なるし、全快せずば国より旅費は送らず困りおるを見て、私、「われの眼病は片一方なり。今、差し当たつて業をするといふではなし。坂倉氏の目を先へお陰いただきさん」と、寒中に人知れぬように裸足参り一週間に治らぬやうに、余り冷たきによ

り草履履かせてもらふこととなり。しかるに、その頃、夢にお塚へ参り、宿に帰ろうと思ひ、石段を下がり、注連柱しづめむすの手前にて、金光様、傘さして、今のお姿にて古川様の方よりお帰りになるに行き違ふ。お塚へ参りておる時、「金光様のお声聞こえる」と思ひしところ、夢覺めて、すぐにお広前へ参詣せしところ、金光様お出ましゆえ、右の夢のことを申し上げしところ、

「私も今、お供え物を大きないたちが食べる夢を見たので、お供え物を下げておるのじゃ。これやろう」

と宣うて、お下がりを下されしをいただくなり。四神様が、「二週間、三月迄に治る」

と宣うたが、人の為にお百度一週間したので、それよりも早く私は全快す。二月中頃過ぎなり。坂倉氏も馬関より旅費と衣類とをいただき、その上お書き下げをいただき、

「国へ帰りて、馬関より十里脇にて人を助けたなら、目も全快する」

と教えらる。ありがたきお陰なり。それより帰り、馬関のお広前に置いていただきしところ、「坂倉先生、坂倉先生」と方々より、「お話聞かせてくれい」と。中には車をもつて迎えに来るほどのことに、少し慢心して先生を先生と思わぬ様子。これゆえ、神（金光四神）は、「十里脇に」と宣ひしなり。それより、車にて我が所に帰りしが、帰りてより参詣人もある。馬関に居りし時、お書き下げを持って狸つきとかを

落とせしことありしが、我が家へ帰り、狂人とかが来たりしを、お書き下げを持って、「どうじゃどうじゃ」と叩くようなことをしたり、結果の内へ入れて一緒に寝て治してやろうとのこと。四神様が、

「結果の内へ入れるのなら、結果は要らぬものじゃ」

と宣う。また、坂倉氏、目も全快す。この人、御本部にお籠り中、ある信徒、外へ縁につくにお伺ひに来たりしところ、神（金光四神）おひけの時にて、坂倉氏、「お願い申して行きたら宜しい」と言う。信徒帰りて後、神に申し上げしに、「『お願い申してお陰いただきや樂じゃ』と言わぬのか」と宣う。

二〇三（中堂一一七）

小倉支所長桂松平氏、御本部に参り、夢に、神（金光四神）今のお姿にて書いた物を指差してござると、脇に近藤先生ござるを見しが、「いかがのこと」と、お尋ね申し上げしに、「近藤さんも信心が弛んだなあ」

と宣う。それより宿に帰り、私に話されしところ、私は、「それは近藤先生を例に出して、あなたのことを仰せらるるなり。五十か条の第一に、『信心は家内に不和のなきが元なり』とは、これじゃぞよ、と指し給うなり」と話せしに、桂氏、「なるほど」と驚き帰りたり。これ桂氏、家内に不和のこと有りてなり。

二〇四 (中堂一一八)

備前上道郡の信徒の大喜田喜三郎氏の妻は、かんぬき(戸を閉める横木)とか言い、骨が横になっておるとかにて、産する毎に、医師を迎えて切つてもらうやら、大騒動するが度々のことゆえ、老母があまりみつともなく(不体裁に)思い、それより老母がご信仰申してより後にできし子の時は、腹帯もせず安産す。

「かんぬきでも横木を取れば出られる」

と宣う。続いて、

「産まれた子が無事なのに、陀羅尼助(薬の名)じゃのセンブリじゃのと苦い物を飲ますゆえ、道理のつまりは動かぬもので、苦い物を飲ませば、やっぱり、しまいまで苦い物を飲ますにて穀にて育つなり。『日本人は、無事なのに苦い薬を飲ます』とて外国人が笑うなり。昔、神功皇后、夫の敵討ちに行かっしゃる時、身の軽きようとして腹帯締め、後ろ鉢巻せられたるを、今では子が大きくなるとて、大きくならぬようにと、しつかり締めるから、ケイ(血液の意か)が回らぬようになるから、親も具合が悪うなる、子も具合が悪いのじゃ。神が教え下さったばかりじゃない、学問上にも、何時から腹帯すると言うてあるから、学問した者に話すと、よく得心して、『なるほど』と言うて、腹帯はせぬわい。」

と宣う。続きに、

「西京の小宮山とくというは十七人兄弟で、十人は一つ両親で、七人は母親が違ふのじゃ。『これでも皆が食わずにもおらぬ』と言うておった」

と宣う。続きに、

「腹帯を締めねば産が重いものなら、腹帯を締めぬ者はないわい。雀などは、生まれて少し経つと穀のような物を与えるなれども、雀などに親に恩を返せしものはない。人は、『親子で仲が悪い』とか言うは、皆、親が悪いのじゃ」

と宣う時、ある信徒、「大きくなつて、かえつて敵にします」と申し上げしに、

「それも、やっぱり親が敵にしたから、かえつて敵にするの

じゃ」

と宣う。

二〇五 (中堂一一九)

東京本郷の信徒尾崎つるといふ人、夫、外に女ありしを苦しめて、「死のう」とまで思いしが、お道信仰せしより、夫も信仰になり、今では世話掛、講師をいただきおらるるところ、明治二十四年七月頃、私と同道にて御本部へ参りおる中、東京より夫齒痛の電信来たり。お願い申せしに、

「明日お陰ある」

と宣うゆえ返事せしが、お陰いただき、お礼の電信来る。御礼申し上げしなり。しかるに、つる齒痛み腹下りしところ、

お伺い申し上げしに、

「一夜に治る」

と宣う。私は、今度、帰京せば五、六年は、また家業をせねばならぬから、もそっと（もう少し）御本部におらしていただくつもりなりしも、同道して来て女一人帰すもいかなことと思ひ、お広前にお願ひ申し、「東京よりの連れを十五日までに下されい」と、お願ひ申して、十五日の日になりても東京より人來ず。お伺い申し上げしに、

「東京よりは連れは來ぬわい」

と宣うより、私お塚へ参りて宿に帰り、二階へ上ると、下より女が、「東京芝の奥様が参つて來られた」と言うを聞き、喜び下りてみるに、奥様にあらず信徒にて、女の教員の人なり。それより、神に申し上げしに、お笑ひなり。右の人に連れを頼みしに、「神戸にて用向き有りて、十八日でなくば出立できず」と言う。その日に電信よこす約束にて、右の人は神戸に行き、つるは神戸に行かず御本部に居りしが、十八日に電信待つては遅れるゆえ、お伺い申し上げしに、

「待たずと行くがよい」

と宣うゆえ、すぐに出立す。「遅うに電信來たり」と。つるは子をいただきに來たり。お願ひ申してお伺い申し上げしに、「十月を楽しめい」と宣う。

二〇六（中堂二二〇）〈神徳書院資料一〇九、七一頁〉

東京の信徒一橋という人、妻を連れて御本部に参り、子を担当きたく御願ひ申して、お伺い申し上げしに、

「七月を楽しみておれい」

と宣うなり。

二〇七（中堂二二一）

池田（現大阪府池田市）の北村という人、酒造家なり。血が小便に下りる病にて病院で診てもらいしところ、「日本食をやめ、洋食にし、腹の中を変えろ」と言う。それより西京の元御殿医の漢方にかかり、お道信仰して大阪に來たりおりしところ、途中で所の者、車夫とかに出会いしが、「旦那どちらへ」と言う。「わしは難波の神様へ参る」「何の神様」と問うに、お話をすると、その車夫、病氣なりしが、お話聞いて参つて、お陰いただき治る。また、外の者に出会いしも、これも同じくお話聞きて、お陰いただき全快するに、北村は全快せず。それより御本部に参り、大分お陰いただき、それより西六（六条院）教会へ行き、それより笠岡教会に参り、ついに薦口氏のご家内に御神告げあつて、「その方の信心が足ったと思うな。難波へ参り本部へ参り、『方々へ参るからお陰をやらぬ』と言うては、神のひれいに関わるから、お陰はやるのじゃ」と宣う。追い追ひ、よくなる。全快す。その後、御本部へ参りし時も病氣のことは願はず、「酒二本とか

腐りかけたり。腐らぬよう」と、お願いす。右北村氏のことを倉田氏、御本部にて、「北村のように、ああ方々へ参つても、一心と言うでござりませうか」と申し上げしに、「外の神へ参らぬのじゃから、一心と言うじゃろう」と言う。

二〇八 (中堂一二三)

小倉教会長桂松平氏の所へ何か尋ねし者あるに、桂氏一々お話をせしが、しまいに、「この神様は、ひなた水でも薬になる」と言いしを聞き、「何、ひなた水が薬になるとは衛生に関わる」と言う。桂氏も、「これはしもうた。言い損ないをした。『慢心が大怪我の元』とは、これなり」と思い、心中に神様をお願い申せしに、神様より言わせ給いて、「高き所より落ちて、めまいのした時には、ひなた水でも薬になるなり」と言うに、その者、閉口して恐れ入るなり。

二〇九 (中堂一二四)

私、腹痛にてお願い申そうと思うて、お広前に参りしところ、神、御拝礼中ゆえ、「お米を拾うていただこう」と思ひしに、きれいに掃除した後にて、お米こぼれてないゆえ、畳の藁を拾うていただき、しがみ付いて、お願い申しておりしが、神、御拝礼中に全快す。神、御拝礼済んで、お陰自慢でお話し申し上げしところ、

「ある信徒、子が腹痛起こりしところ、『金光様へ連れて参つてくれい』と言うに、『後で』と言うに、『いや、今連れて参つてくれい』と言うて、『痛い痛い』と言うて聞かぬゆえ、親が負うて連れて参るに、神様のお屋根が見える所まで来て、『それ、あそこにお屋根が見える』と言うに、子、お屋根を見て、『ああ、お母さん、もう治った』と言いたり」とのお話なり。

二一〇 (中堂一二五)

『備中浅尾の旧領主・殿様、家中の者が御本部に参りて、お陰いただきしより、色々お話を聞かれて、『お陰お陰と言うはどういうことか』と尋ねられしに、家来、『お陰ただくには自身に参らねばなりません』と申せしに、しからば自身に参詣するとあつて参詣せられしところ、教祖様御理解あるより得心せられて帰り、奥様にお話しあつて奥様同道にて参られ、子を授かりし時、教祖神、『この子は神より授かりし子なれば、薬を飲む子じゃと思わしやるな』と言う。子を連れて参られし時の仰せなり。しかるに、その後、御維新にて東京へ行き、この子、具合の悪き時、医師にかけ薬飲ませしより、ついに死す。金光大神が、『薬を飲む子じゃと思わしやるな』と仰せられしを思い出し、後悔せり、とのこと。この領主、『お宮を上るの山に建て上げます』と申されしが、御神意に適わず。明治二十四年今に上の山の家に木材そのま

「まある」

とのこと。

二二一 (中堂一二六) 〈神徳書院資料一〇九、七六頁〉

「教祖様、お広前の御神前が焼けし時、神様より、『じっと見ておれ』との仰せゆえ、じっと見てござると、『どうじゃ。面白からう』との神様よりの仰せなり。御神前だけ焼け、お帳面に残りし者は、皆お陰いただきたり」

とのこと。

二二二 (中堂一二七) 〈神徳書院資料一〇九、七六頁〉

「教祖様に、神様より、『野菜は作るな』との仰せありしに、奥様、お山の方にさつま芋を作られしところ、神様より、『お山へ参れ』との仰せに、お山に参られ、芋の作りあるを見られしところ、蔓がみな腐つてありたり。それより、お供えに芋が沢山上がりたり」

とのこと。

二二三 (中堂一二八) 〈神徳書院資料一〇九、七六頁〉

「教祖様の時、赤飯に御幣を突き刺し、『もう、どうぞ狸をよこしてくるな』と持って来た者あり」

とのこと。

二二四 (中堂二二九) 〈神徳書院資料一〇九、七四頁〉

「ある信徒、御本部へ子を連れて参り、お塚へ参りし時、頭痛のする人がお塚の土を額ひたに塗るのを子が見て、『お母さん、顔に土を塗ってる』と言いが、その後、その子の顔に瘡かさ(湿疹)ができ、土を塗りしに治る。その後は何事にも、『土を塗ってくれい、土を塗ってくれい』と言う」

とのこと。

二二五 (中堂一三三)

馬関裏町の住人佐田かね卯年ばかん当年六十一歳なりしが、生国は長崎の人にてありしも、幼少にて両親に別れしゆえ、誕生の月日を知らず暮らしおりしが、明治二十年の頃より当お道信仰ありしところ、出生の月日お広前へお伺いせしところ、

九月二十七日夜明方の出生六十一歳前の事

卯年女事佐田かね

と、金光様より右お書下げをいただきかれたり。

二二六 (中堂一三四)

大阪寺田氏の手続き米川氏の娘八歳申年さるていという者、左の目に星三つ入りしを、両親は嘆きて大阪松岡病院へ入れ、四十日間、入院させしが、ちっとも医療薬の効なく、それゆえ退院して、長尾と申す医師に話せしところ、診察して、『これ位の眼病は三十日にて治すべし』と大言を吐き、療治

にかけ薬りしところ、三日目、星の気もなかりし右の目に、また、深き星一つできたり。両親は驚き、医師に尋ねしところ、「以前の星は、さのみ（さほど）とも思わざりしが、この星は余程難しく思う」と言いしより、「ああ、医師は役に立たぬもの」と思い、それより御本社へ参詣して、お願い申せしに、四神様、

「楽じゃ」

との仰せに嬉しく、一心にお願い申しおりに、六日目に医師が難しいと言ひし星の方から取れたり。二週間にして両親とも、さりととお陰いただきし、と一度、帰宅。また、米川氏、二人の子を連れ、御札に参詣に見えられたり。また、米川氏、お広前にて話すに、「昨年はえらいコレラで、また新町の大火事でコレラは焼いてしまいましたかと思ひましたに、またコレラがござりました」と申し上げしに、

「道具は焼けても人が残つておるわい」

と宣う。

二二七 (中堂一三五)

江州(現滋賀県)蒲生郡安土村安藤甚五郎、明治二十四年三十三歳、一月二十九日より風邪引き、四月頃よりリユーマチとなり、右の手がひどく左の手も尻たぶらもしびれ、痛み治らぬうち、また感染にて脇腹にさしこみ、医薬を施し、針をする。ついに兄を呼びにやりしに、兄はお道信仰ゆえ、お道

のことを話す。それよりご信仰し、お陰いただき、旧八月朔日、御本部へ御札に参りし時、四神様、

「治りしなが大事じゃで」

と宣う。この人、「いんだら(帰つたら)、本復祝いしようと思つております」と申しおられたり。

二二八 (中堂一三七)

黒崎の先生(原田タニカ)のお話に、「信心は浅うても、ある信徒は、お陰をいただきました。商法のお繰り合わせを願わんとて、火物断ちして一週間お籠りするつもりが、道で人に会い、お話聞いて三日半程から何でもいただき、食べて願うところ、『毎日、品物一つずつ売れるようになりました』と言う。それにひきかえ、また売れぬようになりし者、ひどう悪く言うておりましたところ、また病人できてから、『何でも信仰せねばならぬ』と心付き、ある人に頼み、『私はよう参らぬけれど、拝んでもろうてくれい、と言うております』と、人に頼みて来ました」と申し上げしに、

「何でも時節を待たにやならぬ。時節を待つて、こちらから誠を尽くしておりや、向こうからも誠を尽くして来るからなあ」

との御理解なり。

二二九 (中堂一三八)

備後松浜（現広島県福山市）の信徒、明治二十四年旧七月九日頃より腹にがり（腹痛）にて一週間悩み、当お道信仰してお陰いただき、御本部に参り、商売繁盛、病氣平癒を願ひし時、

「商売繁盛、病氣平癒と願うても、体が悪うてはなるまいがな。体さえ壮健で働いておりさえすりや、商売繁盛は願わずともよかろう」との御理解なり。

二二〇（中堂一三九）

大阪平野町一丁目十三番邸後藤菊三郎、この人二歳の年、両親に別れ、出生の月日知らず。お道信仰して明治二十四年旧八月四日、御本部お広前へお伺い申し上げしところ、

八時事

子の歳男八月二十八日夜の五つ時に生出

当歳二十八歳以前の事

金光様より右のお書下げをいただかれたり。

二二二（中堂一四〇）

「備前豊成（現岡山市）の教会長小林財三郎氏は、胸痛病にて千箇寺参り（願を立てて多くの寺院を巡拝すること）に出たるが、後、所に帰りしを、弟はお道ご信仰しておりしより、段々お話をして勧め、『大谷へ参ろうか』と言う。何分、

小林氏、路用なきゆえ、弟に連れられ明治十三年の頃にて初めて御本部に参りしが、教祖様、『兄が弟で弟が兄で、つまらん』と宣う。『なに、このりくら（祈禱師）が何を言うやら』との氣にておりしが、段々御理解ありて、『未だ心に疑いがあるから』と宣うに驚き、恐れ入るより、『二週間に お陰あり』と宣う。それより帰りて、寝るにも布団が触らぬように胸に手を当てて寝るほどの者が、二週間目には肥をかついで掛けしなり』とのこと。

二二三（中堂一四四）（神徳書院資料一一〇、八八頁）

「耕作するに、金吉様、若年にて牛を使わるるに自由になるに、教祖様、金吉様の若年をいとうて、ご自分で牛を使いなされるに、牛自由にならぬ、とのこと。これ、神様より耕作はおさせなさらぬなり』とのこと。

二二三（中堂一四八）

教祖様七墓築かれし時、我がことを捨て一族の者までとて、『この上は人に崇り障りせず、長年の願ひ、どうぞ万民の助かるように』と、お願ひありし時、神様も感応しまして、大地の主神様のこと、天の神様のこと、人力威乃命様のこと、時日を切つて願うこと。

二二四 (中堂一五〇)

西浜(現笠岡市)の子泣きのこと、お伺い申し上げしに、
 「世話(心配)はない。ほっておけい。楽じゃ」と言う。泣きやむ。

二二五 (中堂一五一)

私、大森氏宅へ行った後にて、幸(妻) お広前へ参り、無事をお願い申し上げしに、

「楽じゃ。すぐに帰る」

と言う。玉島(現倉敷市)まで行き、難波の信徒来られ出会い、行くに及ばず。連れ合つて帰たり。

二二六 (中堂一五二)

お塚の建つ時、難波の信徒宗佐(清吉)氏が、石工を仰せ付けられしが、家は田地が有るので、妻に、「どうなして勝手に食えい」と、ほつたらかしておいて、自分は御本部に来て、お塚の石工せしが、愈々建てる時に、八角のを吊り起こせし時、ちよつと一休みして起こせしに、一遍にて造作なく嵌まりたり。しかるに、外の石工がお塚の前の四角の柱建てるに、一遍やりしがいかず、また台の穴掘り建てしところ、いかず、また穴掘り、二、三遍とかして、ようよう嵌まりたりと。

「お陰ただいておる者とおらぬ者とは、それだけ、する

ことに違いはあるわい。」

と言う。この宗佐氏、神が呼びなされし時、近藤先生と共に御前にて、じよら(あぐら)組み、近藤先生に、「こら、何ぞくれんか。親の頭張りとうなつてくるなあ」等と言いが、ご無礼を知らぬゆえなり。藤井様の本家に賊入り、宗佐氏の衣類取られたり。後に、じよら組むのが、袴をはいて座つておらるるようになりたり。

二二七 (中堂一五三)

教祖様御神去りの時、難波の先生ご拝礼中に胸騒ぎす。「これは何ぞのお知らせなり」と思い、一心にご拝礼申しおりしところ、ご神前にさあとお立ちなされたり。「これは」と驚き、すぐに近藤先生、御本部に参られしところ、早、御神去りありて、教長(金光菘雄)殿、袴召しておられたり。教長殿、佐藤先生、近藤先生と、もう一人どなたやらと四人とかにて、御輿を担いてお山に行く途中にて、にわかにな重なりしゆえ休みしが、上げようとするに重うて上がらず。備前児島の金光梅次郎様、朝、神様にすもじ(すし)を供えしを下げに行きしが、すもじより湯気が立ちてあるゆえ、「これはお知らせなり」と、すぐに夫婦連れにて御本部に参られしところ、今、御輿の休みあるを拝見して、「ああ、教祖様、私を御供させて下さるか。ありがとう存じます」と涙を流して御礼申しせしに、御輿は軽うに上がる。それより、お山に納

まるなり。その後、大祭の時、多くの参詣人なるに、金光梅次郎氏、九時頃とかより二時頃とかまで神の前に座りおりて、ようよう申し上げしに、「教会を建てしが、大工とかに渡す金が無いゆえ、お貸し下されたし」とのこと。

「そんなことなら、もそつと早うに言われるればよろしいのに。そんなことは事務所へ行って言われよ」

と宣うより、事務所へ行って申されしが、聞かれぬところから、ついに近藤先生に申して八円とか借りて帰られ、よい蔓ができたと思われ、その後、難波へ行きしが、先生、御本部へ参られ留守なりしが、船より上がられるを川口に待っていて申せしが、先生、意見を言うて船賃を渡して帰されたり。

二三八 (中堂一五四)

「教祖神に、近藤先生、『神様の御祭日は何日でございますか』と、お尋ね申し上げしに、『九月二十一日二十日と九日十日なり』と宣う。『二十一日二十日は何れでございますか』と、お尋ね申し上げしに、『金の神様なり』と宣う。『九日十日は何れでございますか』と、お尋ね申し上げしに、『信心しておつたら分かる』と宣いしが、その後、九月十日には、『わしは今日は大患じゃ。永年の間、帯紐解かず寝たが、今日はゆっくりと帯紐解いて寝るから、床を敷けい』と仰せあつて、それより御神去りなされたり」とのこと。

二二九 (中堂一五五) (神徳書院資料一一〇、九五頁)

教祖様、耕作なされし時うんかがわきしゆえ、神様にお願ひありし時、「蚊帳の外で寝え」との仰せなり。これは、蚊が皆が皆、食うものでない、との御神伝なり。油桶にお水を入れて流されたり。

二三〇 (中堂一五六)

「教祖神、白川の宮へお越しになり、神様のこと仰せられたり」とのこと。

二三一 (中堂一五九)

「扇をおおぐに急にあげば手がだるうなりて、かえつて汗かく。ゆうゆうとあおいでおればよい。お陰いただくのも、その通り」との教祖様の御理解なり。

二三二 (中堂一六〇)

教祖様、「兄は外におるも、内に呼び寄せる」と仰せありしに、金吉様、旧殿様に勤めてござつたのも、ついに帰られたり。

二三三 (中堂一六一)

人の生きるも死ぬも、天地の神様のお陰にて、すべて御厄介

になるのじゃ。

二三四 (中堂一六四)

「一心にならぬというのは、神様の恵みの分からぬゆえ」とのこと。人を捨て、その前に食物を与え、楽しませてやろうと四季の草木を捨て、子のできる前には乳の出るようにならぬとくださること。

二三五 (中堂一六七)

松永の先生(浅井岩蔵)、「何金神様、何金神様と申しますが、金神様の数は星の数ほどござりますか」と、お尋ね申し上げしに、教祖神、「金神様の数は人の数ほどある」と言う。

二三六 (中堂一七一)

お塚、明治二十四年旧二月二十一日とかに建ちしが、宗佐氏、「ついでに玉垣も捨てて帰りましょうか」と申し上げしに、「お塚ができたなら、お前の心願は成就したのであろう。ひとまず帰るがよからう」と言う。その後、尾道より玉垣の石、今日来る明日来ると言いが、八月時分に未だ来ずじやあり。

二三七 (中堂一七二)

私、夢に教祖様を拝し、「教祖様、ありがとうございます」と

申し上げしが、彼方へお行きなざるを、「どうぞ御理解を」と袂に縋りて申し上げしに、教祖神、「理解は金光大神に聞けい」と言う。

二三八 (中堂一七四)

「寺田村(現京都府城陽市)の田畑五郎右衛門先生は、前の年に芋を麦の間に作りしが、良く出来、明治二十四年の年も同様に作るに、近所の者、『蔓が短い』と言う。先生、『わしの所は蔓を作るのではない。芋を作るのじゃ』と言われる。実良く出来、今年はようよう得心している」とのこと。

二三九 (中堂一七七)

私、四神様よりお呼びくだされし時、「親難儀子楽孫乞食」の話の申し上げしに、「撰(金光撰胤)、よう聞いておけいよ」と言う。

二四〇 (中堂一七八)

「神様と教祖様と両方より、押し合せておいでなざる」とのこと。

二四一 (中堂一八四)

「小原こばら（現倉敷市）の信徒誰それは、土手まで連れ合せて来て、草履の鼻緒が切れて、参らずに帰りました」と申し上げしに、

「そうじゃから、信仰していても、お陰をよういただかぬのじゃ。そういう時こそ、まんが悪いからとて、なお参らんなんのじゃ。昔は、まんが悪いと祈祷したのじゃ。今は、まんが悪い上に祈祷をせぬのじゃ」と言う。

二四二（中堂一八五）

角南（佐之吉）先生の所へ、岡市蔵氏、胃病にてお願い申し来たりし時、はれ病の人参りておりて、「蓬の葉をつみて、いだけしに、お陰ない」と言う。その時、教祖神の御理解に、「葉に力があるか、根に力があるか」と言う。この御理解を先生仰せられしを、その人、得心す。岡氏、これを知りしが、その後、菜種の苗を片付けに行きし時、腹痛みしが、その時、菜種を見るに、抜いてあるのは枯れ掛けてある。植えてあるのは生き生きしてあるより、お土をいだけき口に入れ、お水にて口ゆすぎ、吐き出さず飲み込み帰りしが、全快す。

二四三（自記二 言二〇八四・二〇八五）

教祖様へは病の土産を持参せよ。おため（おうつり）にお陰

をいだけいて、落とさぬように帰れ。

二四四（自記三 言二〇八六）

天地の間にありとあらゆるもの、金気のこもらざるものは一つとしてなし。

二四五（自記四 言三〇九二）

高山へのぼるほど日に近付きながら、なお冷たし。

二四六（自記四の二 言二〇八六）

ある物知りの仰せには、神々は、皆金神ぞ、と言うたり。

二四七（自記五 言二〇八七）

五大州といえども、正金の十円は、いづくまでも十円に通ずるなり。昔は藩札というものありたり。外国外国といえども、誠はいづくまでも通るなり。

二四八（自記六 言二〇八八）

親の恩をありがたしと、ただ、口に語るばかりなり。

二四九（自記七・八）

親のためおきたる金銀を、粗末に使いはたす者。神の恵みのこもりたる食物湯水を、粗末にする者。

二五〇 (自記九・一〇 言二〇八九)

氏は、神に進退を伺いて、そのままに打ち捨ておくなり。

神は腹をめぐばかりなり。

二五六 (自記一八 言二〇九五)

加持、祈祷を頼み、人に拜んでもらえば、ただ、その日限りのことなり。巡査を頼みて立ち番の警護あるとも、その日ばかりにて、翌日は帰らるるなり。

二五一 (自記一一・一二 言二〇九一)

學術の未熟なる者の理屈は、向こう蛙なり(過去のことばかり、ごちゃごちゃ文句を言う意)。ありきたりしことのみを言うて、先の見えぬが故なり。

二五七 (自記一九 言二〇九七)

人を頼むより、我から信心して神に願えよ。我から信心すれば、一代衆なり。

二五二 (自記一三 言二〇九二)

方位方角を忌みて、あちこち逃げさまよう者は、丁度、盲が目明きの前を忍ぶようなものなり。

二五八 (自記二〇 言二〇九八)

下賤、匹夫とて、見下げることなかれ。神の目からは、皆、氏子なり。

二五三 (自記一四 言二〇九三)

いかほど縄張りをして、方角を避けたりとても、神は、しめ縄には恐れ給わず。

二五九 (自記二一 言二〇九九)

身の垢は、濯げば落ちるなり。心の垢は、濯ぐとも落ちぬなり。

二五四 (自記一五・一六 言二〇九三)

神は、氏子に祟り障り給うものにあらず。氏子よかれ、と守り給うものなり。巡査、警部は、民を叱り、くくり給う者にあらず。悪しきものを退け、安全を警護し給う者なり。

二六〇 (自記二二 言三〇九三)

物の器のうるわしきより、中のうま味こそよし。錦繡羅綾きんこうらきょう(高級で美しい衣服)に飾りても、心の曲がりたるは、汚し。

二五五 (自記一七 言二〇九四)

二六一 (自記三三 言二一〇三)

他の神仏をも頼み、お陰なきは言わず、この神へのみ、恨みを言うことなかれ。

二六二 (自記三五〜二七 言二一〇三)

ことわざにも、「折れ薬れ」ということあり。神に祈りて薬を飲むは、これ十人並みの信者なり。信心もせず、味なき物を飲んで死ぬるは、十人並み外れし因果人なり。味なき物を飲まず、好きなうまい物を食べて病を逃れるは、十人並み優れし信者なり。

二六三 (自記二八〜三〇 言二一〇四)

「信あれば徳ある」とは誰も言いながら、信心を嫌い、損することを好む人多し。神は、氏子が得さえ取れば、喜び給うなり。氏子の損になることは、神の第一嫌い給うなり。いかに氏子の富貴繁盛を喜び給うといえども、非義の富貴は神の御心には適わぬなり。

二六四 (自記三三 言二一〇六)

信心してお陰がないと思う時には、まず暫く信心をやめてみよ。信心しておりしうちに、お陰がありしかなかりしか、たちまち分るなり。

二六五 (自記三四 言二一〇六)

出世繁盛が嫌いなら、神信心には及ばず。

二六六 (自記三五 言二一〇七)

他の神仏を誇り嘲ることなかれ。

二六七 (自記三六 言二一〇七)

医師薬をやめることなかれ。

二六八 (自記三七〜四〇 言二一〇七)

仏をくささば、坊主が困るなり。神をくささば、ねぎ祓宜、神主が困るなり。医師をくささば、医師が困るなり。医薬をやめなば、医薬妨害とて、お上様より罰を被るなり。他の加持、祈祷も、医師薬も、力及ばず、人の知恵才覚にも及ばざる時は、おのずと神に頼み願いに來るなり。

二六九 (自記四一 言二一七二)

祓宜、神主、僧、修験者、イエス・キリスト、釈迦も孔子も日蓮も、医師も学者も、皆これ天地金乃大親神の氏子なり。誰一人困りても、神の御心には喜び給わぬぞ。

二七〇 (自記四二〜四四 言二一七三)

親の心では、あまた子がある中にも、たとえ不孝な子といえ

ども、困窮難渋しているを見ては、嬉しとは思わぬぞ。たとえ、神に悪口を付き、罵りても、神は叱り給わず。ああ、よしなき氏子を設けしと、かえって哀れみ、嘆き給うばかりなり。恩知らぬ子が親に逆らい罵りても、荒き折檻は、しえず。不孝な子を生みしは、我が不運と、且つは、その子の行く末を案じ嘆くばかりなり。

二七一 (自記四五 言二七四)

おとしま
乙島(現倉敷市)の住人国枝(三五郎)氏五十八歳、眼病三年にして、お陰ただく。全く妻の真心。一千日の日参して、妻は白血長血(婦人病)なれども、神のお陰にて夫より先へお陰ただく。妻は先へ死去す。夫、貧窮なりしも、お陰にて、当今、安楽なり。これ、国枝氏のお陰話。

二七二 (自記四六)

「電信も速し神鏡神の耳。氏子は信心して、心配はすな。心配は神に任せよ」と御託宣なり。

二七三 (自記四八 言二七六)

信心してお陰のなすと、神を恨むなよ。神鏡に、まず我が願う心を映してみよ。

二七四 (自記四九 言二七七)

濡れ手で粟を掴みても、乾かはずぐに落ちるなり。

二七五 (自記五〇・五一 言二七八・二二七九)

拜み上手のお陰下手になるなよ。焦り貧乏、拜み倒れになるなよ。

二七六 (自記五三・五四 言二一二)

大親神様へのご恩返しは死してからせよ、との教祖様の仰せなり。生ある内は、何事も一切、神へ頼み縋れよ。

二七七 (自記五九 言二一三)

狐狸すら、神に祭ると言えば、鎮魂するなり。

二七八 (自記六〇 言三〇七七)

人に付き合つて、心は復式せよ。

二七九 (自記六二 言二一八五)

難儀なことのできし時は、お陰と思え。苦が楽の基なるぞ。

二八〇 (自記六四 言二一八七)

信心なき者、十日にて病治り、信心して十五日後に全快する。比ふれば、後が先に立つなり。

二八一 (自記六五 言二一八八)

天地の間に生まるる人、天地のお陰を知らぬ人。

二八二 (自記六六・六七 言二一八八)

天地の間に生まれながら、神のお陰を知らず。天地の神のお陰を知らぬ人こそ不憫なり。

二八三 (自記六八・七二 言三〇九四)

盛んになるは、教会の衰退の基なり。潮満ちては引く始めなり。花実のためにその枝を折り取られるぞ。枝折れし口より、その幹に腐りを入れるぞ。信徒の木へ花を咲かせよ。我が幹へは肥をせよ。

二八四 (自記七三・七五 言二一六五)

さわらぬ神に祟りなしとは堂宮の神なり。大親神、御三宝様は、さわらずにはおられぬなり。三千世界は一戸一戸にさわり給うなり。

二八五 (自記七六 言二一六六)

第一、生え出る、わき出る、お照らしで出来る、とは知らざるか。

二八六 (自記七七 言二一六七)

いづくの神仏へ参詣しても、その方で願えとは教えぬなり。

二八七 (自記七八 言二一六八)

嫁を取らんとする時、聞き合わせするならば、その嫁の心ばえを聞き合わすより、その母親の姑への日頃の勤め振りを聞き合わせよ。

二八八 (自記七九 言二二二五)

うまき物は棚にあると知れども、子供の手にとらんとしても、背の届かず。親に頼めば取り与える。信心も、これに等し。

二八九 (自記八三)

大山新一郎、酒屋なりしが、鼠に嚙まれ、二度まで九死となりしが、信心嫌いに願わず。はては喉腫れ、薬も水も通らぬゆえ、この上は神任せと、初めて信心して、お陰ただく。

二九〇 (自記八四)

ある先生、広前の供え物を鼠荒らすゆえ、お願い申して二度目に取り殺す。

二九一 (自記八六 言三〇七九)

氏子安心すれば、神も喜ぶ。

二九二 (自記八七 言三〇八〇)

これから先はいざ知らねど、何の学問にも、好きならぬまい物食うて病が早う治るといふことは、出てはないわい。それゆえ、何百里行きても、これは知らぬわい。

二九三 (自記八八 言二二一七)

神と言えば、どの神も一つじゃ、と先生方でさえ言うが、大きな間違いじゃ。人間も字に書けば一つじゃが、子にも兄弟として、力が有ると無いがあるろう。

二九四 (自記八九 言二二一八)

方位占いを見るのは、夜中に子供が小便に行くのを見て、他人がそばから、「そりゃ、お化けが出る。そこから幽霊が出る」と脅かすようなものなり。信心するのは、「親が見てやれば何が怖がるうぞ。空にはお月様が見てござる」と刀づけてもらうようなものなり。

二九五 (自記九〇)

宗佐清吉氏への御理解、
「痛い痒いは医者や薬で治ることもあろうが、心の曲がったのは治るまいが」
と。

二九六 (自記一〇一 言三〇八一)

幼少よりあまり重ね着をさせるは、病身に仕立てる捲えなり。日陰に生い育つ草木の力なきと同じことなり。

二九七 (自記一〇三 言三〇八三)

家の棟より高き木を植えれば、運尽きるとは、よく言うなり。その木の運の尽きることなり。朝夕に明かりの妨げになるを恨むゆえなり。

二九八 (自記一〇四 言三〇八四)

土用にも笠を着ずして達者になりしお陰もあり。教祖様は、年中わらじを履き給わぬも、神を敬い給う御心なり。

二九九 (自記一〇六 言二〇七七)

薬をもつて製したる紙や氷の力なきを見て悟れ。

三〇〇 (自記一〇七 言二〇七六)

人も好む食物をもつて全快せよ。

三〇一 (自記一〇九 言三〇八六)

十重二十重に戸締めをしても、入る盗人は入るなり。

三〇二 (自記一一〇 言二〇七八)

賽銭初穂を盗みても、取らせてやろうという、大御神の御心を悟りて信心せよ。

三〇三 (自記一一一 言二〇七八)

戸締まりも蚊帳も要らぬなり。家の内に寝ていても、信心なくば野中に伏せりおるも同然と思え。

三〇四 (自記一二二 言二〇七九)

正一位も勲一等も、皆、大君の御許しを得しものなり。神には官位は受けるなかれ。

三〇五 (自記一一三・一一四 言二〇八〇)

昔は西の京に叡山とて、鬼門よけのあるを見よ。方位は天子様のままにもならぬなり。我が国ばかりの鬼門にてはなし。

五大州、地球上の鬼門なり。

三〇六 (自記一一五 言二〇八一)

方位方角には障りなし。その住む主人の心に障りがあるなり。

三〇七 (自記一二六 言二〇八二)

病は神様より仰せつけられしものと心得よ。神に罪を詫びて改心すれば治ると知れよ。

三〇八 (自記一一七)

ある神が、教祖の神へ御ひれいを願われ、御社は末社に直られたり。

三〇九 (自記一一八)

倉敷村戎町尾崎の妻、年齢も干支も知れぬを、酉の年四十三歳の氏子と判然、御届けなされたり。

三一〇 (自記一二九 言二〇八三)

日の大神様ありてこそ目は見えると思え。我が見えると思ふなよ。

三一一 (自記一二〇 言三〇九〇)

明治二十四年四月六日、

「昨年の冬は厳しき寒によつて、もし当年の夏暑さ強くば、また悪しき病のあらんも測られず。よつて、今から信心を強くしておけよ」

と宣られたり。

三一二 (自記一二一 言二〇九〇)

親の恩はありがたいありがたいと言つて、恩知つたばかりじや。

三二二 (自記一二二 言二〇九六)

いかほど養錢初穂を納めても、信心せいで、押んでやった人がお陰になってしまふ。神は養錢初穂でお陰は売らぬわい。

三二四 (自記一二三 言二一〇〇)

痛い痒いは、産んだ親じゃから、神が治してやる。心の曲がったのは我がわざなれば、我から治せ。

三二五 (自記一二四 言二一〇一)

物の器の外のうるわしきよりも、人はただ、心の中よ。

三二六 (自記一二五 言二一〇九)

親の役として学費を送り、ついには子のために身代まで入れ上げしに、その子は恩とも思わず、かえってその学問の理に押され、親を閉口させる。親は閉口させながら、あんな理屈をよく言うようになりしと喜びおるなり。

三二七 (自記一二六 言二一一〇)

日の大御神をランプの提灯のと嘲り、「月の神、金神もあるものか。お陰もヘチマもいるものか」と理屈張りても、神はいとい給わず、その口まめを喜び給うほどのものなり。

三二八 (自記一二七 言二一一五)

目に見える得は朽ちるなり。目に見えぬ徳は錠も要らず、一代徳なり。

三二九 (自記一三〇 言二一九)

「大きな儲けをするよりは、日に日に少々ずつでも損せねば、数年積もれば大金となる」
となり。右は酒津(現倉敷市)の酒屋への御理解なり。

三三〇 (自記一三一 言二二〇)

信心の心柱が、もし病があつた時は、はたはたが困るであらう。故に、日頃に信心をしておけよ。神様より御氣付けあり。また、お試しもある。良きも悪しきもお陰と思えよ。

三三一 (自記一三二 言二二二)

お道のお取次は、男女童も厭いなし。

三三二 (自記一三三 言二二三)

子を守りすると思ふな。守りさしてもろうておると思え。そうでなくば、己が好きなことをして見せても、子の気には入らぬなり。子の好いたようにせねば、子は泣くなり。神のお取次も子守りと同然じゃ。

三三三 (自記一三四 言二二三)

「一寸のご無礼しても、一尺にして返せば、神もご機嫌じや」と言う先生あり。これは大いなる得手勝手なり。一寸のご無礼して一尺にして返すは、誰が返さずぞ。むしろ一尺にして返さずとも、一寸のご無礼をせぬ方が、神はご機嫌なり。

三三四 (自記一三六 言二一九二)

曆を売り出す者すら、天地のありがたきは知らず。

三三五 (自記一三七 言二一九二)

困った者が徳をいただく始めなり。困らぬ者、徳を受けず。

三三六 (自記一三九 言二二二六)

小児の、桜の花を見て折らんとして、足元を見ず。人は、ただ麦米の出来る時をのみ羨み、その元、汗水をかきたることは知らず。

三三七 (自記一五一 言二二二六)

目先のお陰では、末の安心ができぬわい。

三三八 (自記一五四 言二二五二)

「薬は効くものですが、誠に効能の薄いもの。ちょっと強い食物を入れると、すぐに効能は消えてしまいます」と申し上げし時、

「腹の道の損じたのには強い物を食べては毒じやと言うが、堤というか道の損じた所は、べたべたした土ぐらい盛っていは役にや立たぬわい。まあ、大きな石か材木でも入れにや直らぬようなもので、まるきり人の思うのとは裏腹じやかなあ」と仰せられたり。

三三九 (自記一五六 言二二五四)

人の助言はするが、己の悪いことは分からぬわい。

三三〇 (自記一五七 言二二五五)

「皆が承知して信心に気をつく時分には、はや五体が碎けておるわい」と仰せられたり。右は玉島(現倉敷市)呉服屋の婦人のお話にありたり。

三三一 (自記一五八 言二二五六)

道木(現金光町)の十九歳の娘二人とも眼病なりしが、一人はお陰いただく。一人はお陰落として、途中よりまた願い直しに來たりし時、

「日の神様をランプじゃの提灯じやのと言うが、目を病んでみると分かるわい。夜も昼も同じようになったら、叱られておるのじや。人が治してやると言うて掛けくさったと言えば、

向こうが悪いようだけれど、うるたえるから掛けられたのじや。掛けられたのなら、こつちが悪いのじや。教祖もよく、

「信心するなら心得て、必ずお陰を落とすなよ」と言われたが、二度参つて来て、『まだ治りません』と申せば、『それみよ。お陰落とした』と仰せられた。『いや、何にも落とした覚えはない』と言うが、教え通りを守らぬから治らぬのじや。教えた言葉を落としてうろたえたから、まだ治らぬのじや。』
と仰せられたり。

三三二 (自記一六〇 言二一六〇)

「死にとうないと思うのが、信心が薄いのじや」と御理解。右は逸見^{へんみ}氏の親方の子が死せしとありし時の仰せなり。

三三三 (自記一六四 言二一八九)

児島(現倉敷市)の信者、眼病お陰いただき、信心をやめ、灸を据え、また元に戻る。

「信心して死んだら、教祖様に騙されたと思え」と御理解。眼病で笠岡(斎藤重右衛門か)へ参拝せんとするが叱られるゆえ、池へ身を投げんとして、神様より、「貴様、ここへ来る所ではないぞ。心得違いしているが」と叱りつけられ、眼病平癒。

三三四 (自記一六五 言二一九〇)

柳井津(現山口県柳井市)の呉服商小谷氏、難船に遭い、「私助けて下され」と願いに、「一人だけの信心ならやめよ」と神様より宣うなり。

三三五 (自記一六六 言二一九五)

素人がくくりて出せば、上よりお咎めを受けるなり。

三三六 (自記一六九)

けだもの付きの御理解に、「家内中へお陰いただけ」

とあり。右は西阿知(現倉敷市西阿知町からの参拝者)への御理解。狐付きなり。

三三七 (自記一七三 言三〇九六)

お国(霊地・大谷)の近在に、ふぐに当たりて種々に手を尽くせども、とても助かる気色なく、ついには死にはてたり。まず二十四時間、土中に埋めおろしが、戻らず。今はせんかたなく、「野送りせん」と言いに、信徒ありて野送りを止め、食いしばる口を引き開けてお土をいただかせ、「今暫し待ちくれよ」と言つて一日置きしに、はたしてお陰いただき、今その人は達者にておりますと、お広前へ参詣して話されたり。その時、

「これまで、人は人並みにほんまに死んだ人は少なし。丁度、今の身代限りと一つ事で、ある身代を無理に名目を付けておきて、わざと身代を取らすようなものじゃ」と仰せられたり。

三三八 (自記一七六 言二一九六)

「金神様の御地面から出来る。雨露お照らしで出来る」と昔の者は言うたから、「穀を粗末にしたら目が潰れる」と言うたのじゃ。そこで、三宝様をお祭り申してあるのじゃが、今の者は、「おれが力で出来る」と思うものじゃから、天地のありがたいことは忘れたのじゃ。「なに、おれが目が見えるのじゃ」と思うから、「ランプじゃ機械じゃ」と言うが、わが目が見えるものなら、お照らしはいらぬのじゃが、夜が明けねば見えぬという所へ気が付かぬのじゃ。

三三九 (自記一七七 言三二〇〇)

「土用中に灸を据える人あり。それは思い違いなり。土用の日中にも稼ぐほどでなくば、達者ではない。『土用やいとを今年も据えてもろうた』『それは、まめなことであつた』と言うのじゃわい」

と仰せありたり。その話をいただきしよりお塚へ参詣して、土用の日中に大被三巻いただきて、病氣平癒して帰られしは、岩国(現山口県岩国市)の信徒なり。これぞ、日の大神様の

ご恩を説かれし御理解なり。

三四〇 (自記一七八 言三二〇一)

「当今は、むやみと洋服にて包みたて、目にまで砂よけやら口隠しやら、顔に網を着せたり、靴下履いて靴をかけ、手袋じゃの首巻きじゃのシャッポを着て、まだ傘をさしたり、どこもかも二重三重に包み回しておるが、さあ一つ風邪引いたというたら、もう、こらえがないわい」となり。これも、日陰に生い育つ草木の力無きと同じことわりなり。

三四一 (自記一七九 言三二〇二)

とかく、子供は捨て育ちにしておけ。寒も土用も幼少の時から薄着や裸足でなれさせておいたら、寒も知らず、暑けにもあたりやせぬわい。

三四二 (自記一八〇 言三二一九七)

人は皆、闇夜に提灯を借りて帰れば、必ず翌日は新しき蠟燭を差し替えて御礼を申せども、「日の大神様はランプじゃ提灯じゃ」と言う者にかぎって、ただの一礼も申したことはない。提灯を借りてさえ蠟燭を添えて恩義の礼を言うなれば、一日ただでお照らしくだされた日の大神様なれば、一言の礼くらいは申しても、罰も当たるまい。

三四三 (自記一八一 言二一九八)

「人皆、朝夕のお灯明はお供え申せども、十人に八人までは夜が明けてから朝灯明を捧げるなり。これ何のためぞや。まだ日の大神様がお出ましなき先にお供え申してこそ、おもてなしになるなり。日の神様のかんかんお照らしあるのにお灯明を捧げるは、例えにもいう『月夜に提灯』なり。また、夕方にお灯明をお供えさしていただき、『今晚も、あなた様のお照らしをいただきます』と御一礼を申し上げよ」と仰せなり。

「『なお、今晚も結構なる御陽氣をいただきます』と御礼申せよ」となり。

三四四 (自記一八二 言二一九九)

「親の恩は送れても、湯水の恩は送れぬぞ」と、教祖様も言におかれたり。水を使うならば濁るまで使え。

三四五 (自記一八三 言二二〇〇)

人は皆、水は大地からわいておるなれば、いくら使うても構わぬものとして、惜しげもなく使い捨てるなれど、されば、金銭も使うものとしてあるゆえ、湯水ほどに使うかといえ、それは自身に汗水かいて儲けたものゆえ、大切にかけるが、

ちと得手勝手ならずや。

三四六 (自記一八四 言三〇三)

よく、これまで、幼子が上から落ちた時などは、「それ、たわしの水を飲ませよ」と言う。あるいは、にわかめまいに目眩めまいなどした時は、「それ、水を吹いてやれ。それ、水飲ませ、気付けを」と言う。この時、もし水なくば、いかがせん。これにて、一滴の水も粗末にならぬことを知れよ。

三四七 (自記一八五 言三〇四)

これまでは井戸を掘るにも、方位を見たり日柄月柄年柄まで選ぶけれど、肝心の神様にはお願い申さずして、思うように清水もただかす、困ることばかりなり。ここに山口県大島郡の信徒にて福田亀吉氏の居宅は海辺にて、しかも沖中へ出ばりし土地にてありしが、「井戸水は塩水にて朝夕難渋せしが、当お道信仰申してより、自由なるお陰を知り、一心に神様へお願い申せしに、はたして結構なる清水と相成りたり」と御礼参りに来られしなり。その時の仰せに、

「まず、喉が乾きて水が飲みたくなりし時、このおうちに良き水ありと知れど、黙って奥へ通り、勝手に水を汲まんとすれば、『やい、おのれ、ふとい奴だ。人にこたえも無く水を飲みに入るとは憎い奴』と叱りつけられるが、一言申して、『どうぞ、水を一杯よんで下され』と、お願い申したら、

『さあさあ、飲みなさい。誰か汲んで上げませい』と言うか、さなくば、『入って、勝手に汲んで飲みなさい』と言うであろうがの』
と仰せられたり。

三四八 (自記一八六 言三一〇四)

明治二十三年旧八月に、私、お広前の井戸を掘らしていただきしに、お伺い申し上げて、

「前井戸から、辰巳たみ(南東)の方角寄りに掘るべし」

と、お指図をいただき、掘りしところ、結構なる清水溢れ出たり。早速、わき初穂を汲み取り、お広前様へお供え申し上げし時、「神様のお指図をいただきしゆえ、掘れば必ず清水がわくと思ひ、掘るにも楽しみがありますけれど、十丈掘つても百丈掘つても出ることやら出ぬことやら分からぬとしてみると、頼り無いものでござりますなあ」と申し上げしに、「そうじゃ。人も小さい二つの穴(尿道と肛門)を当てて無闇に食べるが、もしも出なんだら難儀なことじゃのう」と仰せられたり。

三四九 (自記一八九 言二二〇三)

誰しも神様を拜礼せんとして、やたらに手をすすぎ口をすすぐ。これ汚れを清めんと思うはよけれども、その洗ひすすぎし水は大地へ注ぎ掛けるなり。さすれば、金乃神様へ汚れを

振り掛け、口より吐き掛けるようなものなり。しかして、神様に何とお願ひ申すべきや。まず、詫びから先へせねばなるまい。あまつさえ、お水も粗末にならうがの。それよりは、よく心をすすげ。口をすすぐお水は、いただいてしまえ。

三五〇 (自記一九一 言三一〇七)

日の暮れるのは誰も皆知つておるが、毎日、夜の明けてくるのは、知る者は少ないわい。

三五一 (自記一九二 言三一〇八)

明治二十六年の秋頃より、土蔵を新築遊ばされ、追い追い落成に近づきしが、ある日お縁先の柱に寄り掛かり、ホロホロと落涙なされしを、奥様のお認めなされて、「何故に左様に御愁嘆なされしや」と尋ねられし時、

「ああ、この土蔵のでき上がるところが見られぬわい」と仰せられしとなり。

三五二 (自記一九三 言三一〇五)

空いたのも、入つてあるのも、道具じゃぞ。

三五三 (自記一九八 言三二二〇)

人に金を貸してやったと言う。また、向こうは貸してもらつたと言う。こちらはやった、向こうはもろうたと言うから、

向こうの手に入つたからは、向こうの物と見ねばならぬ。それを後には、「返せ返せ」と焦り立て、とうとう果てには、「願ひ付けて取つてきました」と言うから、何時のほどにか、また出ていくわい。必ず人には金は貸すな。貸すよりは、やつてしまふが、ましなり。

三五四 (自記一九九 言三二二)

明治二十四年八月十五日、大風ありし時、その翌日、百姓衆参詣して、「当年は、結構なる豊作と喜びおりに、大変なお天気にて、とうとうめっちゃめっちゃになりました」と申し上げしに、

「我が物というものは、ようよう、食べた物が、まあ我が物じゃのう」と仰せられたり。

三五五 (自記二〇三 言三二二四)

お広前に巴御前の押絵の額があるを指して、

「こういうものに器用であつたら、おえん(駄目)のじゃ。こういうものを上手にする者に限つて、仕事は一つもしやせぬわい。利口な養子であつたら、身代をみたす(無くす)わい。身代がみてたら去んでしまふわい。ちつくり内輪目(少し控え目)の者は、筆先ではねくりかえすことを知らぬから、稼ぐ一方じゃ」

と仰せられたり。

三五六 (自記二〇四 言三二一〇)

法律に明らかな者は、法律に嵌まり込むようなものじゃ。

三五七 (自記二〇五 言三二一一)

人間は、途中死にをさせておいて、「寿命限り」と皆言えども、大きな間違ひじゃ。丁度、この頃の身代限りをするようなものじゃ。外へ名目を付けおきて、わざと身代を取らずようなものじゃ。

三五八 (自記二〇六 言三二一二)

牛乳で命を助かろうと思えば、まあ、その親の牛を祭つて拝むべきはずを、その牛を食うものじゃから、「おのれ、敵かたきを取つてやらいで」と牛も恨むであろう。それじゃから、大抵は牛乳で片は付いてしまふわい。

三五九 (自記二〇七 言三二一三)

我が好むうまい物は、まます身に着いたと言えば、すなわち味方になる。嫌いな物は身にならねば、味なき物はすなわち敵なり。その敵を無闇に飲んだり食うたりしては、義理でも死ぬるのが当たり前じゃ。

三六〇 (自記二〇九 言二二五)

黒崎村(現倉敷市)の婦人二十一歳未^{ひつし}年が、片目かすみて見えず。二十日余り出養生に行きしが、以前と変わらさず。さるによって、お広前様へお願いに来たりし時、

「よく考えてみよ。盲になろうと思えば、なかなか安い入費ではならぬ。しかし、『腐った目が治った』と言う人に、銭使った人はないわい。また、ちんばとかいざりとかになろうと思えば、よほど銭を使うた上でなければならぬわい。『ちんばが治った、いざりが立った』と言う人に、苦い物を飲んだり、銭を入れたというは、ないわい」と仰せられたり。

三六一 (自記二一〇 言二二五)

二十七歳丑^{うし}年の婦人が、子までできておるものを、姑や小姑がつつき出すようにして戻されたり。その上にまた、「この頃では苦情を申して参ります。誠に困りいますゆえ、どうぞ御祈念ください」と願いに来たりし時、

「『生き霊死霊の災い』と言うが、『神の祟り障り』と言うことがある。目に見えぬ災いは、目に見えぬところへ頼まねば逃れられぬわい」と仰せありたり。

三六二 (自記二二七 言二二二)

色々、草木もその所で生い立って、また、その所で枯れる。枯れる時は、自然と枝に水も通わずなりて、ぱったり倒れる。蠅でも障子の棧に止まりながら、そのまま、いつの間に死んだか、死ぬのが分からぬように死んでしまう。人間も、そうなければならぬのじやに。

平成四年度研究論文概要

四年度に提出された研究報告のうち、本号に論文として掲載したものの以外の、各所員、助手の研究論文と業務報告の概要を、ここに掲げる。

第一部

金光四神の死について

藤 井 喜代秀（所員）

本稿では、今日まで不明とされていた、金光四神の死にまつわる事情を明らかにしようとした。その結果、次の諸点が明らかとなり、今後の問題となった。

一、金光四神は、明治二六年初頭には自身の死を自覚していたと思われる。しかし、その自覚の背景を窺うについては、金光四神の、「私が十年間座らせてもらう」と語った言葉の解釈と共に、彼の十年間の神勤生活に何が貫かれていたかという、問題解明が不可欠である。

二、金光四神の発病時期は明治二六年の夏頃であるが、金光四神はそのことが信者に分からぬように対応し、一時、病で寝込む

ことはあっても、二月一六日の午前中まで神前奉仕に従った。また、帰幽前日の二月一九日においても、若干の食欲があった。

三、病因及び死因は、糖尿病から合併症を引き起こし、糖尿病性腎症になったことが要因として挙げられるが、今後、その点についての更なる検証が必要である。

四、葬儀は二月二三日に仕えられ、金光菽雄立会いのもとに二代白神新一郎・近藤藤守・佐藤範雄の協議によって、喪主金光楨胤（介添佐藤範雄）、斎主白神新一郎と決められ、その他、墓標持ち近藤藤守・名旗持ち畑徳三郎・先払い岩崎平治良らが、主な葬祭奉仕者となった。また、葬儀執行については、教団幹部を除いて、その知らせは親族の者に限られたが、神示を受けて会葬した者も多々いた。

五、金光四神の遺言として、「…人が途中死というであろう。それは残念な」という言葉が残されているが、この「途中死」という言葉を、人生半ばの死という意味のみでなく、教団の別派独立との関わりで捉えることも必要である。

なお、別冊として、安政元年の金光四神誕生から平成四年九月までを対象に、金光四神事跡・理解の一部、事跡・理解の収集・編纂事項を内容とする「金光四神年譜」を作成した。

明治期の入社広前の布教実態について

—「入田広前歳書帳」を中心として—

眞 田 幹 夫 (所員)

第二部

この他、瀬戸廉蔵と黒住教との関係や、明治一三年の教導職の「二試済」の取得、御神米の記述についても紹介した。

本教の信仰がどのように各地へ伝播し展開していったか、という点を明らかにするため、本年度は入田広前のご祈念帳をとりあげた。

まず、ご祈念帳の概要および性格について窺い、次にご祈念帳の分析を行った。その結果は次の通りである。

祈願件数は、明治九年では五〇〇件程度であったが、翌一〇年には六千件に激増し、その後は、千件から四千件台の間で増減を繰り返している。明治一三年でみると、月単位では一月から三月までの祈願件数が五〇〇件以上と高く、逆に、八月および一〇月から一二月までが二〇〇件と低い。また、日単位でみると二三日が最も高く、この他に「月の三日」や「月の縁日」の一日・一日・一五日・二三日・二八日なども高いことが確認できた。

供え物を分析すると、金銭が全体の二六・三%あり、中でも一月二三日や九月二三日にそれが特に多い。また、「餅」は、供え物全体の二一・二%あり、特に、三月三日、一月三日に多い。明治一三年で金銭の供え物を合計してみると、合計が五三円となる。なお、当時の教員の給与が年間四二円、保長が三六円九六銭、祠掌は三円であった。

「覚帳」に綴られた家族の問題とその意味

—金光大神における

「わが心」把握の変遷過程として—

岡 成 敏 正 (所員)

本稿では、「覚帳」に綴られた家族の問題が持つ、金光大神の信仰にとつての意味合いを究明するべく、家族と金光大神との生歴史についての考察を行った。

まず一章で、これまでの成果に学びながら、明治三年から五年にかけての生神金光大神社に関わる神伝を検討し、天地書附の生成過程についての再論を試みた。具体的には、明治三年頃までに既に信仰集団として実態化されつつあった生神金光大神社が、布教活動や信仰活動への取り締まりという外圧のもと、その成員たる家族や入社信者の精神的動揺によって、崩壊・解体の危機に晒されてきたこと、そして、それとの関わりで、信仰者における「わが心」のあり様が新たな信仰課題としてクローズアップされてきたことを検証しつつ、そこでの問題把握が、天地書附における

る「おかげは和賀心にあり」「今月今日でたのめい」との教示へと集約されていたことを示した。

次いで、そのような信仰課題を担わせられた金光大神の、その後の「わが心」把握の変遷過程という観点から、二章では、主として明治六年から八年頃までの家族に関わる「覚帳」の記述内容を取り上げ、当時の慣習や習俗を背景とした家族の生活意識と金光大神との関わりについて考えた。また、三章では、明治一四年の桜丸天逝に関わる一連の神伝を検討しつつ、内孫の死をめぐって揺れ動く金光大神の心の世界について考えた。その結果、金光大神が、家族の者と対峙し、あるいは彼らに振り回される生活史を通して、様々な制約や影響を受けて日常生活を送らざるを得ない人間の生活意識の根深さという問題に当面せしめられていたこと、そして、その生活意識を厳しく問題化しながらも、「みくじ違い」としてのくらの流産、及び内孫桜丸の天逝という悲痛な体験に遭遇せしめられることで、怖さと優しさという両極が緊張した天地金乃神に出会わさしめられ、改めて生活の各方面に自ずと噴出してくる生活者における「わが心」の恐ろしさと、それが持つ信仰的責めの重さを思い知らされていたこと、さらには、そうした信仰的責めを自らの死と引き替えに背負い込もうとする金光大神に対して、神から「天地金乃神同様と申し」との賛意が披瀝されていたことを示した。

以上の考察を踏まえて、「おかげは和賀心にあり」とは、生活者に対して、どのような現実状況の中にあっても、その奥底に潜

む我情我欲の問題を確認しつつ、今月今日で頼む、あるいは実意丁寧な生き方を目指そうとする「和賀心」こそが、神人の響き合う「おかげ」を生み出す根源である、と説き示した神の理解であったことを指摘した。

「迷信打破」宣布

— その役割と働き —

伊藤 実(助手)

本稿は、明治四〇年代に宣布された「迷信打破」に注目し、その宣布の背景には、これまで、明治政府の開化政策に迎合し、教祖の信仰を開明性・合理性の側面に収斂したと見られてきたが、教祖の信仰を時代社会に示していく積極的かつ主体的な意味が含まれていることを究明すべく努めたものである。

第一章では、全教的に「迷信打破」が宣布されるに先立ち、「金神」の神性把握の変遷を『御道案内』、『慎誠正伝之弁』、『金光教祖神誠正伝』、『天地乃大理』等の教義テキストを手がかりに究明し、教祖の信仰が、「迷信打破」として把握され構成されていく過程を検討した。

第二章では、日露戦後、展開された地方改良運動に対する教団の対応を、当時の教監佐藤範雄の講演活動を中心に見ていき、その時代社会に宣布された「迷信打破」の信仰的意味合いに、社会

的難儀の諸相を打破する意図と人を「神の子」とする人間理解とそこから派生する人に対する「優しさ」が存在することを明らかにし、その結果として、各種社会救済活動を行ったと考えた。

第三章では、その活動の具体的例として、社会的矛盾の集中する部落問題に関する佐藤範雄の部落改善講演活動と西洋医学の導入によって精神病とされ、科学的根拠のない「迷信」とされた「狐憑」についての、佐藤範雄の「迷信覚醒」講演及び「狐憑」の「迷信」が根強く残る石見地方に布教した布教者の活動を取り上げ、教祖信仰の根底にある人に対する「優しさ」を内包する本教の宣布した「迷信打破」と、科学的合理主義から人を見る「文明」が啓蒙する「迷信打破」の差異を考察した。これらの考察結果から、本教の「迷信打破」宣布には、人々の心の解放、「神の子」たる人間の尊厳の回復が示され、差別、偏見等の社会的難儀の諸相から人間を救済する信仰的実践の面を有していたと指摘した。

第三部

立教神伝解釈の歴史と展開

— 教義史的素描 —

佐藤光俊（所員）

本報告では、「立教神伝」解釈に基づいてきたとされる教団諸制度への批判的問題意識が台頭し、その問題意識から、制度改革が教政動向となりつつある今日、改めて「立教神伝」解釈の歩みを、教義史の観点から再把握し、その歩みの中で展開して来た教義としての意義の解明と問題点の整理を意図した。

I章II章では、まず、この神伝の位置付けについて歴史的概観を示し、次いで、昭和初期の畑徳三郎と高橋正雄の著作には、生神金光大神の意義が強調され、そこでは、氏子の繁盛を神の助かりと説く神の願いは、生神金光大神誕生の事実の中に実証されているとする生神金光大神論への展開が見られ、更に「生きたる神を各々に現わして、自分も生神金光大神と、同じ徳をうける」との信心実践論へと展開が図られていた。この点に特徴を指摘して、この「神と氏子との関係」の特異性に注目する観点では、明らかに「神も助かり、氏子も立ち行き」「氏子ありての神、神ありての氏子」、更には「神が助かり、氏子の難なし」などの、神人の相即不離な関係の成立を条件として、そこに救済の現実性を捉えた「生神金光大神」論であり、それが当時の教祖論の中心的視点であった事を述べた。また、この見解の淵源は、大正三年の『金光教観』にある事を指摘し、「立教神宣」に始点を置き、やがて信仰の完成した姿としての「生神金光大神」へと至る新しい生活の画期と位置づける観点があつた事、この神伝に本教の根本教義を見て、教制と教師論展開への端緒が窺われる事を論じた。

III章では、このような「生神金光大神」論への着眼とその観点

がもたらした、教祖を語る事がそのまま神を語る事であり、教祖を知れば神は知れるといった「神」論不在、もしくは「神」論不要説とも言える傾向が生まれた理由を数点に亘って指摘し、それに若干の考察を加えた。しかし、そのような傾向にも関わらず、実は、神・人の相即的な関係の成立のうちに、「生神」の誕生を見る「生神金光大神」論の展開の中にこそ、本教史にとっては稀有な「神」把握の営みがあったとされるべきであると結論した。

儀式服制等審議会の審議経過に見る諸問題

—「教政」と「教内」の—

役割確認をめぐる一考察 —

三矢田 光（所員）

儀式服制等審議会における審議内容を手がかりとして、本教における奉斎と儀式の意義とあり方を求めることとし、本年は、その前段として、儀式服制等審議会の審議経過を、教内との応答関係に留意しつつ概観し、教政課題としての性格とその問題性につき考察し、研究の方向性確認に努めた。

第一章では、まず、第一次佐藤一夫内局における教制審議会発足の経緯を概観し、次に、特設部門設置時点での問題意識と展望を準備協議会の内容から探り、さらに、本部広前造営との関わりから審議対象が奉斎様式に移行する経緯を分析し、教政課題とし

ての意図と方法の関係の不明確さを指摘した。

続いて、第二章では、第二回、第三回の中間報告とこれに対する教内の反応を見、教団総体の意思として進められたはずの変革と統一の試みが、下からの実態によって否定された事態であったと捉え、審議の意義確認をめぐる教政と教内の意識のずれを示し、また、教政の役割確認をめぐる議論が潜在していたと押さえた。そして、第三章では、まず、第二次佐藤一夫内局辞任の経緯を通じて浮上した教制上の問題につき考察し、次に、奉斎様式上申に至る経緯をたどり、さらに、審議内容から教義論争としての論点を若干拾い、教政課題としては多くの問題を抱えた審議に、神観、

霊観についての貴重な議論が含まれていたと述べた。

第百七十七番教区綾部組事務所と

金光教綾部教会所について

—綾部教会資料とその関係資料の資料解題—

北林 秀生（助手）

本報告では、綾部教会から提供を受けた第百七十七番教区綾部組事務所（以下、綾部組事務所と略記）についての資料¹三三三点（明治七年から明治三年にかけて）及び、これに関係する資料と、大正元年に設置された綾部小教会所についての資料の解題を通じて、資料理解の素養の習得と、布教史研究の視点の明確化を試みた。

一章では、綾部組事務所の世話方が記した帳面類や、広前移転に関わって、建物の売り渡し等の登記書類等の資料に検討を加え、綾部組事務所がどのような形態をとって運営されていたかを考察した。その結果、「世話方」「世話係」として帳面に記された者達が綾部組事務所の庶務的な役割に大いに関わっている事や、その役割が神道金光教会條規や法令に照応するものであったことが窺えるとの指摘を行った。

二章では、説教所設置願等の資料を取り扱い、講社事務所であった綾部組事務所の説教所への昇格が、京都府から認可されなかった事について、綾部組事務所の設立の経緯（大本教開祖出口なおを中心とする信仰集団に対する淫祠邪教想）と、この時期の京都府下の宗教行政の特殊性（この時期、京都府下での説教所設置が極端に少ない事等）などの背景との関連で考察を加えた。

三章では、綾部小教会所の設置願や御祈念帳（現存しているのは大正二年分）等の資料を取り扱い、綾部小教会所は、大正元年に設立され、大正八年頃、布教を断念するに至ったが、その原因や背景について、当時発展しつつあった大本教団と本教のせめぎあいがあった、との推定を試みた。

○ 金光 和道（第一部所員）

『金光教教典』の「人物誌」編集のため、次の作業に従事した。
一、平成三年度に引き続き、当該資料に掲載されている人物

について資料を収集すると共に、教師名簿・手続関係調査書類・直信教信徒調等による照合の作業を行った。
二、「教典人物誌」草稿検討会を開き、第二次草稿をおおむね完成させた。

○ 渡辺 常教（第一部助手）

『金光教教典』の「人物誌」編集のため、次の作業に従事した。
一、平成三年度に引き続き、所員金光和道より提出された『金光教教典』の「人物誌」草稿について、原資料との照合、加筆・訂正の作業を行った。
二、「教典人物誌」草稿検討会に出席し、草稿の検討に加わった。

○ 福嶋 義次（第二部所員）

一、昨年度に引き続き、『金光教教典』の「用語解説辞典」の執筆を行い、第三稿を完了した。

紀要掲載論文検討会記録要旨

本所では、その研究内容、方法及び成果などについて、所外からの批判・検討を受けるため、紀要掲載論文検討会を開催してきている。今年度は、平成四年一月二七日に、第二四回の検討会を開催した。

検討の対象となったのは、紀要第三二号に掲載された、佐藤光俊「『昭和二十九年教規』の制定及び運用過程の諸問題―議会制度と教監責任制の意義確認をめぐって―」、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―」の二編の論文、及び金光和道「教祖広前周辺について―小野家資料から窺える事跡を中心に―」、眞田幹夫「『六条院広前祈念帳』について」の二編の研究ノートであった。また、この度の検討会では、同じく紀要第三二号に掲載された教学研究会講演記録、大島末男「信仰と神学―聖典の現代化をめぐる―」、及び近年の研究動向をめぐって意見交換がなされた。以下に検討会の概要を掲げる。

なお、出席者は、所外から川上功績（田川）、鈴木甫（築地）、姫野教善（厚狭・北九州大学教授）、松井太基郎（大淀・金光学院教授）、松本光明（浦和）の各氏、所内からは各論文執筆者と福嶋義次、渡辺順一、坂口光正（司会）、大林浩治（記録）であった。

〈佐藤論文〉

○ 戦後の民主化の動向を背景とした議員達による教政民主化の要求と、それへの時々の当局による応答や対応を実態的に捉えることで、二十九年教規における教監公選制の制度的意義を明らかにしたものと評価される。また、昭和五十一年の教規改正に続いて、本教教政の再検討や制度の改革が意識されている今日、その中の議論の性格や方向を歴史的に吟味しようとした問題意識は、時宜を得たものとして了解される。

○ 民主化要求を撰取する形で生み出された教監公選制について、その信仰的意味を明確にする必要があったのではないか。論文では、それが単に戦後の民主化のシステムをそのまま導入したものではなく、「生神金光大神取次の道の実現体」としての教団とその中心たる教主という確認に基づく、いわば「氏子あつての神」という論理を持ち込んだ新たな教監像の創出を背景とした制度であった、と言及されている。しかし、それによって、教監公選制が持つ本教信仰にとつての意味が明らかにされたわけではない。そもそも教主統理が教団組織の紐帯であることと、信仰の原理でもあることとの関係は、いかなる必然性があるのか、といった問題に焦点を移して、教主、教監、議会のあるべき姿と三者の関係が、さらに厳しく問われていく必要がある。あろう。

○ 今後、この研究が、現行教規である二十九年教規の教団への影響力を踏まえつつ、将来の教団を展望するところから、その

教規の積極的に評価される点、及び欠陥という二つの側面を吟味検討する方向へと展開していくことが期待される。

〔岡成論文〕

- 金光浅吉が、維新の変革という時代状況に翻弄されながら、何とかして自立しようとする動きを示していたこと、それにもかかわらず、その動きが自暴自棄となつて、難儀に陥る様相と、苦悩する金光大神の姿を、両者の生活史として捉えることで、金光大神の信仰における親子関係、親神、「わが心」の問題把握などの意味内容を明確にしようとした問題意識は了解される。
- しかし、そうした苦悩が、金光大神の信仰にもたらした影響を考えようとすると、主眼となるべき金光大神の信仰の展開相が必ずしも明確に示されていない。確かに、論文では、難儀の実相としての「心の鬼」、親神に関わる教説の背景としての「親神の許容性」という言葉が示され、あるいは「人代」「神代」などの点にも触れられているが、たとえば「わが心」の揺れの問題にしても、それが何から何への揺れ幅であり、そのことがどういふ性格の問題として押さえられるのか、といった信仰の中心についての言及がない。また、金光大神の神把握や人間理解についての物足りなさを感じる。さらには、親子関係に擬しての「神人あいやかけよ」の内容を、この物語の中にとどのよう読み取れるのか、といった点を明確に示すべきではなかったか。

- 浅吉との関わりを生きる金光大神の中の「救い」とは何であったのか、あるいは、家族の問題や苦難は、信仰にとつてどのような意味を持つているのか、といった問題を含めて、今後、この研究が、金光大神の信仰内実を深く理解していく方向で掘り下げられていくことが期待される。

〔金光研究ノート〕

- 金光家と村人との関わりを示す資料をもとに、維新时期における金光大神が、浅尾藩の下級官吏身分としての神職であり、自らを含めて子供二人が名字・帯刀を許された家の戸主であったこと、また、村へ融資できる程の経済力を持っていたことなどの事柄を紹介しつつ、当時の金光家が、村の為政者・有力者の支持を得るような社会的地位を確保していたことが明らかにされている。こうした生活実態の究明は、これまでの伝承に新たな側面を付け加えるものとして評価される。
- しかし、それだけに、たとえば安政六年の隠居は、そもそも金光大神の生活や信仰にとって、どのような意味を有していたのか。また、金光大神が神主職取得に積極的に取り組んだ結果、村落共同体が金光大神を神職として認知したことが、金光大神の信仰にとつてどのような意味を持っていたのか。さらには、明治五、六年頃から神職を拒否する方向へと大きく変様していく金光大神のあり様は、何を意味していたのか、といった問題が、改めて浮上してくる。論文では、これらの問題については

触れられていないが、むしろ、そのような問題意識をもって論述される必要があったのではないか。

○ 種々の資料をもとにした新たな事跡の発掘は、確かに、従来からの金光大神像とは異なるイメージが構築されていく可能性を有している。しかし、反面で、当時の一般状況の中に位置付けて示されなければ、一部の生活事実だけが拡大解釈され、そうした金光大神像が独り歩きを始める危険性がある。

〈眞田研究ノート〉

○ 「六条院広前祈念帳」をもとにして、その広前への祈願件数や祈願内容を分析し、併せて金光大神の「広前歳書帳」や笠岡の「祈念帳」についての成果と比較しながら、同広前の教勢や教線、篤信者の動静、祈願内容の特徴など、教祖時代における布教実態の一端を明らかにしようとした意図は、一応了承される。また、そこで確認された高橋富枝による独自の神号授与の営み、あるいは明治五年以降は神号に代わってごく限られた人物に「一乃弟子」「下葉の氏子」の称号が記載され始めるという傾向、さらには「病氣・怪我」といった個別的な祈願内容が多数を占めていたという記載傾向には、興味深いものを感じる。

○ しかし、祈念帳をもとに、当時の布教実態を明らかにすることからすれば、そこに何が書かれており、何が書かれていないのか、あるいはそこから何を読み取ることができるのか、といった基本的な押さえを明確にしておく必要がある。論文では、

たとえば同広前では病氣治しが中心であったとか、一回限りの参拜が多い、布教拡張に伴って近辺や地元の参拝者が減っていく、などのことが指摘されているが、祈念帳に書かれていない参拝者の存在もあつたことを想定すれば、祈願件数や祈願内容の分析で、果してそこまで言えるのか、ということが問題となる。

○ 本教の布教史において、六条院広前が持つ影響力や位置とはそもそも何であつたのか、あるいは高橋富枝の信仰内容や布教形態は、金光大神や他の布教者と比較して、どのような特徴を有していたのか、といった問題意識が不可欠であろう。また、今日、各教会において、祈念帳を調えるということが伝統的に継承されていることからすれば、そのことが持つ信仰的、布教的な意味を追究していくことも、今後に残された課題であろう。

〈講演記録及び近年の研究動向について〉

○ キリスト教神学の歴史を紹介しながら、聖典解釈の問題と可能性を提示した講演記録は、知識と実在と神との関係を考えていくうえで、あるいは教典の内容を現代化・教義化するについての態度の問題を考えるうえで、示唆深いものであつた。

○ 新たな事実や事跡の発掘は、基礎教学の中身として大切な営みであり、今後も新たな側面が付け加えられていくべきであろう。しかし、何が信仰の本質なのかを問う、という信仰の中心に向かう作業、あるいは我々の生き方を信仰に導くような作業

こそ教学に求められているものである。別言すれば、既に多くの資料が出揃っている今日、人間とは何か、神とどのような関係にあり、どのように生きるべきか、といった基本的な問題への取組みが、教学に強く求められている状況にある。その点からすれば、近年の研究は、そうした本質に迫るような営み、あるいは人間と神の関係への突っ込みの面が稀薄化しているような印象を受ける。研究内容の一層の充実・展開を期待する。

教学に関する懇談会記録

平成四年七月一三日、本所会議室を会場として、「宗教の土着化をめぐる」というテーマのもとに、第一六回教学に関する懇談会を開催した(彙報・教学に関する懇談会参照)。以下は、その講演記録である。

〈講演記録〉

韓国の宗教事情について

——宗教の土着化と関連して——

李^イ元^ウ範^{ガン}

一、韓国の宗教ブームとキリスト教

(1)「開拓教会」の布教競争としての宗教ブーム

今日、私に与えられた任務は、韓国の宗教事情をご紹介申し上げます。先程、私が韓国と日本の宗教のことを勉強しているという紹介がありました。日本の宗教、特に天理教のことは長くやっておりますが、恥ずかしいことに、自国である韓国の宗教のことは今後の課題にしているところが未だ多くあるのが、今の私の現状であります。そのために、私の話は、今日の韓国の宗教事情の概略をご紹介申し上げますことであって、それを

学問的に分析することではありません。その辺を先ず、ご了解して頂きたい、と思います。

今日、韓国では宗教ブームという言葉をよく耳にします。韓国で宗教ブームと言った場合、一般にだれもがすぐ思い浮べるのは、物凄い勢いで増えているキリスト教系、特にプロテスタント系の教会のことだ、と思います。新しい住宅団地が出来ると、一番早く建ち並ぶのが、不動産屋と教会だと、よく言われますが、事実、私が住んでいる釜山の海雲台でも、——私は年に一回か二回くらい帰国しておりますが——帰る度に新しい教会が一つ増えている、といった状況でありまして、実際この地域は、不動産屋よりも教会の方が多いいのではないか、と思えるような状況です。

そういう教会というのは、一般に「開拓(ケッチョック)教会」と呼ばれております。キリスト教会は、一軒建てで屋根の上には大きな十字架が聳えている、というのが従来の我々のイメージですが、「開拓教会」というのは、アパートやマンションの一室を、中だけ改築して、礼拝のための空間を作る、というものであります。ただ、それを信者たちが「開拓教会」と呼ぶ場合には、今のところは、こうした仮住いみたいなアパートの一室で礼拝をしているが、いずれは一軒建ての独立した教会を持つのだという、そういう意味も込められています。そういう「開拓教会」が隣り合わせに増えていきますと、限られた地域で、限られた住民を対象にした信者獲得競争が非常に激しくなってきます。地域によっては、毎日、そういう「開拓教会」の布教者が訪れるので、「こ

「つちはどここの教会の信者の家です」というようなことを、自分の表札の隣に書いて置き、布教者達があまり門を叩かないようにするところもある状況です。そうした「開拓教会」による競争的な布教活動を通じて、一般の人々は今日の「宗教ブーム」というものを感じていると言えますし、或いは、そういう競争的な状況の下に、今日の韓国の宗教ブームの雰囲気を作られているということが言える、と思います。

(2) 統計庁の「宗教人口調査」に見る宗教ブーム現象

今の話は、非常に局地的な状況と言えるかも知れません。そこで、今の宗教ブームの全体像を数字的に表わしたものとして、韓国の国の機関である統計庁が、去年（一九九一年）行つた「宗教人口調査」というものに依拠して、少し話してみたいと思います。これは、全国の三万二千五百世帯の十五才以上の人を対象にした調査ですが、その中の質問で、「何か宗教を持っている」と答えた人が、全体の過半数を越える五十四%あったそうです。その内訳を宗教別に見てみると、仏教が二十七・七%、プロテスタントが十八・六%、カトリックが五・七%、というようになっていまして、宗教を持つていると答えた五十四%の内ほとんどが、この三つの宗教によって占められております。

この数字から見る限り、韓国の宗教教勢というか宗教勢力というのは、仏教とキリストに両分されていると申し上げてよいかと思えます。また、そういうように一般にも言われてもおりますが、先程申し上げましたように、実際に、社会現象としての宗教ブー

ムをリードしているのは、やはり、プロテスタント系の教会であると言えます。この統計庁の調査の内容をもう少し検討してみれば分かりますが、この調査の中で、例えば、各宗教別の宗教集会への参加頻度を調べたものがあります。それを見ると、仏教信者の場合、宗教集会に年に一回か二回参加していると答えた人が全信者の三十五%ぐらいで、比率としては一番多いわけですが、それに比べてプロテスタント系の信者の場合には、同じ三十五・四%の人が週に二回以上、つまり、一週間に二回以上の礼拝に参加している、と答えております。このことは、信者達の日常生活における宗教活動の度合いというのが、仏教とキリスト教とは比較にならない程違っていることを表わしています。

また、この統計の中で、両宗教の信者構成を調査していますが、仏教の場合は年齢が高ければ高いほど、また学歴が（韓国もかなり学歴社会ですが）低ければ低いほど、信者構成の比率が高い、という結果がでています。それに比べて、プロテスタント系の信者の場合、学歴が高ければ高いほど、年齢が若いほど、——若いというのは十五才以上の人を対象にしておりますから、十五才から十九才の間が二十五%だという話ですが——信者構成の比率が高いい、という調査結果がでております。

このような統計の結果から考えられることは、先程ご紹介した地域社会における「開拓教会」の活動ぶりなども考え合わせて、今後とも、プロテスタント系の教会にリードされる形での韓国の宗教ブームというものが当分は続くだろうということですが、

無論、このような統計というものは、そのまま、事実を反映しているとは決して言えないわけで、専門家の間にもこの統計の信憑性を疑う声が沢山でております。例えば、この統計では、儒教の人口は全体の二%未満となっていますが、それに対してソウル大学の宗教学科の尹以欽（ユン・イフム）先生は、「韓国家庭の絶対多数が儒教的なお葬式を行なっているし、家庭生活が儒教的な規範や価値意識によっている韓国社会の中で儒教が二%未満という数字をだすということ自体がおかしいのではないか」と言っておられます。尹先生の話は、キリスト教のように信者になるための修練過程というか、信者になるための洗礼というような通過儀式のない仏教の信者だとか、儒教の信者を対象に、「あなたの宗教は何ですか」というような問いをするという、「自己確認方法」による調査方法が果たして妥当かどうか、ということなのです。統計庁の調査のそういう調査方法が果たして正確な状況把握に適しているのか、それは各々の宗教の特性を考慮えない調査方法ではないか、という疑問をだしているわけです。

確かにそうした疑問は、私もその通りだな、ということを感じてはおりますが、しかしながら、今日のような多宗教時代になって参りますと、各々の宗教、それが仏教であれ儒教であれ、自らの個性を明らかにすることで、他の宗教に対する自分の宗教の優越性を強調せざるを得ない、そういう状況でありますし、またそういう傾向はもうでていると思います。ですから、宗教の布教活動というのは、そういう自己認識を持った信者達によって為され

ているということもある程度は言えるわけで、そういう意味では、自己確認方法による調査も、宗教活動の動向を調べるには、ある程度役には立っているのではないかと。まあ、全部が全部無視するということにはならないのではないかと、という感じもするわけです。

(3)韓国における「ニューエイジ」現象

統計の話はこれぐらいにしておきますが、ともかくここで確認したいのは、今日の韓国における宗教ブームというのが、主にプロテスタント系の教会の発展ぶりを通して感じられるということです。もちろん、それだけがすべてというのではなく、その他にも色々なものがあると思います。例えば、現在アメリカでニューエイジと呼ばれている宗教現象、というか宗教運動がありますが、それは従来の教団宗教の中には含まれない人々の、超日常的な神秘現象に対する関心、彼らによる従来とは異なる集団的行動を言っているわけです。例えば、日本の本屋に行ってみると、——私は東京に住んでおりまして、たまに紀伊国屋に行くわけですが——「精神世界」という表示が掛けられたブックコーナーがありまして、そこには、オシヨラジニシだとか、クリシユナムルテイといったインドの神秘家達の本だとか、或いは、アメリカの心霊学者の本などが置いてありまして、そういう本が沢山売れるらしいのです。また、そのコーナーとは別に「新宗教コーナー」というものもありまして、「幸福の科学」の本だとか色々な本が置いてあります。そういう精神世界コーナーで本が沢山売られてい

ること、或いは、そのコーナーを訪れて色々な書物を買っていく人達が多くなる、そういう状況のことを、アメリカ式に言えば「ユージェイズ運動」と言うのかも知れません。

東京大学の宗教学の島菌進先生は、そうした状況をアメリカのユージェイズ運動とはちよつと違つた、東洋的、或いは日本的な現象として、「新靈性運動」と呼ぼうじゃないか、と提唱しておられますが、こういう「新靈性運動」らしきものは、韓国にも様々な形で現われております。

今、韓国で一番売れているベストセラーの本の一つに「ペコプ」という本があります。「ペコプ」というのは、日本語では「おへそ」という意味なのですが、この本は、インドの神秘家オショラジニージが書いた本を韓国人が編集したものです。この本が何と一昨年百万冊、今年も百万冊近く売れまして、——韓国で百万冊も売れるというのはなかなかないことです——それがもう二百万冊近くも売れたということで、当の出版社側もびっくりしたそうです。こうした状況をみた出版界では、インドやアメリカなどの神秘家たちの本を急いで翻訳出版しており、似たような本が沢山、書店の本棚に置かれてあります。ところで、この翻訳出版の競争的な雰囲気は、版權を取り巻く出版社同士の裁判沙汰という意外な展開にまでなりました、出版界が神秘家の本をめぐつて大混乱を起こしてしまつているそうです。ともかく、出版界の版權戦争を起こすまでになる神秘家たちの人気は、それが何を意味するのかを理解することが、今日の韓国の宗教ブーム現象

の研究における重要な項目の一つであることは間違いない、と思えます。

(4) 大学社会の「新宗教ブーム」

この宗教ブームに関連してもう一つ紹介したいことがあります。それは、今、大学生の間に韓国の新宗教の人氣が急激に高まつていくということです。例えば、新宗教の一つである「甌山教（ズンサンキョウ）」の思想を学ぶ運動として始まつた「甌山道友会」という学内サークルは、一九八一年にソウル大学と漢陽（ハンヤン）大学で六十人余りの人が集まつてスタートさせましたが、十年余りたつた今は、全国の百余りの大学で七千人ぐらいのメンバーを持つ大きな大学内の勢力にまで成長しております。それはまた別に、「圓仏教」や「天道教」のような新宗教も同じ時期に大学生の信者を増やしております。これは、一九七〇年代までは見られなかつた大学内の風景でありまして、こうした大学における新宗教の発展振りというものをどういうように理解すべきか、ということでも専門家の間にも色々な意見があるようです。

私が考えるのは、こうした大学社会における新宗教の発展というのは、一般社会における所謂宗教ブームとは異なるものがあるのではないか、ということです。というのは、この学生たちに対するインタビュー記事（「朝鮮日報」一九九一年一月二七日字）を見ますと、「あなたは どうしてこの新宗教に入会しましたか」という質問に対して、「西洋物質文明に対する東洋の精神文明の優越性を感じたからだ」とか、或いは「民族固有の思想に魅

力を感じているからだ」などと答えているからであります。

これは、韓国のこれまでの学生運動が非常に民族主義的な性格の強いものであったということと関連して考える必要があるのではないかと考えます。東洋の精神文明の優越性だとか、或いは、民族固有の思想だとか、というのが彼らの入会動機になるところに、今日の大学社会における新宗教ブームの特徴がある、と言えます。つまり、現代社会の精神的な墮落が西洋中心の物質文明の産物だと規定した大学生達が、それを克服する精神的な拠り所を求めようとしたときに、そこに現れたのがこれらの新宗教であった、ということでもあります。ここでは、これらの宗教が、個人的な信仰の対象になっているというよりも、現代社会に異義申し立ての出来る一つの対抗イデオロギーとしての役割を果たしている、と言えるかも知れません。

こうした大学社会における「新宗教」の受け止め方の特徴は、例えば、これらの宗教運動を捉える概念の違いにも現れております。韓国では近代化過程とともに現れた新しい宗教運動のことを「新興宗教」「民俗宗教」「民族宗教」「新宗教」などと呼ばれておりまして、研究者の間にも色々な使い分けがあるわけですが、それに対し、大学生は一貫して「民族宗教」と呼んでおります。そういうことは、外来宗教である仏教やキリスト教といった既存宗教に対抗しうる民族固有の宗教、或いは固有の思想として、これらの宗教運動が今、大学生や民族主義者達に注目されることを意味している、と思えます。

いずれにせよ、大学生だとか、若い知識人がこれらの新宗教に興味を持ち、その教理を学ぶということは、新宗教教団においては、非常に力強い応援を得るということでありまして、新宗教教団の社会的な発言力を高めるのに大いに貢献している、と言えます。そして、これもまた今日の宗教ブームの雰囲気を作り出す一面である、と考えることができます。

二、韓国の教団宗教とその土着化

(1) 仏教の土着化と「大國寺」

宗教ブームの話はこれぐらいにいたしまして、今度は韓国社会の宗教事情を今回のテーマである「宗教の土着化」ということと関連させて考えてみたい、と思えます。

韓国のある既成宗教、儒教だとか、仏教だとか、キリスト教だとかを一応、外来宗教だと定義しておく、その外来宗教の中で最も早く土着化に成功したのは、言うまでもなく仏教であります。今から約千六百年前、韓国は三国時代であります。三国の高句麗、百済に伝えられた大乘仏教、その百五十年後になって新羅に伝えられたもの、そのいずれもが王室や貴族達の仏教でありました。それが段々民衆の中に入っていく過程で、様々な民俗信仰との折衷が行なわれ、韓国独特の密教的な雰囲気になっていったわけです。そういう韓国の仏教の流れを大雑把にとらえれば、禪宗などのように貴族社会によって受け継がれ発展した仏教と、華嚴

宗のように一般民衆の民間信仰として発展したものの二つの流れを考えることができると思います。ただ韓国は歴史的に十四世紀から十九世紀の間、約五百年の李王朝の時代がありました。この李王朝は、少なくとも国家統治のレベルにおいては、儒教的な理念をもって編成された国家であったために、その時代には貴族宗教としての仏教というものは余り発展を見ることが出来なくなりました。この時代、仏教は民間信仰としての仏教が中心になってその命脈を維持してきた、或いは、民間信仰として発展せざるをえなかったわけです。そのために、現代韓国の仏教は非常に密教的な雰囲気のものになっています。それは、今日の仏教の僧侶と信者達の間にも色々な形で典型的に表われております。

例えば、地域社会の中で、僧侶達が「厄払い」をしてあげるとか、或いは、古い師のようなことをしながら信者たちの日常生活に関わることを、たまに見かけることができます。民間信仰の世界とあまり変わりのないようなことがしばしば僧侶達によって為されているということは、仏教の土着化が、地域住民達の日常的な願望に応じる形で果たされてきた結果であるでしょう。また、そうして発展してきた結果として、そういうことが、僧侶達の役割として地域社会に定着化されたわけです。

しかし、宗団によっては、特に、禪宗系の宗団である「曹溪宗(チョゲジョン)」とか「天台宗(チョンテジョン)」などにおいては、そうした宗団のあり方を軌道修正するというか、そういう僧侶のあり方を変えようとする努力も為されておりまして、そ

れがまた、その教団の分裂の一つの要因になっているというように聞いております。つまり、民衆に受け入れられ、支持される宗教としての「土着化」を志向する僧侶と、世俗を離れた「出家者」としての本来のあり方を志向する僧侶との議論が、仏教教団内部で起こっているということでもあります。現実問題として、寺の信者数が増え、寺院の規模が大きくなっている寺というのは、前者に属する僧侶の寺であるの言うまでもないことですが…。

ここでは、その一つの例として「大國寺(デクッサ)」のこのことを取り上げてみたいと思います。この寺は、慶尚北道の清道郡(チョンドウグン)にある寺で、今から五年前の一九八六年に、仏名万空(マンゴン)という僧侶によって始められた寺です。この寺が最近、急成長をしているというので有名になっておりまして、現在、正式登録の信者数が十三万と言われております。この寺では、毎週水曜日と土曜日に徹夜の念仏会があるのですが、その時一斉に集まってくる信者達のために、この寺は大型バスを三十台も所有していて、それで信者達を運んでいましたが、最近はその三十台の大型バスでは足りなくなつて、釜山とか大邱(テグ)などの周辺都市の観光バスをチャーターして、その日だけ、それで信者達を運んでいるのだそうです。

この寺が最近、急成長しているというのは、この住職である万空という人が「生仏」(生き神の意)だと噂されたことによつてであります。この住職の顔を見て心の中に祈り事をすれば、それがかなえられる、という噂が全国に広がりまして、信者達があ

ちこちから集まるようになったわけです。そのため、大学の受験シーズンになると、全国から受験生を持つお母さんたちが集まるために、その地帯の交通が麻痺状態になってしまったという、本当に笑えない、今の時代には信じられないようなことが起こっているわけでありませう。

私がこの前聞いた最新情報によりますと、今もこの寺は、新規登録信者数が毎週六千人以上増えているということです。この寺は今、国内最大規模の寺として改築・増築をしているのですが、その住職は、この工事が終ると新しい法人を作り、その寺を国家に帰属させるのだ、と言っております。まだ、きちんと調べていないので、はっきりしたことは言えませんが、この寺は禅宗系の寺として、たぶんこの住職も、僧侶のあり方に対する問題で宗団側ともめぐりが相当あったのではないかと、思われます。たぶん、そういうことが今言った新しい宗教法人の問題や、寺の国家帰属問題に関連しているのではないかと、思われます。

ともかく、以上のようなことから我々が思うのは、韓国の仏教界において、地域社会に土着化され、地域住民たちの支持を得ている僧侶のあり方と、出家者としての真のあり方を問うことの間には、歴史的に深化されてきた大きなズレがありまして、そのズレや葛藤が、現在の仏教界に表面化している、ということでありませう。

(2)キリスト教の土着化と「多元主義論争」

このような教団内部の葛藤というのは、キリスト教の教団の場

合でも、色々な形で現われているようです。キリスト教団内での葛藤が表面化されている問題として、最近、韓国のマスコミで大きく取り上げられている、韓国の「監理教団」、日本でいうと「監理派」、或いは「聖公会」という教団の「宗教多元主義論争」というものがあります。この「宗教多元主義論争」の発端は、「監理教」の神学大学の学長である邊鮮煥(ヒョン・ソンファン)教授と洪丁洙(ホン・ジョンス)教授の二人が「他の宗教にも救済の道があり、それをキリスト教団は認めるべきだ」というような趣旨の論文を発表したことによって起りました。

このような二人の教授の論旨というのは、多宗教時代におけるキリスト教のあり方を模索する過程の中で、従来から問題視されていたことを言ったわけですが、それが、原理主義の立場である教団や信者達によって猛反発を受け、その二人の教授の大学からの追放運動にまで発展してしまつたわけです。これは、他のキリスト教団においても、この問題をめぐる賛否両論で大騒ぎになったのですが、結局この二人の教授の免職が「監理教団」の総会(一九九一年一〇月三〇日)で決議されました。その二人の教授の大学からの追放と牧師資格の剝奪を決議した監理教団総会のこととは、実は、一般の人々をびっくりさせるものであります。というのは、この監理派は、長老派とともに韓国のキリスト教を代表する教団として、百年余りも仏教や他の宗教と共存してきた歴史を持っているからであります。一般の人々からみれば、最近流行っている狂信的な教会集団はともかく、他宗教との長い共存の

歴史を持つている監理教団が、他宗教をすべて異端とする原理主義の立場を支持する、ということは意外であったわけです。

私も興味がありまして二人の教授の論文を調べてみたのですが、その議論というのは、当り前の話ばかりで、意外性も面白さもなかったですね。私に意外だったのは、むしろ、こうした議論が社会的な問題を起すだけの「主張」になるということでした。

このような私の感想は、両教授の批判者側の主張に対しても同じであります。例えば、批判者側が中央新聞の各紙に載せている声明文（「東亜日報」一九九二年六月二十八日参照）の中で、彼らが問題として取り上げている二人の教授の主張は、「他の宗教も自らの救いの道を知っている」「教会に言われなくても善い行いをする人は、キリスト教を信じる人と同じである」「非キリスト教社会にキリスト教の宣教師たちが来なかつた時にも、そこに神の働きがあつた」などというものであります。このような文章をもつて反対派は猛反対しているわけですが、私には、彼らが本当にこれで怒っているのが疑問でした。もちろん、原理主義の立場からすれば、「汎神論的なキリスト教」はありえないということであるでしょう。しかし、唯一神の信仰と多宗教状況が妥協してきたというのは昨日今日の話ではないし、キリスト神学の現実的な姿勢が信仰の立場から今更問題になるというのも、おかしい話なのです。にもかかわらず、この議論が一年余りも韓国のキリスト教界のなかで続けられていることは何を意味するものであろうかということ、我々はこの議論とは別の次元で考えなければなら

らない、と思います。

このようなキリスト教団のあり方を、ある人は、「カトリック教団の歴史二百年、プロテスタントの歴史百年の間に、キリスト教系の教団というのは、他の宗教の寛容性の下で育てられて大きくなった。ところが大きくなると、そうした寛容性をもつ宗教そのものを異端視するという恩知らずの大人になっている」と批判しております。こうした批判は非常に大雑把な言い方ではありますが、ある種の本質を突いている、と思います。というのは、こうした原理主義者たちの主張が社会的な発言力を持つということは、今や、韓国人の四人に一人がキリスト教信者である、という現実と無関係ではないからであります。

ともかく、この「宗教多元主義論争」というものが、これだけ社会的関心を呼ぶというのは、今申しましたように、今や韓国の国民の四人に一人がクリスチャンになっているという韓国の現実がその背景にあるわけですが、それとともに、外来宗教であるキリスト教が、韓国社会における「土着化」の段階を越え、今や、自分たちの主義主張をその全体社会に押しつけるまでの「自信感」を持つようになったことを現しているのではないのでしょうか。このような話を島蘭先生に申しましたら、今日、イギリスやアメリカの方でも、福音主義というのが非常に強くなつていて、キリスト教内のリベリズムが、ますます弱くなつていて、こうしたことが世界的な現象として起こっている、ということをおっしゃっていました。こうしたキリスト教界の世界的な状況と、韓国

内のキリスト教原理主義運動、或いは、宗教ブームの中で、プロテスタント系の教団、特に福音主義の教団が増えているということなどは、どういう因果関係があるのか、これから考えるべき課題だろう、と思っております。

(3) キリスト教の成長と「純福音中央教会」

先に配りました表を参考にして頂きたいのですが、この表でも分かるように、韓国のキリスト教会の信者数が急激に増え始めたのは、一九六〇年代から七〇年代にかけてのことです。この時期に一番急成長した教会の一つに、趙鏞基（チョ・ヨンギ）牧師によって始められた「純福音中央教会」というものがあります。この趙牧師の教会は、一九五〇年代には、ソウル近辺の小さな教会だったようですが、それが、今では公称七十万の信者数を数える、単独教会としては世界で一番大きい教会になっております。

この成長の要因の説明については、専門家の間でも色々な解釈があるようですが、一つだけ皆の意見が共通しているのは、趙牧師の義理の母である崔子実（チェ・ジャシル）さんの役割が非常に大きいということです。この崔子実さんというのは、元々ある地域で有名なシャーマンの職能者として活動していたようですが、戦後、ソウルでアメリカ人の牧師の運営する神学校に入学し、キリスト教の信者になりました。そして、その神学校で同じ学生であった趙牧師に出会っております。神学校には入学したものの晩年の勉学に耐えられなかったのか、彼女は神学校を途中でや

めたのですが、その後は、もっぱら若い趙牧師の後見人となり、婿となった趙牧師のために努めていたそうです。そのため、「純福音中央教会」の今日の成長は、彼女によるところが大きいということも、自他が認めているようであります。

崔子実さんの話によると、趙牧師が若い時に病気に罹り、あっちこちの病院へ行っても治らないので、地域のムーダン（日本の巫女の意）に病氣治しを依頼したことがあったようですが、この時、そのムーダンが趙牧師に「あなたがこの世でその名を世界的に広げるために、北から天の母があなたのところに来て来る」と言ったのだそうです。崔子実さんは、このことを「自分と趙牧師との出会いを、神様がムーダンを通して告げたのだ」と説明しております。

このような話からもある程度わかるわけですが、この「純福音中央教会」には、そういう従来のシャーマン文化的なものを非常に色濃く感じるところがあります。例えば、その一つに、この教会の付属施設である祈禱院というものを取り上げることができま。ここでは、何日間も食べないで水だけでひたすら徹夜で祈り、ある種の神秘体験をしたり、神懸かり的な状態になったりするわけですが、彼らはそれを「聖霊体験」と言っており、信仰を深めるための必要な条件として積極的に奨励されています。また、この祈禱院では、指導的な立場の信者による病氣治療が行われたり、神の言葉を取り次ぐことで信者たちに信仰上の指針を与えたりもしております。

祈禱院におけるこうした信仰活動は、従来の民間信仰におけるシャーマンの職能者たちの活動に似ていると言えますが、彼らは、それをキリスト教の用語をもって解釈し、キリスト教の伝統の中で位置づけて理解しているところに大きな特徴があるわけです。

例えば、神懸かり的な体験は「聖霊（＝真理の御霊）体験」（ヨハネによる福音書十六章十三節）として、病氣治しは、聖霊による「治療の恩賜」（同五章八―九節）として、神言を取り次ぐことは「方言（＝異言）の恩賜」（コリントへの第一の手紙十四章二節）として説明するわけであります。このようにして、祈禱院での霊能力による病氣治療は、聖書の根拠をもつキリスト教文化の一部とされ、彼らの言う「生きている信仰」の証しとされているわけですが、これは明らかに、シャーマンの職能者からキリスト教の信者となった崔子実さんの経歴が影響を与えている、と思えます。つまり、民間信仰の世界における彼女の役割がキリスト教の用語で説明されることによって、そこに新しいタイプのキリスト教の布教活動が始まった、ということでもあります。しかも、この新しいタイプの布教は、人々の大反響を呼び、今日のような「純福音中央教会」の成功をもたらすことができました。

このように、「純福音中央教会」の成長は、崔子実さんの祈禱院の運営と、趙牧師による教会管理がセットになって可能であったわけですが、六十年代、七十年代以降に急成長を見せている多くの教会は、その形は各々異なっているけれども、信者達にある種の神秘体験を積極的に提供しようとする信仰上のリーダーたちの活動と、

神学の教養をもつ牧師たちによる教会管理がセットになっているという面においては共通性をもっていると言うことができます。そのため、こうした教会を運営する祈禱院が全国の至るところに数え切れないほど散在しており、そのなかで規模の大きいものは、何千人単位の信者が一度に集まるくらいの施設になっております。

こうした今日のプロテスタント系教会のあり方に対して、韓国内外の何人かの研究者が注目しており、その急成長の裏には、従来のシャーマン文化というか、韓国特有のシャーマニズムの現象との折衷があったのではないかと、という点において、一つの合意点を見出していると言えるのですが、しかし、そうした折衷にはどのような歴史的必然性があったのかという、より突っ込んだ議論になりますと、何一つ合意されていないのが今日の研究状況であると思われれます。ここでは、そうした研究史の問題までを取り上げる余裕はないのですが、この問題は、韓国社会におけるキリスト教、特に、プロテスタントの土着化過程を考えるとときに避けて通れない問題であり、今日の韓国の宗教ブーム現象を理解するための基本的な課題であることは間違いない、と思われれます。

(4) 韓国における「新宗教（圓仏教・大順真理教）」の事情

次に、これまで申し上げました仏教とかキリスト教以外の宗教の事情のことも若干触れてみたいと思います。先ず、韓国の新宗教の事情であります。韓国の新宗教は、一八六〇年に崔水雲（チュ・スウン）という人によって始められた「東学」——これは「東学革命」として有名ですが——以来、韓国にも多くの新宗

教が生まれております。現在、韓国の研究者は新宗教の数を、二百とも（国際宗教問題研究所、卓明喚所長）二百五十とも（全北大学、李カンオ教授）言っておりますが、ともかく、多くの新宗教が現在の韓国社会に活動しております。そしてその中で、規模においても活動力においても最も目立っているのが「圓仏教」という新宗教です。「圓仏教」はその名前から一般に仏教系の新興宗教と思われておりますが、その他にも「東学」だとか、先程紹介した「甌山教」のような近代初期の民衆の宗教運動の影響も多く受けている、ということが知られております。

「圓仏教」の教祖朴重彬（パク・ズンビン）は、一八九一年に韓国の南端、全羅南道にある小さな農村の中農の三男として生まれております。この時期この地域は、「東学」が非常に盛んであったということから、その成長過程において、彼が何らかの形で「東学」の影響を受けたのだろう、ということとは十分想像がつかず。彼は、子供の時から学問が好きで、非常に頭も良かったと伝えられていますが、二十二才から救道のための修養生活に入り、四年後の二十六才に、悟り（≡大覺）を得ることが出来たそうです。その悟りの内容が、私が考えるのには、仏教の教えと一番近いということで、自分の教団を「圓仏教」と名付けるようになったと思います。

彼が悟りを得、最初にある種の信仰集団を作ったのは、日本による韓国統治が始まって間もない一九一六年で、彼が亡くなったのが一九四三年ですから、彼の活動というのは、植民地時代の歴

史とはほぼ同じなわけです。それゆえ、彼の知的遍歴には、日本の宗教文化の影響があることも十分考えられます。事実関係は未確認なのですが、彼が日本の浄土宗の有名なお坊さんと親交があり、その影響を受けた、という話も聞いております。

当時の朴重彬の実際の活動内容を調べてみると、宗教運動というよりは、むしろ一種の農村啓蒙運動的なものであります。彼は農村の青年たちを中心とする、農業や生活上の必需品の共同購入・共同販売などをする生活組合のようなものをつくるなどして農村啓蒙運動を展開しながら、一方では「仏法研究会」という一種の精神修養団体を創っております。こうした彼の活動は、日本の戦前における「修養団」に近いものがあつたのではないかと思われまます。それが、今日のような宗教教団として「成功」したのは、やはり戦後、その弟子達によるところが大きいと思います。

この「圓仏教」では、既成仏教に対する自分たちの違いを「生活仏教」という言い方で表現しており、日常的な実践を非常に強調しているのが大きな特徴であります。そういう意味では日本における「修養道徳型新宗教」に分類されるような性格の教団であるとも言えますが、圓仏教は、そういった性格が非常に強い、一種の精神修養団体のような雰囲気をもっています。私も度々訪問して、彼等の厳格な日常生活や禁欲的な態度、非常に低い姿勢に接して本当に感心することがあります。

「圓仏教」の現在の教勢は、教団の発表する数字によると、傘下の教堂が五百箇所、教職者が七千五百三十三名（出家教職者千

三百七十二名、在家教職者六千六百一十一名、信者数が百七十七万五千八百五十六人となっております。新宗教としては最大級の教団の一つであります。

また、この教団は教祖時代から啓蒙運動を進めていたことから、非常に教育熱心でありまして、現在も様々な教育施設だとか、学校などを運営しております。特に、この教団で運営している圓光（ウォンカン）大学の宗教学科は、韓国で宗教学科を持つていて大学の中でも、新宗教研究では一流と言われる研究者を輩出しております。

現在の新宗教運動としては「圓仏教」が一番目立っているという話を申しましたが、それと負けない程の勢いを見せているのが「大順（デスン）真理教」であります。これは、先に申しました「甌山教」の流れを汲むもので、教祖甌山の死後、その弟子であった趙哲濟（チョ・チョルゼ）によって始められたものです。東学の開祖崔水雲（チェ・スウン）（一八二四―一八六四年）と共に韓国新宗教の源ともいえる姜甌山（カンズンサン）：一八七一―一九〇九年）は一九〇一年の開教から十年足らずの活動期間で亡くなってしまいました。そのあと、弟子達があちこちに散らばってしまい、その中には独自の宗教運動を展開する人も現れるわけですが、その分派が現在では五十近くもあり、先程申しました二百何十の新宗教教団の四分の一近くが、この甌山教の分派であります。その分派活動の中で一番成功し、今日の大きい教団になったというのが、この「大順真理教」であるわけです。

甌山や新しい教祖となった趙哲濟による教えの特徴は、それが何よりも現世主義であると言えるのですが、彼は、誠・敬・信を中心とする「精神開闢」によって、安心・安身の「地上天国」の建設を主張しております。彼は、自らを「玉皇上帝」としておりまして、その信仰上の基盤が土着化された仏教の影響のあることを窺わせております。

この「大順真理教」の現在の教勢は、教団の発表する数字によると、傘下教堂二千三百五十九箇所、教職者三万七千二百四十一名、信者数四百五十万六千二百三十三名となっております。――教職者や信者数の増やし過ぎがあると思いますが――規模としては最大級の新宗教であることは間違いありません。

また、この「大順真理教」も去年になって大学を設立しましたが、――韓国ではある集団が大学を設立するということは、その集団の社会的ステイタスを高める一つの方法であると言えますが――教団の社会的イメージを良くする効果があるだろうと思われまます。いずれにせよ、「大順真理教」が新宗教として「圓仏教」の次に大学を設立したということは、それだけ今日の韓国社会の中で成功してきた宗教運動であることを証明したことになる、と思われまます。

以上、今日の韓国社会で目立った活動を見せている二つの新宗教を紹介したのですが、その他にも、一般に知られている新宗教としては、先程申し上げました「東学」の流れである「天道教」（チョンドギョウ）、韓国の創世神話の主人公である「檀君（タ

ングン」を信仰対象にする「大宗教(デゾンギョウ)」というものがあります。そして、日本では「統一教会」としてよく知られている「世界キリスト教統一心霊教会」は、韓国国内の信者が五十五万人くらいと言われております。この統一教会も長い宿願であった大学の設立を三年前に果しており、今年は三万組の合同結婚式を行うというので韓国でも大きな話題になっております。

しかし、韓国では統一教会を新宗教として認識する人はあまりいません。キリスト教の異端運動として、プロテスタントの「その他の教団」というのがこれまでの分類の仕方でありまして、異端ではあるがキリスト教の一教派運動とみるのが大方の認識であります。それは、文鮮明氏が正式にはキリスト教の牧師であるということを念頭においたものでありますが、その他にも、新宗教イコール民族固有の宗教運動とする考え方があったと言えます。統一教会のことはともかく、民族固有の宗教運動としてのその他の新宗教は、今日あまり伸びていないのが実情でありまして、これといった目立った活動もしていません。日本の新宗教に比べて見ると、非常に社会的存在感の弱いのが韓国の新宗教の状況ではないか、と思います。

(5)韓国における「外来宗教」

この既成教団と新宗教以外に、韓国で言う「外来宗教」という枠組で捉えている宗教教団があります。例えば、「天理教」でありますとか「創価学会」「善隣会」といった日本から来た宗教、その他に、戦後の共産主義社会から逃れてきた、中国の民間信仰

で韓国では「国際道徳協会」と呼ばれている教団、イランから来た「バハイ教」、スイスから来た「エンピ運動」など、色々なものがあります。

その中で一般人に一番知られているのが、韓国では「ナンミョウホウレンゲキョウ」(南無妙法蓮華經)として知られている「創価学会」と「天理教」であります。「創価学会」は、どういうわけか「ナンミョウホウレンゲキョウ」と言う方が、韓国では良く通じます。その「創価学会」は、一九六三年に韓国に上陸するわけですが、その当時、「創価学会」を母体とする公明党が北朝鮮の政権と近い関係だという噂が韓国で広がりました、韓国では布教を禁止されてしまいました。つまり、正式の布教活動はできなくなつたわけです。地下では、在日朝鮮・韓国人を中心に布教活動を続けていたのですが、後に布教が自由化されても、既に社会的なイメージが悪くなつてしまつていて、日本からの応援や豊富な資金をもつていても、成果の一番上がらないのが韓国布教だというのが、教団では嘆いているようです。

「創価学会」の韓国における教勢は、彼らの発表によると、傘下会館百七十九箇所、教職者五万三千二百九十二名、信者数七十一万三千三百七十一名であり、外来宗教としては一番大きい規模の宗教運動となっております。現在、これらの信者たちは、日本の本部との関係で二つの団体に別れており、創価学会の系列とされる「韓国日蓮正宗仏教会」と大石寺の系列とされる「大韓民国正法日蓮正宗中央会」がそれぞれ別の法人となっております。また、

その他にも様々な非公認の分派活動があつて、その中には日本との関係を切ってしまったものもあるようですが、創価学会の系列の「韓国日蓮正宗仏教会」だけは比較的にとまどっているようです。

「創価学会」のような本国からの応援がなくても、外来宗教として最もしっかりした組織基盤を持っているのは何と云つても「天理教」です。「天理教」は、戦前に教派神道として入つたということがネックになりまして、戦後、非常に様々な迫害を受けながら、今日に命脈を維持しております。しかし、そうした迫害が却つて天理教の組織的な団結を強める側面があります。というのは、その迫害のなかで韓国における天理教の布教者は、貧・病・争を持つ人を探して彼らを助けるといふ従来の布教方式を守ることで、戦後の厳しい弾圧のなかでも信者を獲得し、自らの組織を拡大していくことができたからであります。韓国の天理教の貧・病・争という入信動機によって結ばれる信者間の序列関係とお互いの親密さは、戦前から今日まであまり変わらない、と言えます。ただ問題は、そうして迫害の下に組織を固めていけた今年の年取った信者達のやり方が若い世代にどのように受け継がれているか、であります。韓国の天理教は今、そういった世代交代期になっております。

天理教は現在、全国の信者数が二十万から三十万の間と推定しておりますが、それが、日本の本部との関係で内部分裂いたしまし、日本の本部から離れようとする韓国天理教連合会と本部よ

りの大韓天理教の二つの宗教法人に分かれております。また、その二つの教団の中でも色々ありまして、日本の本部との関係で様々な問題があるようです。

日本からきた外来宗教、「創価学会」とか「天理教」が迫害を受けていたと申し上げましたが、日本からきたからといって必ず迫害を受けるとはかぎりません。例えば「善隣会」は、韓国で非常に評判が良い教団です。「善隣会」が評判が良い理由としては、「善隣会」の教祖力久辰翁が、日本の植民地時代であつた一九二九年に、ソウル近郊の山である北漢山(ブカンサン)で四年間の修行のあと悟りを得たというので、二十年ぐらい前から信者達が聖地巡礼として毎年その山を訪れておりますが、それが、韓国のマスコミによつて好意的に報道されたことにあります。また、信者達がその山を訪れる時には、日本国内で募金活動をしまして(信者の間です思うのですが)それを韓国の福祉施設に寄付したりしているわけです。こうした行動が人々に知られることによって、韓国における善隣会のイメージは非常に良いわけですが、しかし、それが善隣会の韓国布教の結果にそのまま反映されてはいないようです。現在、善隣教韓国教区の信者数は三百五十人くらいですが、この数字は、世界メシア教韓国本部の信者数と同じくらいであります。これは、マスコミなどの情報によつて好感を持つことと信者になることとは次元の異なることであるからに他なりません。日本の宗教としての善隣会の韓国布教が、天理教や創価学会のような迫害を受けることなく人々に好意的な目でみ

られていることは事実であります。

以上、非常に断片的ではありますが、幾つかの教団宗教を中心に、韓国の宗教事情のご紹介を申し上げてまいりました。こうした今日の宗教事情の背景を大まかに概観いたしますと、韓国は十四世紀から十九世紀の五百年間の李王朝時代に、儒教文化を秩序原理として受け入れ、それによって日常的な価値秩序の論理を作り出しましたが、その結果、社会的な正当性論理は専ら儒教的教養をもつ貴族階級に独占され、そういう状況の下で、民間の宗教的な行為というものは、非常に卑しめられてきたわけでありました。また、韓国の近代化過程が外勢の支配下で進められたことによつて、——日本のように民衆の宗教的なエネルギーを国家目標に再編することもできず——こうした民間信仰の世界は日常の価値世界とはズレた、次元の低い、卑しめられた現実態として生きざるを得なかつたわけでありました。そういうことでありますから、韓国社会における外来宗教の土着化は、どのようにして、卑しめられてきた民間の宗教的エネルギーを、自分たちの宗教教団の枠組の中で濾過受容していくかが、何よりも重要な課題になっていた、と言えます。

先にご紹介しました「純福音中央教会」の例などは、民間信仰の世界にあった病氣治しのような呪術Ⅱ宗教的体験というものを、キリスト教的な言葉で再解釈をすることによって、それを自分たちの信仰活動の一部として受け入れることが、一種の土着化過程であつた、と言えるでしょう。純福音中央教会や最近成長を

見せているプロテスタント系教会が急成長した原因は、そうした土着化によつて、従来の民俗社会のなかで民衆の日常的な救済願望に応じてきた民間宗教家たちを、新しい救済宗教の信仰上のリーダーとして再編成したことにあると考えられることができる、と思います。そして、そういう意味では、今日の韓国社会の宗教ブーム現象をもたらしたプロテスタント系教会の社会的な役割は、歴史的に卑しめられた民間宗教家たちが、既成教団の宗教的權威によつて、自らの社会的な正当性を獲得したことにあり、そうしたことによつて、民間信仰の持つ宗教的エネルギーを現代社会の表面に復活させたことにある、と言えます。

以上、あまりまとまりの良い話ではありませんでしたが、私の話はこれで終らせて頂きたいと思ひます。

〈質疑応答〉

○天理教が戦前期、教派神道として入つて行つたと言われたが、日本人は戦後残つたのでしょうか。また、戦前期と戦後との相違点はどこにあるのでしょうか。

☆日本人の方は残りませんでした。日本人が残つたと言つても、天理教団のある職を持つたまま残る状況ではありませんでした。韓国人の信者たちが教会を受け継いだわけです。

「教派神道として天理教が韓国に入った」と申しあげたことについて訂正をしたいのですが、大雑把な言い方としては確かにそ

ういうように言えるわけですが、正確には、そうした言い方は事実を反映してはおりません。史実として確認できる天理教の韓国布教の始まりは明治二十七年ですが、この時期は、天理教は教派神道としての独立が未だ認められてはいませんでした。明治二十年から、教派神道の一派となった明治四十一年の間は、神道本局の傘下教会として、広い意味での国家神道体制の下にある時期ではありましたが、この時期の地方教会というのは、教団としての組織化過程に組み込まれない単独布教者が多く居まして、韓国布教は彼らによって始められております。

森岡清美さんの言う「親子関係」の繋がりの中であって、教団の推進する神道教会としての組織化にはなかなか取り込まれない地域教会が沢山ありまして、四国もそういう地域の一つでした。この四国の信者たちが新しい開拓地を求めて密航船に乗って、韓国に渡ったのが天理教の韓国布教の始まりでした。彼らは釜山（プサン）に着いて、そこに商売などで来て居た日本人を相手に布教活動をしていましたが、そのうちにシャーマン的職能者として働く韓国の婆さんたちと出会って、彼女たちのもとに寝泊まりしながらあちらこちらを歩きまわり、それから四国に戻ったわけです。当時の記録によると、彼らは「韓国は靈感の強い処、神の力の働いている処だ」などと書いているのですが、彼らによって、四国の天理教会では、韓国布教のための韓国語勉強会を作っております。それが、明治三十年のことですから、同四十年、松村吉太郎を中心とした天理教団の韓国布教の方針が決定される十

年も前のことです。もちろん、松村たちの韓国布教は政府の植民地宗教政策と結び付くことになるし、四国教会の布教活動も結局は松村の指導する布教組織の中に取り込まれていきます。しかしながら、布教現場の様子は日本の国内に比べ、はるかに自立的なものであったし、特に、韓国人の信者の信仰活動は、教団本部とは殆ど無関係なところで進められていたことを示す史料が沢山あります。以上のことから考えますと、「教派神道として天理教が韓国に入った」というのは、戦前の天理教の韓国布教に関する事理解として、不十分な言い方である、と言えます。

戦後の状況の中で、特に、天理教の蒙った迫害を考える場合、戦後の韓国における反日感情は当然の前提ですが、その他にも、アメリカ軍当局による宗教政策も重要であります。ソウルに居た天理教の韓国本部教会は、アメリカ軍当局によって没収され、韓国のキリスト教団が無償で貰いました。歴史のある教会として韓国のキリスト教団の誇るソウル「永楽（ヨンラク）教会」は、そうして始まっているわけです。

植民地支配のシンボルとしての神社を廃し、神官を追放するという脈絡の中に、教派神道の一つである天理教の戦後の引き揚げがあったわけですが、それと同時に、アメリカ軍当局の庇護を受けるキリスト教団の繁栄が始まることになりました。それ故、戦後の天理教の運命は、「日本の神様」を拝む宗教であるから排除される対象となっただばかりでなく、異端であり、淫祀であるということからも排除の対象となっただけです。この後者の意味におい

ては、天理教の蒙る戦後の迫害は、韓国の新興宗教のそれと同じであったと言えるのですが、違うのは、韓国の新興宗教はその後の「民主主義運動」の激化の中で「民族宗教」としての自らの発言力を高めていくのに対し、日本の宗教である天理教の立場は、まったくその反対であった、ということでもあります。

○戦前の韓国においては、融和事業団体とか、教化事業団体の地域分布にバラつきがみられますが、それと、戦後の外来宗教の受け入れられ方との間に何らかの関連がみられるものかどうか。

☆天理教の例からみると、確かに地域的なバラつきがありまして、戦後は釜山の教勢が一番大きくなっております。それは、布教の歴史との関連があります。戦前までは、ソウルが中心になっており、信者の数も勿論一番多いわけですが、しかし、そのほとんどは教団本部の影響力の強い教会でありまして、今日のテーマとの関連で言うと、あまり土着化されていなかったわけです。それに比べて、港町であり、単独布教者たちの出入りの多かった釜山は、それだけ土着化に成功した、と言うことができます。つまり、戦前の基盤のうえに戦後の教勢のあり方が規定されていると、言えるわけです。

その他に、例えば、戦後布教活動を創めた創価学会や善隣会の場合には、圧倒的にソウルです。また、最近、若者たちに人気のある国際TM教会のようなインド・アメリカ系の神秘家たちによる

宗教活動が、主に都会中心の布教になっているということは、理解できます。

しかしながら、今の質問のように、外来宗教の受け入れ方における韓国の地域的な偏差不いしは特性のことになると、私にはちょっと分かりません。興味ある問題なので、これからの勉強の課題にしてみたい、と思います。

*講演者後記：この講演の二か月後に、韓国では、ここで紹介した「大國寺」の住職が詐欺師として警察に逮捕される事件があった。警察の発表によると、彼は前科のある詐欺師で、共犯者たちと共に信者たちの身上情報を調べ、それを自らの神通力を見せ掛けるために利用した、ということである。この発表に対して大國寺側では、それは宗門内の反対派による中傷によるものであるとして信者たちの動揺を防ぐために努めている。この事件の真相は未だにはつきりしないところが多いが、いづれにせよこの事件は、現在進行中の宗教運動に対し、研究者が何かの判断をはさむことが如何に難しいことであるか、を改めて考えさせるものであった。

彙報

—平成四・四・一—平成五・三・三一—

平成四年度の業務概要	二八〇頁
研究題目の認定	二八一頁
研究講座	二八一頁
研究発表会	二八二頁
教典に関する基礎資料の編纂	二八二頁
資料の収集・管理	二八三頁
教学研究会	二八四頁
教学に関する懇談会	二八五頁
各種会合への出席	二八六頁
囑託・研究員	二八六頁
評議員	二八七頁
研究生	二八七頁
通信の発行	二八九頁
人事異動	二八九頁
学院との関係・その他	二九〇頁

平成四年度の業務概要

本所は、本教における教学研究機関として、諸般の業務が円滑に進められていくことを願って、昭和五七年度から、研究講座体制を敷き、併せて所員の研究題目認定を実施するとともに、五九年度から、『金光教典』の基礎資料の編纂を進めている。また、六一年度からは、五七年度以来の研究講座体制に検討を加え、研究分野をベースとした研究室の構成を行い、部制と研究講座との関連付けをはかり、講座をはじめ、その他全般にわたって、研究活動の充実・展開を求めている。

平成四年度は、昨年度に引き続き、(1)『金光教典』に関する基礎資料の編纂、(2)本教における教義的課題の明確化及び研究の促進、(3)本所諸資料の全体的確認・整理、といった諸点を中心として、諸般の営みを進めた。

(1)については、『金光教典人物誌』の編纂を進めて、刊行に向けて草稿に本格的な検討を加えるとともに、『金光教典用語解説辞典(仮称)』の作成を進め、その草稿を完成した。(2)については、教学研究会、教学に関する懇談会を開催して、今日の教団状況、教会布教の現状との関連から浮上する研究の諸課題の確認に努め、各講座・及び研究者において、課題追究を進めた。また、(3)については、資料庫第一期工事に伴い、資料の一括保存・管理が可能になったところから、本所全資料の目録作成並びに資料との照合確認作業を進め、統一的・体系的な分類項目立案に向

けての準備作業を進めた。

研究題目の認定

四月二四日、八名の所員による研究題目が、以下の通りそれぞれ認定された。

〈第一部〉

○金光教典「人物誌」の編集

○金光四神研究

○「金光大神御覚書」「お知らせ事覚帳」

における「神」について

○入田広前の御祈念帳について

— 金光大神時代の布教実態を探る —

〈第二部〉

○生神の道伝えとその規範

— 出社の動向をめぐる「覚帳」の

記述内容についての解釈試論 —

○金光大神における家・家族の意味合い

〈第三部〉

○立教神伝解釈の展開について

— 教義史的考察 —

○本教における奉斎様式と儀式の変遷

— 儀服審の審議経過と問い残された

問題を手がかりとして — 三矢田 光

研究講座

五月一日、本年度（平成四年）の研究講座を発足せしめ、以下の通り実施した。

(1) 『教典人物誌』草稿検討会—担当者、金光

『金光教典』「人物誌」の編集を進めるため、八回開設し、

草稿の検討を行った。

(2) 「金光四神言行資料集」作成会議—担当者、藤井

「金光四神言行資料集」を紀要巻末に掲載するべく、「岡本

駒之助手記」の解説検討を中心として、その編集作業を五回

行った。

(3) 金光大神関係資料講読—担当者、竹部

「諸用録」（寂光院文書）及び「山陽新報」の講読・討議を中

心に六回実施した。

(4) 「覚帳」講読会—担当者、岡成

「お知らせ事覚帳」の黒住教に関わる記述内容を理解するべ

く、当時の黒住教関係資料の収集・整理を中心に、三回実施

した。

(5) 教義ゼミ—担当者、渡辺順

教義研究の課題・視点を求めるべく、O・ペグラー編『解釈

学の根本問題』をテキストとして六回、野家啓一編『物語行

為論序説』『物語』をテキストとして一回、それぞれ講読・討議を実施した。

(6) 教団史資料ゼミ―担当者、佐藤

歴史学の成果を学び、研究の課題と方法に示唆を得ることを願って、中村哲『近代世界史像の再構成―東アジアの視点から―』の講読・討議を、嘱託坂本忠次を交えて、三回行った。また、教団史資料の体系的分類・整理をはかるため、「分類項目」の検討を進めつつ、昭和期戦前分及び戦後分（本部教団総務課所蔵資料）の分類・整理・目録作成を九回行った。

(7) 金光四神理解講読会―担当者、藤井

金光四神理解の内容把握を中心に、六回実施した。

(8) 文献講読会―担当者、坂口

助手相互の問題意識を深めることを目的として、本教に関する学術論文の講読・討議を中心に、五回実施した。なお、五年三月中旬から下旬にかけて、本年度実施された研究講座について、各講座ごとに反省会をもった。

研究発表会

研究活動の過程で、他の立場からの示唆・批判を受けて、研究の関連を相互に確かめ合い、各自の研究が充実し前進することを願って、以下の通り実施した。

○ 金光教の社会救済事業

―佐藤重助の救済活動を巡って―

大林 浩治（4・6・16）

○ 神道金光教会時代の布教者と金光四神

―主に関東・東北地方の布教者を中心にして―

北林 秀生（4・7・1）

○ 綾部布教史の視点を見いだすために

―解題文献 安丸良夫著『出口なお』―

北林 秀生（4・10・15）

○ 本教の福祉課題への対応

―感化救済矯風教育等に関する

事業状況報告（一九一四）を中心に―

大林 浩治（4・10・30）

○ 先祖観と親神天照皇大神

坂口 光正（4・11・4）

○ 神道儀礼脱却の問題意識をめぐる一考察

三矢田 光（4・11・7）

○ 綾部教会資料から窺える布教実態について

北林 秀生（4・12・7）

教典に関する基礎資料の編纂

本年度は、以下の通り実施した。

(1) 『金光教教典』、「人物誌」の第二次草案を作成した。

(2) 『金光教教典』の「用語解説辞典」第三稿を作成した。

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) 明石教会資料（六頁）の受領（4・5・20）提供／明石教会
- (2) 次期複写機導入に関する情報の調査及び収集（4・6・9）出張者／二名 岡山市大内田
- (3) 高橋正雄師関係資料（二頁）の受領（4・6・12）寄贈／大淵恂
- (4) 柏原教会資料（五頁）の受領（4・6・13）寄贈／柏原教会
- (5) 次期複写機導入に関する情報の調査及び収集（4・7・6）出張者／二名 倉敷市阿知
- (6) 牛窓服部家調査（4・7・11）出張者／二名 岡山大学、邑久郡牛窓町
- (7) 綾部教会資料（三三頁）の受領（4・7・25）寄託／綾部教会
- (8) 韓国出張調査（4・8・24、29）出張者／三名 ソウル、釜山
- (9) 河野教会資料（二頁）の受領（4・10・10）提供／河野教会
- (10) 黒住教調査（4・10・21）出張者／四名 黒住教本部
- (11) 「教典人物誌」作成に関わる沢田長三郎、角南佐之吉、難波幸等についての聴取調査（4・10・26、28）出張者／三名 宇野西教会、九幡教会、田ノ口教会
- (12) 本教戦後史についての聴取調査（4・11・6）聴取対象者杉本光夫 出張者／二名 黄金教会
- (13) 真乃道教調査（4・11・8、10）出張者／三名 真乃道教本部教

会、久枝教会、愛媛県立図書館

- (14) 次期複写機導入に関する情報の調査及び収集（4・11・11）出張者／三名 岡山市野田

「教典人物誌」作成に関わる江浦寿吉、利守千代吉、小林財三郎、千田志満等についての聴取調査（4・11・25、26）出張者

／三名 操山教会、光政教会、御野教会、広江教会

(16) 「教典人物誌」作成に関わる難波なみについての聴取調査

（5・1・14）聴取対象者／難波光子、和夫 出張者／二名

岡山市

(17) OA機器に関する情報の調査及び収集（5・1・27）出張者／

三名 岡山市大内田

(18) OA機器に関する情報の調査及び収集（5・2・4）出張者／

二名 岡山市絵図町

二、資料管理

(1) 資料の管理・運用

(イ) 資料の移管

資料庫第一期工事に伴い、本所内の資料を資料庫へ移

管した。

(ロ) 資料の登録

新収図書（三三三頁）

教団書庫目録雑誌（八八頁）、教団書

庫目録紀要（二〇一頁）、教団書庫目録学会雑誌（二九〇頁）、

研究発表・報告目録（四〇〇頁）、布教史資料目録（四二二三頁）

をコンピュータへ入力した。

(6228)

なお、布教史資料目録の内、入力分(三八〇〇点)は従来のカナから漢字で入力した。

(2)資料の複写

- (イ)小野家資料 五七点
- (ロ)布教史資料 一六四点
- (ハ)入田御折念帳 八四点
- (ニ)教団史資料(明治・大正期) 四点
- (ホ)教団史資料(昭和戦前期) 一二点
- (ヘ)教団史資料(昭和戦後期) 一八点
- (ト)神道金光教会資料 一二三點
- (チ)金光大神関係資料 五点
- (リ)教内図書 一点
- (ヌ)教外図書 二点

(3)資料の整理

- (イ)小野家資料
 - 昨年に引き続き、「紀行」・「和歌」等六二点について、各一部ずつ複製本を作成した。
- (ロ)教団史資料
 - 昭和戦前期資料の目録作成を進め、七項目終了した。
 - 本部教庁総務課所蔵資料を各項目へ分類し、目録カードを作成した。
- (ハ)布教史資料
 - 新たに収集された資料五二点を整理し、目録を作成した。

(ニ)神道金光教会資料

○ 年次で項目分類し、一点一資料として目録を作成した。

(4)圖書の整理・保管

破損圖書の補修、所在不明圖書の確認・補充及び新収分の整理を行った。

(5)雑誌の整理

「雑誌保存基準」に基づき、雑誌処分目録を作成の上、平成四年のものについて処分した。

三、資料編集

- (1)「〈資料〉金光四神言行資料集(一)」を紀要三三号に掲載した。

教 学 研 究 会

第三十一回教学研究会(4・7・8・9)

日程

第一日

講演 大峯 顯

「現代社会と宗教—大きな生命へ—」

第二日

(1)部会発表・討議

〈第一部会〉

- ①資料からみた明治期の金光家
金光 和道
- ②金光大神晩年の世界と天地
竹部 弘

- ③ 金光大神時代の布教について
 ④ 教祖在世中の佐藤範雄
 ⑤ 金光四神様の帰幽前後の事情について
 ⑥ 奉斎に関わって

〈第二部会〉

- ① 金光大神における家・家族の意味合い
 ② 「寛帳」にみる布教規範の生成とその意味
 ③ 明治十年七月二十九日のお知らせについて
 ④ 聖典解釈について
 ⑤ 布教教義書編纂過程で浮上する教義的諸問題

〈第三部会〉

- ① 佐藤重助と大阪育済会
 ② 神道金光教会時代に「教師」を
 ③ 儀礼と信仰実感
 ④ 「昭和二十九年教規」の
 ⑤ 九州布教史について

制定及び運用過程の諸問題

- ⑤ 九州布教史について
 ⑥ 教義形成の力学
 (2) シンポジウム「布教教義と教学」

荒木美智雄、山崎達彦、岩本徳雄、井手美知雄、福嶋信吉、
 渡辺順一、佐藤光俊(司会)

出席者 岸井茂(新宿)、宮田恵子(本所)、保永実(熱海)、浅野弓

眞田 幹夫
 保坂 道照
 藤井喜代秀
 石河 道明

岡成 敏正

渡辺 順一
 坂口 光正

荒木美智雄
 藤井 潔

大林 浩治

北林 秀生

三矢田 光

佐藤 光俊
 藤尾 節昭
 福嶋 信吉

(今池)、松沢光明(圓)、福嶋信吉(佐野)、小関照雄(新田)、石河道明(新在家)、高橋寛志(岡恵)、松井真佐雄(宮崎北)、宮本要太郎(高鍋北)、西川良典、藤井潔、松岡光一(以上、布教部)、松井太基郎、保坂道照(以上、学院)、本所職員、嘱託、研究員、研究生

教学に関する懇談会

本所では、機関としての基本的性格の確認をはじめとして、今日の教団状況との関わりで、教学研究が抱え持つ諸問題を検討すべく、教学に関する懇談会を随時開催してきている。四年度は、以下の通り、二回開催した。

○

第一五回教学に関する懇談会は、学院や信徒研修講座などの教育・育成機関で、講師等を担当している荻野義一氏(馬込教会長)を講師に迎えて、平成四年五月二七日に本所会議室において開催した。

講話では、「本教の現状と課題」とのテーマをもとに、講師の教育・育成機関に携わってきた体験から、教勢の衰退の原因を、教師、社会、教義に探りつつ、その対策として、自由なパラダイムシフトが可能な根本教義創出の必要性等が指摘された。

なお、出席者は、講師ならびに本所職員、研究生であった。

○

第一六回教学に関する懇談会は、本教において、近年、「世界布教」が教团的課題として浮上してきている現状を踏まえ、異文化布教の可能性と問題点を検証するため、「宗教の土着化をめくって」というテーマのもとに、新宗教研究に従事している李元範氏（一橋大学大学院博士課程）による「韓国の宗教事情について」と題した講演を聞き、その後、在日大韓基督教水島教会執事である姜永昌氏による発題を基にして、講師を含めて七名の懇談会メンバーによるレクチャー・フォーラム形式の懇談会を、平成四年七月一三日に本所会議室で開催した。

講演の内容については、第一六回教学に関する懇談会記録を参照。

なお、出席者は、講師、発題者、坂本忠次（岡山大学教授・本所嘱託、本所職員、研究生であった。

各種会合への出席

(1) 学会

- 歴史学研究会（4・5・23）2名
- 日本宗教学会（4・9・12）2名
- 日本民俗学会（4・10・3）4名
- 日本社会学会（4・10・31）11名
- 日本史研究会（4・11・21）22名
- 岡山民俗学会（5・2・14）2名

(2) 教内会合

- 第九回布教史研究連絡協議会準備会（4・8・25）1名
- 金光教講演会 西近畿教区尼崎会場（5・3・7）1名
- 金光教講演会 中国教区岡山会場（5・3・14）1名
- (3) その他
- ノートルダム清心女子大学生活文化講演会（4・6・24）2名
- 第79回関西社会事業思想史研究会（4・7・4）1名
- 第80回記念関西社会事業思想史研究会（4・8・29）1名
- 南山宗教文化研究所シンポジウム（4・9・11）2名
- 播磨学特別講座第5講「提言：これからの民俗学」（4・9・26）1名
- 播磨学特別講座第6講「柳田先生の思い出」（4・10・17）1名
- NCC宗教研究所セミナー（4・10・27）28名
- 播磨学特別講座第7講「柳田國男と沖繩」（4・10・31）1名
- 第83回関西社会事業思想史研究会（5・3・13）1名

嘱託・研究員

嘱託・研究員は、各講座、及び第三一〇回教学研究会、第一六回教学に関する懇談会、第二四回紀要掲載論文検討会、韓国調査への出席・参加を通じて、本所の業務に参画した。

本年度は、第一八回研究員集會を次の通り開催した。

(1) 期 日 平成四年二月一〇日～一一日

(2) 会場 本所会議室

(3) 議題 今日の世界と本教—韓国調査を踏まえて—

(4) 内容 本所が実施した韓国調査の報告の後、現代世界の問題から見た金光教の信仰や教団レベルでの社会実践の問題、あるいは今後の異文化・他宗教調査の展望などをめぐって、自由に話し合った。

(5) 出席者 田中元雄、八坂朋道、井手美知雄、阪井澄雄、山根正威(以上研究員)、本所職員六名

評 議 員

本年度は、評議員会を二回、以下の通り開催した。

(1) 第五四回(4・9・11-12)

議題 (イ)平成五年度の方針並びに計画案及び

経費予定案について

(ロ)その他

(2) 第五五回(5・3・12)

議題 (イ)平成四年度研究報告について

(ロ)その他

○

第五四回の審議の主な点は、(1)教団動向と研究者の意識の関係について、(2)本所の役割、教団との応答関係について、(3)評議員の制度・役割・意義について、(4)本所の施設・備品・服務について、

等であった。これらの諸点を併せ、経費についても質疑応答がなされ、平成五年度の方針並びに計画案及び経費予定案について了承を得た。

なお、出席者は、宮田真喜男、斎藤東洋男、押木広太、岩崎礼昭、和田威智雄(欠席、和泉正二)の各評議員と、所長以下六名の職員であった。

○

第五五回では、平成四年度研究報告並びに業務報告の概要について報告ののち、以下の諸点について審議を行った。(1)部制と研究領域・課題について、(2)教典刊行後の教学研究の進展と教祖像の変化について、(3)金光四神の教団的位置付けについて、(4)本教の儀式、靈観の解明について、(5)明治期における本教の社会活動と救済について。その他、神道金光教会資料の収集整理についても審議がなされた。

なお、出席者は、宮田真喜男、押木広太、和泉正一、岩崎礼昭、和田威智雄の各評議員と、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六か月間、研究生を委嘱し、実習を行った。

伊藤実(長府)、梅原和生(留明)

また、左記の一名に四月一日から一か月間、研究生を委嘱し、

実習を行った。

大林浩治（出石）

前記二名に対する実習内容は以下の通りである。

(1) レポート

(イ) 文献解題

研究生の研究関心に応じて文献を選択し、文献解題レポートを三回提出した。

(ロ) 実習報告

実習期間を総括して左記のような内容の実習報告レポートを一〇月に提出した。

○ 伊藤実

本教信仰の教義化の歴史的事態の一端を明らかにすべく、教団独立前後宣布された「迷信打破」教義に着目し、佐藤範雄が説いた同教義の内容につき、考察を行った。

○ 梅原和生

信仰の継承のありかたとその意義についての理解を深めるべく、教祖の子弟、とりわけ金光教雄、宅吉が、教祖帰幽後の教団史上で果たした役割につき、考察を加えた。

(2) 講座実習

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

① 教学論総論―担当者、所長・部長・幹事・資料室長・嘱託

研究生を対象に、本所の活動内容に関する講義、教学の基本

理念・歴史・方法論、金光大神研究、教義研究、教団史研究、及び本所所蔵資料についての講義を一三回実施した。また、嘱託による次の講義を実施した。

○ 「教団史研究への視角と課題」 坂本忠次（4・6・16）

○ 「社会現象の科学的認識の方法と信仰的視座―社会学の場合―」 山崎達彦（4・7・10）

○ 「現代宗教と宗教学の課題」 荒木美智雄（4・8・8）

② 教学論各論

(イ) 紀要論文講読―担当者、三矢田

瀬戸美喜雄「維新时期における金光大神の信仰―政治に対する態度と思想―」、真鍋司郎「民衆救済の論理―金神信仰の系譜とその深化―」、渡辺順一「『信忠孝一本』教義の成立とその意味」の各論文をテキストとして、講読会を三回実施した。

(ロ) 調査実習―担当者、三矢田

実地調査の基本的作法の習得を目的として、布教史に関する調査を一回実施した。

(3) 資料実習

資料の意味を把握し、本所における資料の収集整理・保管の技術及び取り扱い方法について理解を深めるべく、「お知らせ事覚帳」、小野家資料等の解読の実習を三回、小野家資料、教団史資料の整理の実習を二回行った。

(4) その他

所内各種会合に出席傍聴した。また、図書整理、儀式事務御用奉仕に従事した。

なお、大林浩治は、指導所員の指導の下に実習を行った。

通信の発行

通信「聖ヶ丘」第一二号を左記の通り発行した。

記

(1) 期日 平成四年六月一日

(2) 内容 巻頭言、所内の動き、OB便り、アンケート調査、編集後記、他

(3) 部数 二八〇部（B5判、八頁）

人事異動

職員

任 部長 渡辺 順一（4・4・16）
 〃 助手 大林 浩治（4・5・1）
 〃 同 伊藤 実（4・11・1）
 〃 幹事 竹部 弘（4・4・16）
 〃 主事 菅原千代子（4・5・1）
 〃 同 馬場 正教（4・5・1）
 〃 書記 長井みのり（4・4・20）

免 部長 西川 太（4・4・15）

〃 幹事 渡辺 順一（4・4・15）

休職 助手 金光 清治（4・4・30）

研究生

委 大林 浩治（4・4・1）

〃 伊藤 実（4・5・1）

〃 梅原 和生（4・5・1）

解 大林 浩治（4・4・30） | 委嘱期間満了 |

〃 伊藤 実（4・10・31） | 委嘱期間満了 |

〃 梅原 和生（4・10・31） | 委嘱期間満了 |

嘱託

委 西川 太（4・4・16）

研究員

委 八坂 朋道（4・7・1） | 再任 |

〃 井手美知雄（5・1・20） | 再任 |

〃 阪井 澄雄（5・1・20） | 再任 |

解 八坂 朋道（4・6・30） | 任期満了 |

〃 井手美知雄（5・1・19） | 任期満了 |

〃 阪井 澄雄（5・1・19） | 任期満了 |

評議員

委 和田威智雄（4・8・1）

免 岡 開造（4・5・31） | 任期満了 |

〃 斎藤東洋男（4・12・19）

本所関係者(5・3・31現在)

職員二〇名(所長1部長3幹事1所員4助手5事務長1主事4書記)
嘱託一〇名 研究員五名 評議員五名

学院との関係・その他

(1)学院前期基礎課程の特別講義に、以下の職員が出講した。

(イ)「金神信仰と教祖の信心について」(所員・岡成敏正)(4・7・14、10・11)

(ロ)「戦後教団の動向について」(所員・佐藤光俊)(4・9・17)

(ハ)「金光大神とその時代について」(所員・金光和道)(4・9・21)

(ニ)「『覚帳』に見られる『お知らせ』について」(所員・竹部弘)(4・10・30)

(ホ)「金光大神の死生観と靈観について」(所員・福嶋義次)(4・11・20)

(2)学院助手教育の一環として、学院助手が「教学論総論1」(所

長・福嶋義次)を聴講した。(4・5・21、10・28)

(3)学院教育に関する懇談会に、所長が出席した。(4・7・24)

(4)学院助手研修「講座」へ、所員金光和道が出講した。(4・9・21)

(5)学院後期研修・実習課程の講義「教学について」に、所員福嶋

義次が出講した。(5・1・8)

(6)学院後期研修・実習課程コース別研修「教学研究コース」のレ

ポート検討会に、以下の職員が出向した。(5・2・1)

岡成敏正、竹部弘、真田幹夫、三矢田光、渡辺常教、坂口光正、北林秀生、大林浩治、伊藤実

○ 本所研修生、スザン・正江・岡崎(ラレスノ教会在籍)は、平成五年三月八日から七月三十一日まで本所で研修を行った。

○ 本年度中に本所を訪れた学会関係者は、以下の通りである。

○ 中島紀一(筑波大学農林学系助手)(4・6・24)

金光教学第三十二号正誤表

113頁	245	245	239	々	224	113	101	100	94	83	々	33	23	22	頁
上段3・5行	下段△4	下段7	上段2	下段△1	下段△4	下段1	4	△6	4	下段5	△2	△3	△1	6	行
注⑮と注⑯を入れ替える	過程	斎藤東洋雄	購読・討議	佐藤幸男	斎藤信弘	西山芳雄	戸長の小野慎一郎	崇祀	河手	社人	五人	議員のうちから議会が選定	候補者は	注32	誤
	課程(246頁上段3、同10行以下同じ)	斎藤東洋男	購読・討議	佐藤幸雄	斎藤信弘	西山芳夫	副。戸長の小野慎一郎	宗。祀	川。手	社。人	教。師。五。人	議員によつて選定	教。監。候。補。者。推。薦。委。員。会。は	注30	正

平成5年9月20日印刷

平成5年9月25日発行

金光教学第33号

編集・金光教教学研究 所

印刷・株式会社正文社印刷 所

発行・金光教教学研究 所

岡山県浅口郡金光町

落丁・乱丁本はお取替致しますので、金光教教学研究 所
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、摂取して、当研究所が新設せられた。紀要刊行のことは、当時すでに考慮されていたのであるが、開設早々のこととて、いま少しく陣容もとのい、内容も充実するをまって実施するを可として、こんにちに至った。現在においても、当所の仕事は、研究の基礎確立、資料の収集、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、一入肝要であると考えられる。それは当所が、つねに全教との緊密なつながりを持ち、絶えず当所のごきに対する批判を受けつつ、生きた本教信心の真髓を組織的体系的に把握しゆくことを、念願するが故である。

由来、一般に宗教にあっては、教学研究与信仰的实践とが、とかく対立の立場において思議せられ、相反目して互いに他を否定せんとする傾向さえ見られがちであるが、本教においても、近時ややその感なしとしないのではあるまいか。もし然りとすれば、それは、教学的研究に、目前の現実的効用を求むることあまりに急なるが故であろうか、或は、教学的研究が、現実の信仰体験から浮き上って、いたずらに抽象的論議に走っているからであろうか、それとも、信仰的实践が、現代の切実困難な問題に取組む勇気を失って、単なる気分的神秘の世界に逃避せんとする傾向にあるがためであろうか、或はまた、ただ一般に諸宗教の教学的研究所が陥り易い弊を見て、直ちに本教教学もまたしかりときめつけているがためであろうか。この点、研究の面からも実践の面からも、深く反省しなければならないところである。

教学は、本来信心の自己吟味であり、信仰生活の拡充展開を本務とする。この故に、その基盤は、あくまで本教の信心に置かれねばならない。もし、教学研究が現実の信仰体験から遊離し、教祖のそれを逸脱するならば、たとえ如何に精緻な教学体系を樹立し得たとしても、それはもはや本教教学たるの意義を失えるものである。他面また、なんらの教学的反省、整理をともしなわぬ信仰は、如何ほど熱烈であろうとも単に偏狭な独善的信念であるにとどまり、その信心生活の進展は望み得べくもない。教祖の信心は、決してさようなものではなかった。御伝記「金光大神」を味読するとき、われわれはそこに、烈烈たる信仰の力を感銘せしめられるとともにつねにそれが反省吟味せられつつ、不斷に展開しているすがたを見出すのである。

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

幸いに、広く全教の支持、協力を賜らんことを切望してやまない。

なお、この紀要に“金光教学”の名を冠するゆえんは、かつて、金光教学院研究部の編集にかかる教学雑誌「金光教学」が、年二回宛発行せられて十五集に及び、本教教学の振興に貢献するところ、多大であったことを思うてのことであることを、付記しておく。(昭和33年3月1日・金光教学研究所長 大淵千俣)

JOURNAL OF THE KONKOKYO RESEARCH INSTITUTE

Edited and published by
Konkokyo Research Institute
Konko, Okayama, Japan
1 9 9 3
No.33

CONTENTS

WATANABE, JUNICHI	
The Model of the Universe and Ikigami's Mission Work	1
TAKEBE, HIROSHI	
Konko Daijin's Image of the World and View of the Universe in His Later Years	50
SAKAGUCHI, MITSUMASA	
Konko Daijin's Faith in His Later Years and Tensho-kotaijin	86
OBAYASHI, KOUJI	
The Social Service of Konkokyo from Late Meiji Era to Taisho Era	119
KONKO, KAZUMICHI	
An Analysis on the Worshipers from Joto Area in Okayama through "Hiromae Toshigakicho" Written by Konko Daijin	161
<hr/>	
OMINE, AKIRA	
Present Society and Religion ~ To the Great Life ~	195
<hr/>	
Collected Materials;	
The Saying And Doing of Konko Shijin (2)	219
A Brief Outline of Research Papers Submitted by the Staff of Konkokyo Research Institute for the Year 1992	253
The Summary of the Records for the Meeting about the Critique of Papers Contributed to the Previous Edition	259
The Record of the 16th Conference on Konkokyo Research	263
A List of Activities of Konkokyo Research Institute in the Year 1992	280