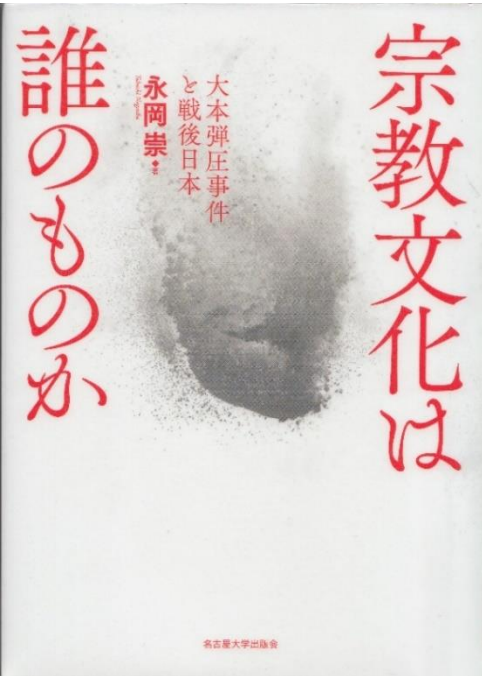
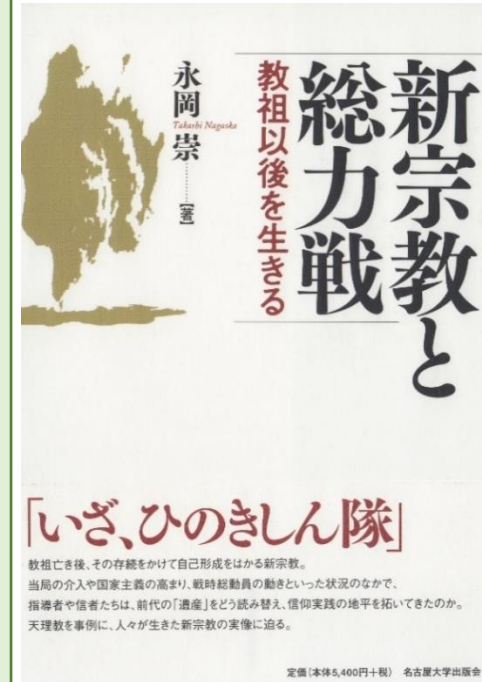


「中山みき」を取り戻そう！—『宗教文化は誰のものか』から— 宗教研究における教外研究者と教団の関係



『宗教文化は誰のものか』(永岡崇.名古屋大学出版会.2020)は同氏が2011年に大阪大学に提出した博士申請論文「宗教文化の近代的再編成をめぐる研究—新宗教の経験と表象—」がベースになっています。この博士論文は「第Ⅰ部宗教経験の近代的形態について」と「第Ⅱ部新宗教文化の脱教団的展開」から構成され、第Ⅰ部は2015年に出された『新宗教と総力戦』のベースとなり、第Ⅱ部が『宗教文化は誰のものか』の内容になっています。

『宗教文化は誰のものか』は主に大本教について語られ、特に1960年代に教外研究者と教団幹部及び教団内の編集員の協働によって行われた『大本七十年史』の編纂作業に対する考察が中心になっています。ここで永岡氏は「宗教文化は誰のものか」という問いを発し、それは「絶えざる問いかけの実践の中にこそ存在するのではないか」と自答しています。まさに『大本七十年史』の編纂作業はその実践であったといえます。そのように考えると、『新宗教と総力戦』の内容は、永岡氏自身による天理教に対する問いかけの実践であったともいえます。



ここではまず、『宗教文化は誰のものか』第3章で語られている『大本七十年史』の編纂過程を紹介し、次に金光教における教外研究者と教団の関係の例として1974年の安丸良夫氏と「実意丁寧」教理についてまとめてみます。大本教と金光教の場合は、両者の良好な関係がみられるわけですが、それに対して天理教の場合は教外研究者の独自の研究を拒否する姿勢が顕著です。それはなぜなのか、1945年以降の教外研究者の天理教解釈とそれに対する教団の姿勢、また、『新宗教と総力戦』の内容から考えてみたいと思います。結論を先に言えば、天理教団の「おふでさき解釈」に対する姿勢が外部研究者(内部も同様ですが)の天理教研究を妨げていることを確認することになります。

- はじめに 1
- 一 新宗教の歴史性 4
- 二 近代日本の宗教体系 9
- 三 新宗教運動と国家との関係性をめぐる研究 14
- 四 新宗教運動と戦争との関係性をめぐる研究 29
- 五 本書の構成 41
- 六 中山みきとは誰か——ひとつの「読み」として 45

第1章 信仰共同体の危機と再構築

- 飯降伊蔵と本席・真柱体制
- はじめに 50
- 一 教祖の死と信仰共同体の危機 54
- 二 飯降伊蔵のライフ・ヒストリー 58
- 三 中山真之亮と信仰共同体の闘い 69
- 四 本席・真柱体制の成立 78
- 五 「おさしづ」と親神共同体 87
- おわりに 110

第2章 戦前における中山正善の活動

- 宗教的世界の構築とその政治的位置について
- はじめに——「革新」の問い 117
- 一 中山正善という課題 124
- 二 原典 134
- 三 収集 142
- 四 伝道 145
- おわりに——宗教的世界の政治的位置 153

第3章 「革新」の時代

- はじめに 159
- 一 一派独立と国家主義への接点 161
- 二 教団の発展と帝国主義 166
- 三 「満洲天理村」という実験 179
- 四 「革新」の断行 186

第4章 宗教経験としてのアジア・太平洋戦争

- 〈ひのきしん〉の歴史
- はじめに——〈ひのきしん〉とは何か 195
- 一 〈ひのきしん〉は変化したか 198
- 二 国家・戦争・〈ひのきしん〉 204
- おわりに——宗教経験としての総力戦 245

第5章 宗教のなかの「聖戦」／「聖戦」のなかの宗教

- 〈ひのきしん〉の思想
- はじめに——「聖戦」とは何か 248
- 一 日常の戦争 250
- 二 「聖戦」の教義 253
- 三 〈ひのきしん〉の思想 260
- おわりに——「聖戦」と〈ひのきしん〉 266

第6章 「復元」の時代

- 一 敗戦と天理教 271
- 二 「天理教教典」の成立 277
- 三 「おふでさき註釈」のテクストとコンテクスト 285
- 四 アブレ・ゲールと天理教 290

終章 動員への経路

『新宗教と総力戦』目次

ほぼ全体が天理教に関する内容になっています。

- 一 事件の残骸 1
- 二 〈事件〉が切りひらく世界 4
- 三 読みの運動と解釈共同体 6
- 四 協働表象が生じる場 12
- 五 結節点としての大本七十年史編纂会 16
- 六 本書の構成 19
- 七 戦前期大本の歩み 22

第1章 戦後大本と「いまを積み込んだ過去」

- 前進と捻じれの平和運動
- はじめに 28
- 一 大本の平和運動をとらえるためのふたつのスケール 31
- 二 七王も八王も王が世界に在れば…… 36
- 三 出口伊佐男の世界連邦主義 45
- 四 人類愛善—世界連邦運動の展開 51
- 五 人類愛善—原水禁運動のはじまり 57
- 六 出口榮二の平和思想 61
- 七 人類愛善運動とアジア主義 67
- 八 平和運動の軋み 72
- 九 破綻 81
- おわりに 90

第2章 〈事件〉をめぐる対話

- はじめに 95
- 一 「神さまの摂理」としての〈事件〉 98
- 二 大本邪教説の再構成 101
- 三 予備調査へ 105
- 四 〈事件〉をめぐる対話 110
- おわりに 118

第3章 宗教文化は誰のものか

- はじめに 121
- 一 大本七十年史編纂会の形成 125
- 二 「民衆宗教」という表象 131
- 三 教祖の人間化 139
- 四 戦争と平和 147
- 五 〈事件〉は誰のものか 152
- 六 「大本七十年史」とその後 162
- おわりに 166

第4章 「民衆」の原像

- 出口榮二と安丸良夫
- はじめに 172
- 一 アイヌへのまなざし 176
- 二 「土」の文化と縄文 181
- 三 「万教同根」とアジア主義 186
- 四 読みの運動のなかの「出口なお」 191
- 五 無意識としての神 194
- 六 筆先の「改編」 197
- 七 「民衆」の原像 203
- おわりに 207

第5章 「民衆宗教」の物語の起源

- 教祖をめぐる欲望の系譜学
- はじめに 211
- 一 新宗教研究と複数の経路 214
- 二 単層的な教祖像 217
- 三 深層への遡行 234
- おわりに 249

第6章 反倫理的協働の可能性

- 高橋和巳「邪宗門」を読む
- はじめに 254
- 一 高橋和巳の衝動とひのもと救霊会 258
- 二 ひのもと救霊会の構造 262
- 三 〈事件〉の変奏 270
- 四 協働の反倫理性 275
- おわりに 282

終章 批判的宗教文化への視角

ほぼ全体が大本教に関する内容になっています。

『宗教文化は誰のものか』⇒『文化』、
『新宗教と総力戦』⇒『総力戦』と略記

目次

序論

はじめに 1

1. 新宗教研究の課題とは 2

2. 近代日本における国家と宗教に関する諸研究とその問題点 5

3. 新宗教文化の広がり 24

4. 本研究の課題 28

第I部 宗教経験の近代的形態について 37

第一章 「親神」共同体の危機と再構築

—飯降伊蔵と「おさしづ」の場—

『総力戦』第1章に対応

はじめに 38

1. 教祖の死というドラマ 39

2. 本席・真柱体制の成立（一）—飯降伊蔵のライフ・ヒストリー— 43

3. 本席・真柱体制の成立（二）—みきの死と本席制定— 53

4. 「おさしづ」と親神共同体 60

おわりに—上田ナライトについての覚書 73

第二章 「革新」

『総力戦』第3章に対応

1. 「革新」 82

2. 「国民教化」と原典への関心 86

3. 天理教校、青年会の活動と教祖40年祭 89

4. 教祖50年祭と「日本主義」 94

5. 「満洲天理村」と天理教 98

6. 「革新」の推移 103

第三章 戦前期中山正善における原典・収集・伝道

—宗教的世界の構築とその政治的位置について—

はじめに—中山正善という課題— 113

1. 幼年時代から大学入学まで 115

2. 原典 119

3. 収集 124

4. 伝道 125

『総力戦』第2章
に対応

おわりに—宗教的世界の政治的位置— 131

第四章 宗教経験としてのアジア・太平洋戦争

—〈ひのきしん〉と歴史を結びつける—

1. 〈ひのきしん〉 139

2. 〈ひのきしん〉の歴史 141

3. 国家・戦争・〈ひのきしん〉 144

4. 〈ひのきしん〉と歴史を結びつける 171

『総力戦』第4章に
対応

補論1 「聖戦」と〈ひのきしん〉

1. 「聖戦」を考える 178

2. 日常生活に陥入する「聖戦」 179

3. 「聖戦」の教義 180

4. 諸井慶徳『ひのきしん叙説』の思想 185

5. 「聖戦」と〈ひのきしん〉 188

『総力戦』第5章に
対応

第五章 「復元」

1. 敗戦と天理教 193

2. 「天理教教典」の成立 197

3. 「おふでさき注釈」のコンテクスト 202

4. アブレ・ゲールと天理教 205

5. 天理教の「革新」と「復元」 209

『総力戦』第6章に
対応

第II部 新宗教文化の脱教团的展開 215

第一章 新宗教文化の系譜

—教祖伝を中心に—

はじめに 216

1. 教祖は一元的に把握される 219

2. 深層への遡行 230

おわりに 240

『文化』第5章に対応

第二章 新宗教文化の脱教团的展開

—思想としての教祖研究—

はじめに 247

1. 思想としての教祖研究 249

2. スティグマとカリスマの弁証法 251

3. 教祖と周縁性 254

4. 教祖の孤独と共同性 256

おわりに 260

補論2 安丸良夫と「民衆」の原像

—『出口なお』について—

はじめに 267

1. ある批判から 267

2. 『出口なお』とは 268

3. 「無意識」としての神 270

4. 筆先の「改変」と「影響」 272

5. 「民衆宗教」・女性・神がかり 276

おわりに—『出口なお』と私 280

『文化』第4章に発展

第三章 宗教文化は誰のものか

—『大本七十年史』とその周辺—

はじめに 284

1. 大本の歩みと『大本七十年史』編纂事業 286

2. 出口栄二と平和運動 288

3. 民衆宗教史研究と大本という事例 292

4. 大本出現の意義、あるいは神がかりの意味をめぐって 295

5. 大本の戦争観をめぐって 300

6. 昭和神聖会・第二次大本事件・大本思想 304

7. 『大本七十年史』とその後 310

おわりに 313

『文化』第1,3章
に対応

結論

1. 近代日本における新宗教文化の展開 323

2. 経験と表象の交点へ 329

図版出典 334

初出一覧 335

1962(昭和32)年は大本教祖出口なおが神がかりしてから70年目に当たり、大本教ではその記念事業の一つとして『大本七十年史』編纂が位置付けられました。それに基づき1960年に大本総長である出口栄二氏を会長とする大本七十年史編纂会ができ、そこに編集参与として教外学者が参加しました。そして、1962年に上巻、1967年に下巻が刊行されました。上下巻合わせて2208頁という大冊です。この時の編集資料と討議経過が「大本七十年史資料」として残されています。この資料を使って書かれたのが『宗教文化は誰のものか』の中の第3章、『大本七十年史』に関する部分ということになります。

本格的な議論のなかで、信仰当事者と“外”の研究者が「取っ組んで」作成された教団史の例は、それほど多くないだろう。そして、編集委員として参加した歴史学者・安丸良夫が振りかえっているように、「日本近代史上における大本教団の位置と意味は、複雑な対抗関係のなかにおかれたきわめて多義的なものなのだから、それをうまく整理して一貫した歴史叙述を実現することは、とても難しい課題」であり、「会議は多人数の参加者による、かなり錯綜した議論の場となった」。多様な解釈共同体が複雑に折り重なり、葛藤をはらんだ、密度の高い協働を通じた表象が生み出されていったのである。とりわけ、第二次弾圧事件の全容解明には膨大なエネルギーが投入され、その叙述は『七十年史』全体のクライマックスとなっている。そして、編纂会は『七十年史』のために集められた大量の資料や聞き取り記録、原稿やそれをめぐる討議の記録を残しており（「大本七十年史資料」）、協働表象として歴史が生起していく過程の貴重な証言として、私たちはそれらを読みなおすことができる。

—中略—

本書で編纂事業について論じるうえで、決定的に重要な役割を果たすのが、前記の「大本七十年史資料」である。

「1. 大本七十年史編纂の経過をあきらかにし、史実資料として保存するとともに、原稿執筆者、および討議参加者の努力を記録にとどめ、かつ年史編纂の参考に資する」こと、「2. 問題点および研究、調査を必要とする事項など、今後の段階で解決をはかるべき問題点を指摘する」ことを目的として編纂会事務局が作成したもので、タイプ孔版の冊子が七四冊確認できる。『七十年史』下巻(1967年)の「巻末参考・引用文献一覧」にすでに載せられているが、下巻の刊行後に製本されたものもある。現在、亀岡の大本教学研鑽所資料室に所蔵されており、研究者の求めに応じて閲覧を許可している。(『宗教文化は誰のものか』P17)

理事

出口 栄二
出口 うちまる
出口 虎雄
大国 以都雄
佐藤 尊勇
桜井 重雄
伊藤 栄蔵
土居 重夫
米川 清吉

編集参与(五〇音順)

京都大学助教授 上田 正昭
日本宗教学会評議員 佐木 秋夫
東京大学史料編纂所員 松島 栄一
東京大学東洋文化研究所員 村上 重良

編集委員

(部内) 徳重 高嶺
木庭 次守
三村 光郎
石地 与一郎
(部外) 鈴木 良
安丸 良夫
前島 不二雄

事務局

広瀬 静水
若本 三晴
上田 理夫(レイアウト)
鈴木 俱子(タイプ)
三嶋 妙
竹森(上巻) 惇子

(補助)

湯浅 勇治
小高 裕子
猪子 真澄
土山 泰子
小林 則子
小林 晃(タイプ)
湯川 春洋
稲葉 朋子
波田野真弓
酒井 佐知子
山田 恵津子

(下巻)

橋本 泉
中谷 ヨシノ(タイプ)

有田 典弘

萩森 哲市
嶋山 和子
大内 美智子
石松 登起子(タイプ)

『大本七十年史』 下巻巻末

大本七十年史編纂会の形成

『大本七十年史』の編纂に主に関わった教外研究者として7名が挙げられ、この7名と教団の出口栄二氏等による討議記録をもとに編纂の内実が解き明かされています。

『七十年史』の「あとがき」で「とりわけ編集参与佐木秋夫・松島栄一・上田正昭・村上重良、編集委員鈴木良・安丸良夫・前島不二雄の各氏」に謝辞が捧げられているように、教団外の研究者として実質的な役割を果たしたのはこの七名と云ってよい。(『宗教文化は誰…』P125)

1960年発足時の編纂会主要教外メンバー(『宗教文化は誰…』P127の内容を要約)

- 上田正昭 (33歳) - 古代史専門の歴史学者
(出口王仁三郎の産土社、小幡神社の社家を継ぐ。)
- 佐木秋夫 (54歳) - 宗教問題を得意するマルクス主義者
(1954年に「中央公論」に「教祖列伝-大本教」を松島栄一他2名(計4名)で掲載)
- 松島栄一 (43歳) - 近世思想史、文化史の専門家。
(子供の時に大本事件があり、その先入観の正否に関心)
- 村上重良 (32歳) - 宗教学、歴史学の専門家。
(1958年刊の『近代民衆宗教史の研究』で大本教を記述)
- 鈴木良 (26歳) - 京都大学院生。
- 安丸良夫 (26歳) - 京都大学院生。
- 前島不二雄 (29歳) - 立命館大学院生。

上田正昭氏にアルバイトとして誘われ参加。

『大本七十年史』で描かれている「大本教事件」は、現在のそれに対する見方とは少々異なっているように感じます。その違いを知っていただくために、「国家神道とメシアニズム－『天皇の神格化』からみた大本教」（『岩波講座天皇と王権を考える第4巻宗教と権威』所収・島蘭進・2002）の要約（というよりもポイントとなる部分の繋ぎ合わせ）を参考に示しておきます。それによれば、大本は国家神道が提供する「理想的帝王像」と国家的歴史に基づいて「救済論」を提供したがゆえに弾圧されたということになっています。そこには民間の皇道メシアニズムの存在を許さない国家の意思が存在したと島蘭氏は述べています。

《天皇はある時期、人類を救うメシア（救世主）として多数の日本人の宗教的崇拝対象となった。ファシズムの時期における国家神道の軍事的侵略的教義の展開は、国家神道の本質の顕在化であったと村上重良氏は云う。／ ここでは、天皇崇拝（メシア化）がどのような形で進んだのかを宗教運動の面から考察する。具体的には、天皇ファシズムの民間における担い手であった大本教についてみる。／ 大本教の出口なおの教説には、世の立替立て直しが近い事を説く千年王国説（近い将来キリストが地上に再臨し、よみがえった聖徒とともに千年王国が実現し、その後、終末の審判が行われるという信仰）の要素が濃厚であった。これに引き付けられたのちの教主、出口王仁三郎は、なおの教えを「皇道」の一語に集約した（当時の教団名は「皇道大本」）。これは、救世主はあくまで出口なおや王仁三郎だが、表向き天皇を「救世主」として立てたといえるかもしれない。そして第1次弾圧（大正10年）の後、神霊世界は、出口王仁三郎、現世の国家は天皇という二元論を確立した。大本以外でも、例えばイエスをメシアとするキリスト教や阿弥陀仏の本願に身をゆだねる浄土真宗などが存在しえた。しかし、第2次弾圧（昭和10年）は、国家が説く皇道と見分けがつかない教理を説く大本に対して行われた。そこには民間の皇道メシアニズムの存在を許さない国家の意思が存在した。／ 明治政府による天皇を中心とした国民国家の形成により、国民一同が共有できる「歴史－記紀神話」と「指導者－天皇」は鮮明化できたが、「世界の救済観念」はなかった。このような状況の中で、**大本は、国家神道**が提供する「理想的帝王像」と国家的歴史に基づいて「救済論」を提供したのである。なぜこのようなことになったのか。そもそも、天皇を理想的帝王とし、宗教運動を国体論の穴ぼこに追い込んでいく仕掛けは、明治維新前後に基本線が引かれた国家神道構想の大枠にあったのだ。平時には許される信仰でも、「一旦緩急あれば」許されなくなるという危惧は歴史的に見れば理由があることなのだ。》

あらたな民衆宗教 一八九二（明治二五）年、大本開祖出口なおの帰神を起点として、大本のいしずえが定められてからここに七十年、大本はきわめて意義の深い一九六二（昭和三七）年を迎えた。—中略—

「明治憲法」の発布以前にも、民衆の願いを組織する宗教にたいしては圧迫が加えられてはいたが、「明治憲法」の発布以後も、ますます諸宗教にたいする統制は制度的にも整備され強化されることとなった。したがって、国家や皇室とのつながりをもたない宗教は、その教理の展開や教線の拡大にあたって、たえず制約をうけねばならなかった。近代日本のかもしだす、人が人として生きうる道を抑圧するコースは、民衆の宗教的欲求をもゆがめようとした。国家神道を宗教と分離して、諸宗教を統制し、公認制をとった明治の宗教政策などはその具体化である。とくに、民衆のくらしと深く結びつき、民衆の信仰を基盤とする宗教にあっては、国家神道のイデオロギーと対立する異質の要素をもつものが多かったから、自由な布教活動は困難となった。教祖のおしえにもとづく信仰的实践は、近代的なよそおいをとって、民衆の宗教にたいする欲求を、たくみに再編成しようとする神道国教化のイデオロギーと、しばしば、ふれざるをえなくなる。そのために、あるものは権力との対決をさせて、政府のめざす国民教化の路線に追従し、あるものは教理を便乗的に改変して、政府の公認を受けようと努力したのである。（※天理教と金光教を指している）

このような明治政府の宗教統制のもとにあって、諸宗教がその対応につとめ固定化してくるなかで、そしてまた、近代日本の矛盾がはげしくなってくる特期において大本の開教がなされた。その時点において、民衆生活に根ざしたあらたな民衆宗教として大本が登場してくるのである。そこには霊界と現世を統一的に把握し、現実を重視した、人間の活力を尊重する民衆思想のあらたないぶきがやどっており、その故に、また、はげしく現状を批判し、世直しを前提とする予言と警告が発せられたのもあった。開教のその時から、既成宗教や国家神道の教理とは相いれない独自の要素がみなぎっていた。したがって、その独自性は、大本七十年の歴史の内部に深化され、整備され、具体化されて、日本における民衆宗教の異色ある存在として、大本以後の新興諸宗教にも大きな影響をおよぼさずにはおこななかった。既成の諸宗教にはみられない思想性・文化性の側面は、かつての宗教のわくをこえた新しい面を開拓し、その社会的関心の深さは、教団の歩みを豊かにし、実践のはばをひろげた。大本七十年の歴史が、他教団のそれよりも国内外の諸情勢に敏感に適応しているのも、それが民衆の現状打破の要求を基底とし、民衆のために生きる宗教として発展してきたからにはほかならない。（『大本七十年史・上巻』P4. 宗教法人大本, 1964）

大本教の特色1 特有の神観と独自の終末観

日本資本主義が確立した時期に、意義深い開教の第一歩をふみだした大本の教理と実践には、いったいどのような特色が見出されるのであろうか。そのまず第一にあげねばならぬものに、独自の神観と教理の展開にもとづく、民衆宗教としての実践的な性格がある。国家神道においては、天照大神を皇室の祖先神として位置づけ、諸神をこれに帰属せしめる皇祖中心の神統観念が強調されたが、大本の場合には一八九二年の初発の神諭に、はっきりと示されているように、「良の金神の世」が力説され、悪神によって隠退された国祖の大神—良の金神が「表にあらわれて、三ぜん世界の立替え立直しをいたす」しぐみが、開祖の筆先となつてうちだされた。そこには、**国家神道のイデオロギーには見出されない、国祖の隠退再現という特有の神観と独自の終末観が示されている。**「いずれの教会もさきばしり、とどめに良の金神があらわれて、世の立替えをいたすぞよ」という神諭には、既成宗教はもとより、当時新しく抬頭し勢力をもちはじめた諸宗教にたいするきびしい批判がやどっている。（『大本七十年史. 上巻』P5）

大本教の特色2 民族性と国際性の両立

日本の近代史において、大本が文化的・思想的宗教団体として発揮してきた第二の特色はなんであったか。それは近時知識人の間でもだんだんと注目を集めつつあるように、ナショナルなもの（民族性）とインターナショナルなもの（国際性）とが、教理と実践とにおいて結合されているところにある。日本に誕生した神道系諸宗教にあつては、その一部をのぞいては、きわめて民族的性格の強いものが多い。そしてそれらは、国家神道を中心とするウルトラナショナリズム（極端なる国家主義）の方向にやがてつつまれていった。ところが、大本の教理においては、開教の当初からナショナルなもの¹とインターナショナルなもの²とが内にふくまれており、その信仰的实践にも、両者が不可分にからまりあっていた。たとえば、開祖の神諭には、国家や民族をこえた「天地のもとの大神」がたえず意識されており、そして同時に「世界の人民よ、一日もはやく改心なされよ。それについては日本の人民の改心がだい一であるぞよ」というような、日本人民についての重視がなされているし、**「世界中神国にいたす」しぐみの神として、良の金神が把握されていた。**（『大本七十年史. 上巻』P10）

大本教の特色3 平和主義

大本の開教がなされた一八九二（明治25）年の二年前には、日本資本主義は最初の恐慌をむかえ、社会問題はその後ますます深刻化していった。その社会的経済的矛盾の打開は、つねに海外市場の獲得と植民地の拡大にむけられ、近代史にいわゆる「大日本帝国」の海外侵略として具体化してきた。日清・日露の戦争から太平洋戦争へという戦争のもった役割は、近代社会の悪の表明として近代史の暗黒面をいろどる。

そのような過程で、大本はどのような態度をとり、どのようにして教理と教線を展開していったのか。ここに、大本の第三の特色として大きくうかびあがってくる平和精神の貫徹がある。「金銀をあまり大切にいたすと、世はいつまでも治まらんから」として、「われよしの世のもちかたは致しませんから」という素朴な表現で、社会のゆがみが批判され、「かみしもそろえて人民を安心させ」、「わけへだてはいたさぬ」自由世界の実現を、良の金神のしぐみとして示された開祖の筆先には、すでに戦争悪の根源が指摘されていた。そして、聖師の「世の中に戦争位あしきものはなく、軍備位つまらぬものはなし」とする戦争や軍備への警告として継承され、実践に移されていった。—中略—そしてその精神は、戦後における社会的認識に立脚した実践に具体化し、「戦争と暴力を否定し、軍備の撤廃を期する」人類愛善会の綱領と運動とに結実した。（『大本七十年史・上巻』P12）

—『大本七十年史』が語る大本教—

「教祖のおしえにもとづく信仰的实践は、近代的なよそおいをとって、民衆の宗教にたいする欲求を、たくみに再編成しようとする神道国教化のイデオロギーと、しばしば、ふれざるをえなくなる。そのために、あるものは権力との対決をさけて、政府のめざす国民教化の路線に追随し、あるものは教理を便乗的に改変して、政府の公認をうけようと努力した」**他の民衆宗教と異なり、大本教は**「開教のその時から、既成宗教や国家神道の教理とは相いれない独自の要素がみなぎっていた。したがって、その独自性は、大本七十年の歴史の内部に深化され、整備され、具体化されて、日本における民衆宗教の異色ある存在として、大本以後の新興諸宗教にも大きな影響をおよぼさずにはおかなかった」とし、その特徴として①特有の神観と独自の終末観、②民族性と国際性の両立、③平和主義を挙げています。島菌氏の見方とはだいぶ違う国家神道のイデオロギーと対立し弾圧された「民衆の現状打破の要求を基底とし、民衆のために生きる宗教」として描かれています。

編纂会会長の出口栄二氏はその編纂理由を大本が「不敬」とか「邪教」と云われる状況を変えたかったと述べていることを永岡氏は紹介し、『大本七十年史』編纂の目的は「外部の読者を念頭に置いて」いたから、外部の研究者の協力が必要だったとしています。

一九六〇年八月二八日に聞かれた編纂会の第三回総会において、会長の出口栄二は「七十年史編纂会が生れた経緯」をつぎのように説明している。

九州あたりでも市議員の選挙に、或立候補者が、大本を罵倒し、それがいかにも白分か愛国者であることを宣伝せんが為に、大本をぶべつしたという事がありました。これを聞いて信者も憤慨し、事件について本部の明確な線を出してほしい、“大本事件”が宣教上いろいろの障碍となっているから早く対策をたてよほしいという切実な要求が大分前から出ておつたが、今なおこうした事が起こっている。何かの話の時にこうした地方の実情を教主〔出口直日〕にも申し上げたところ、「全くそうだ、大本事件について、本部自体がはっきりとした態度を示さなくて、どうするのか、これ丈の誤解をうけていて、今なおそれが出来ないという事はいけない」とのつよい御意見がもらされた。

具体的なことは不明だが、この市議候補者は「自分が愛国者であることを宣伝せんが為」に、大本の“不敬”事件をとりあげて「罵倒」したものと推測できる。大本には二度にわたる〈事件〉をとおして形成された「邪教」としてのレッテルが、戦後にいたっても貼りつけられたままであった。アメリカ合衆国との合作により象徴天皇制が維持されてきたこの国において、“不敬”という罪名にともなう社会的な不面目は、戦前とそれほど変わらないものだったといえるだろう。栄二の説明にみられるように、大本事件についての「はっきりとした態度」を示し、「誤解」を解くことが、『七十年史』の大きな課題として掲げられていたのである。つまり、そもそも外部の読者を念頭に置いて計画が立ち上げられたのであり、だからこそ、教団外の編集参加が必要とされたのだ。

(『宗教文化は誰のものか』P128)

“民衆宗教”の定義に「支配体制に対する反抗、対抗、代替」という要素が加わって「あらたな民衆宗教—大本教」が誕生した

『大本七十年史』4頁「あらたな民衆宗教」にある「あるものは権力との対決をさけて、政府のめざす国民教化の路線に追随し、あるものは教理を便乗的に改変して、政府の公認をうけようと努力した」の部分が永岡氏は「後退」と表現しているようです。

民衆宗教とは普通は「幕末から明治前期にかけて成立した民衆的諸宗教」、天理教、金光教が主になるわけですが、『大本七十年史』ではさらに「②支配体制(とくに、近代天皇制国家や資本主義社会)への反抗、対抗、代替」という要素が加わって、政府に妥協していった天理教、金光教は「後退」し、厳しい弾圧を受けた大本教が「あらたな民衆宗教」として描かれているということです。

“民衆宗教”は村上の『近代民衆宗教史の研究』において提起された概念で、当時は十分に定着したものではなかった。同書で村上は、「幕末から明治前期にかけて成立した、共通の歴史的性格をもつ一連の民衆的諸宗教を総称する」ものとして、「近代民衆宗教」の語を用いている。彼がいう「近代民衆宗教」は、たんに非エリート層によって担われる宗教というだけではない。時期的に言えば、“民衆宗教”の源流ともいうべき富士講をのぞけば、黒住教、天理教、金光教、大本という、いずれも一九世紀に発生した宗教が選ばれている。つまり近世後期から近代初期にかけて成立したものが(近代)“民衆宗教”と呼ばれているのであり、たとえば“鎌倉時代の民衆宗教”とか“平成の民衆宗教”などは、実質的に対象から除外されている。加えて、村上においては—これがより重要な点だが—“民衆宗教”という言葉はイデオロギー的な含意を有している。島菌進が指摘するように、“民衆宗教”は「**政治的な支配体制に対する反抗、対抗、代替の運動**」として描かれ、「反抗的・対抗的、代替的なビジョンを描き、支配体制や日本近代社会のあり方に異議申し立てを行ったか、行う可能性があったもののみが注目される」のである。つまり、戦後の民衆宗教研究が対象としてきた諸宗教(ここでは“狭義の民衆宗教”と呼んでおく)は、①近世後期から近代初期にかけて成立し、②支配体制(とくに、近代天皇制国家や資本主義社会)への反抗、対抗、代替といった性格を有している、③民衆を担い手とする宗教であると、さしあたりまとめることができそうである。それをふまえないかぎり、戦前日本において一貫して“民衆的”な広がりをもっていた天理教や金光教が「後退」したという「序説」の見解は理解できない。それらの教団は、支配体制に順応していったという点において、“民衆宗教”から失格してしまったというわけである。(『宗教文化は誰のものか』P132)

天理教における「天保9年」の神がかり場面は後の世の創作と思われる。天理教の信仰とは「しかときけくち八月日がみなかりて 心八月日みなかしている(12-68)」月日(神)、にんげん(教祖)同一を信じるかどうかに尽きます。

なおや王仁三郎の人間としての苦悩を描いていくという「大きなきりかえ」は、編纂会ではおおむね受け入れられていたようだが、なおの筆先など、神のことばとして語られたテキストをどのように位置づけていくかという点については、やはり葛藤が生じていた。教団外のメンバーは、筆先は人間としてのなおの、近代社会にたいする見方を描いたものだとする立場をとるのであるが、出口伊佐男の態度は微妙である。

開祖が社会的に批判し分析してなされるということはわかるのですが、しかしこれはたしかに神霊現象で、所謂靈感によっていだされたのですから、そのままかかれたもので、もっと深いものからきていると思うのです。（中略）大本の信仰の立場からいつたら何としても、自分〔なお〕自身が世をいきどおってどうという程の反抗的な気持をもたれた様子がない。

伊佐男の発言を引き受けて、出口栄二はつぎのように説明している。

どうかすると開祖さまの人間的な苦勞、人間的な尊い経験をぬきにして、一足飛びに因縁のかただから良金神がかかって万巻のお筆先が出た—勿論純信仰的なものはその通りだと思うが—とわりきってしまいがちだが、しかし何億という人民のなかから開祖を選ばれたというところには、因縁とわりきってしまわれるのではなくて、出口開祖程苦勞したものはこの世にはない。「神は選んで因縁の者にかかった」というお筆先もあるように、そこに開祖の尊い苦勞、体験というものがあり、またその中にも染まらない醇乎（※じゅんこ—純粹であって著しく他より優れている様子）として醇なるもの、そこに良金神は惚れたのだと思う。（中略）とともに単に経験的なものでなく、開祖の神と人という一如の境地から、あのような叫びが出たと思う。

伊佐男も栄二も、信仰当事者として筆先が神のことばであることについては譲らない。栄二の議論では（後の発言で伊佐男も同意する）、筆先は神のことばにほかならないのだが、なおの苦勞が神の選びの根拠となったのだから、「人間的苦悩」を強調する“民衆宗教”の物語と共存可能なのだとされる。たしかにこの説明によって、**教団外の研究者の立場と信仰的立場との深刻な対立は回避しうるようにみえる。**（『宗教文化は誰のものか』P141）

大本は、天啓によって出現した宗教であり、大本の信仰は、この、歴史をこえ、人間のはからいをこえた神の経緯を受けとめて、生活のなかに生かすことによって成立する。／しかし、それは、大本出現の意義をほしいままに神秘的に解釈することであってはならない。大本の教義を発展的に理解し、正しく生かすためには、**大本が、日本の、どういう歴史的・社会的条件のなかで出現したかを知ることが必要**なのである。／歴史のうえでの大本は、民衆救済と平和をかかげる新しい宗教として、日本の資本主義社会の確立を背景として成立した。／（中略）／大本開祖は、人民が耐えがたい窮乏におちいっていること、権力者が、本来、平等である人民にたいして侮蔑した支配をおこない、美しい人間の心をふみにじっていることを指摘し、現在の世界は改められるべきであり、豊かで平和な社会一みろくの世一を実現すべきであると主張した。大本の出現は、幕末いらいの、人民の世なおしの要求をうけついで、神の名において、不正な支配の廃絶と理想社会の実現を人民によびかけたのでおる。（『宗教文化は誰のものか』P143－『大本七十年史. 上巻』P96の引用部分）

『七十年史』が語る「大本出現の意義」には、前節で言及した佐木秋夫の著作同様、「現実」にかんする認識の貧困さ、左翼機能主義とでもいうべき偏狭さが表れているのではないだろうか。ここでいわれる「ほしいままに神秘的に解釈する」というのがいったいどのようなことなのか、具体的には明らかにされないまま、「神秘的」という言葉がいわばマジック・ワードとなり、その漠然としたマイナスイメージと対比させることによって、社会・経済史的な「出現の意義」が、肯定的な価値をもつものとして描き出されている。だが神秘主義的な信仰のあり方も、それとして現実を構成するものであるはずだ。そうであれば、現実／神秘という二項対立に還元するのではなく、「神秘的」な解釈の内実を言語化し、多層的な現実のありようを構想することもできたのではないだろうか。『七十年史』は「現実」を社会還元的な解釈に一元化することによって、伊佐男の控えめな抗議に代表される、信仰的な解釈を劣位に押し込めてしまったのである。（『宗教文化は誰のものか』P146）

永岡氏は社会・経済的な意義が強調され、「神秘的」な意義は隠れてしまっていることに疑義を呈しています。しかし、天理教の場合を考えてみると、「神秘的」な内容というのは、立教以後に創作された事柄が多い。中山みきの教えの中には社会・経済的な要素が含まれていると思いますが、大本教にそれと同じような要素があるかどうかはやや疑問に感じます。大本教を記述するにあたり、社会・経済的な意義に重点を置いて書くということに無理があったのでしょうか。

教外者間の対立点 ⇒ 昭和神聖会一昭和神聖会は完全右翼で、それを主にしたら『七十年史』編纂の意図が破綻してしまう

第二次大本事件をめぐる編纂会の討議は、政府当局の狙いは昭和神聖会だったのか、それとも大本自体だったのかという点で紛糾した。ここではっきりと対立したのは、編集参与の上田正昭・村上重良と、鈴木良・前島不二雄である。

あらかじめ両者の基本的な見解を整理しておいたほうがわかりやすいだろう。上田・村上が当局のほんとうの狙いは大本自体あるいは大本の思想であり、「天皇制神話に対する大本の異質性」が国家権力の弾圧を招いたと主張するのにたいして、鈴木・前島は、第一義的な狙いは昭和神聖会運動の軍事的・経済的威力を叩きつぶすことであり、大本思想が根本的な要因にはなっていないとするのである。その要点は、「大本思想というのは国体変革の思想ではない」、むしろ「国体闡明（※せんめい-それまではっきりしなかった事を明らかにすること）の思想」だということにある。

—中略—

近代天皇制にたいする大本の異質性→弾圧という物語を構成するうえで、上田・村上が昭和神聖会ではなく「大本の本質」にこだわらなければならなかったのは、昭和神聖会が大本の“民衆宗教”性や平和主義にそぐわない性質をもっていたことを、彼らも認めていたからである。昭和神聖会は、右翼団体と連携しながら海軍軍縮条約廃止運動や天皇機関説排撃運動などを展開し、むしろ「政府の運動を先どりしている」ものであった。上田はつぎのようにいう。

神聖会運動が非常に立派なものであったとは思っていない。つまり神聖会運動は現象的運動としてこの時点で意義があるのだけれども、また大本教義とファシズムとは相違点・対立点を持っているというけれども、それも共通の側面もあるという事はふまえた上でないかね。（中略）しかし大本の思想が最後の立証段階で問題になるということはやはりそれをめぐってしまったら全然あかんわけです。大本教というのは完全右翼ですよ。

少々わかりにくいですが、昭和神聖会運動をみるかぎり、大本は「完全右翼」であり、神聖会運動が第二次事件の主要因となれば、〈事件〉が“民衆宗教”としての「大本の本質」を凝縮したものであるという、『七十年史』編纂の意図が破綻してしまうということだろう。出口栄二も教団の立場から、「それでは救われるところはない、まあ、戦後改心したぐらいのところだね」とコメントしている。

—中略—

「政府の運動を先どり」した昭和神聖会運動に象徴される、「日本ファシズムの構成分子」としての性格が「大本の本質」とどのようにかかわっているのか、またその運動に身を投じた多くの信徒たちの経験をどのように評価するのか、といった点がつきつめられずに残されてしまった。（『宗教文化は誰のものか』P157）

『七十年史』は『朝日新聞』や『読売新聞』など各紙でとりあげられ、その学術的価値が評価された。新聞社の取材を受けた上田正昭は、記者たちが「教団の内側だけでなく、外部の学者が協力する体制で教団史が出来たということ」に驚嘆していたとのべる。そしてこうした協力関係が可能になった要因として、「大本教団の歩み自体に、日本近代史の矛盾の集中というか、そういうものが非常に端的に表われているから、研究者であればやはり大本に関心を持たざるを得ないということ」、他方では「客観的に書く」という上田らの方針に教主・出口直日が一貫して強い支持を与えたことをあげている。

—中略—

だが、教団内での反応はかなり厳しいものだったようである。若本三晴は、つぎのように振りかえっている。

『七十年史』ができたときに、作成に関係しない他の幹部の人からみんなそういう批判、「あれはサヨクだ」とか、「あんなの読むな」とかね、いろいろ厳しい批判を受けてね、結局私らが計画した、これで学習会をずうっと全国で開いて、歴史を勉強してもらおうという計画は全部おじゃんになって、何もできなかったです。ただ本を作ったってということだけでね。

若本によれば、幹部の間では編纂会に招かれた研究者たちが「アカ」「左翼」だとする評判が立っていた。若本自身はそうしたレッテル貼りに疑問をもっていたものの、教団のなかで研究者たちとの「共感」は広がっていなかったのである。『七十年史』を活用した学習会が計画されていたが、同書にたいする不評のなかで、その企ては潰えてしまったという。栄二らが進めた平和運動への反発の余波が、『七十年史』にも及んだのだといえる。

(『宗教文化は誰のものか』P164)

『大本七十年史』は誰の為に書かれたのだろうかという疑問が湧いてきます。このことが『宗教文化は誰のものか』というタイトルになっているようです。

「実意丁寧神信心」という金光教の基本教理が昭和40年代に否定されていきます。その過程に教外研究者が関わります。

凡夫非力のこの身この心のかぎりを実意にはたらかせ、神にむかい、神に結ばれて生きること、それが信心である。つねに真実をこめた生活活動をもって神にむかう生き方、これが教祖のいう「実意丁寧神信心」である。実意は心の真実であり、丁寧は行き届いた行動、生活である。(『概説金光教』P10. 1972. 金光教本部教庁)

「実意丁寧神信心」ということばは、金光教祖の自伝「金光大神御覚書」に2回記され、1972年に金光教学研究所が十数年を費やして編纂した『概説金光教』には、「真実をこめた生活活動をもって神にむかう生き方、これが教祖のいう『実意丁寧神信心』である」(P10)といった表現があり、教祖像・教義論の中核的位置が与えられていました。

その「実意丁寧神信心」という信仰姿勢に対して、金光教内で昭和40年前後から、ある疑問が提示されるようになります。それは、教祖が生きた時代は多くの人々が自家経営の農民、自営業者であり、自分の経営方針が実意丁寧という働き方によって実現されていくものでした。ところが、昭和30年代からの高度経済成長の時代に入って、多くの人々は企業に勤める従業員(被雇用者)になっていきます。そこでは企業の方針は経営者が決めることであり、従業員はその方針に沿って仕事を進めることとなります。その時、たとえば、会社の方針が公害を引き起こすような工場設備であっても、会社の利益を優先するものであった場合、そこでの「実意丁寧」な働き方は、社会にとってはマイナスの結果をもたらすのではないかという疑問です。

うちうちのこと考えてみい。十七年の間に七墓築かした。年忌年忌に知らせいたし。／ 実意丁寧神信心のゆえ夫婦は取らん。知ってすれば主から取り、知らずにすれば、牛馬七匹、七草築かする、というが此方のこと、とお知らせなされ。／ 恐れ入りてご信心仕り、家内一同安心の御礼申しあげ。(『金光教教典』P22. 「金光大神御覚書」6-9)

此方のように実意丁寧神信心いたしおる氏子が、世間になんぼうも難儀な氏子あり、取次ぎ助けてやってくれ。神も助かり、氏子も立ち行き。氏子あつての神、神あつての氏子、末々繁盛いたし、親にかかり子にかかり、あいよかけよで立ち行き、とお知らせ。(『金光教教典』P33. 「金光大神御覚書」9-3「立教神伝」)

「実意丁寧神信心」への疑問

『民衆宗教論』（島藺進・安丸良夫・磯前順一・東京大学出版会・2019）という本に、昭和49（1974）年に行われた日本思想史研究者の安丸良夫氏による金光教東京出張所のシンポジウムと金光教本部での講演の記録が出ています。

信仰の心のあり方として「実意丁寧神信心」ということが重要であるとされてきました。この言葉は教祖赤沢文治の自伝である「金光大神御覚書（おんおぼえがき）」に出てきます。ところが、これについて、40、50年前から、「教祖前半生において意味を持った生活態度であり、後の教祖はそのような倫理色の強い信仰を乗り越えていったのではないか」といった疑問が出されるようになりました。この疑問は歴史学者である安丸氏の「通俗道德説」に向き合うところから生まれました。安丸氏の講演等はこの転機を示す貴重なものです。教団の基本教理の解釈が歴史学者の研究成果によって変わっていったわけです。

この経緯を追いながら、金光教と教外研究者の関係を見ていきましょう。

昭和40年代になって、教団の社会対応の必要性が論議され、それまで自己の内面的な修養に重きを置いてきた信仰が「内向き」と批判されるようになり、信仰の質の問題から教団体制の問題へと及び、教団の方向性に転換が生じてきた。それに伴い、教祖像に関しても、従来の求道者・取次者としての教祖像から、社会へ向かう布教者・救済者像への期待が高まり、「覚書（金光大神御覚書）」の明治期の記述から、文明批判の視点や社会的難儀に積極的に立ち向かう姿勢へ注目した、教祖の信仰解明が求められた。

そのような大動向の中で、「実意丁寧神信心」に対しても、教内外から批判的な再検討の眼が向けられるようになる。教学研究の進展に伴い、諸学問との交流も生まれていたが、まず歴史学の分野で、近世後期から明治前半期にかけて、日本の民衆が自己の心を正直・勤勉・儉約などの徳目に沿って鍛え、生活規範として生きることにより、近代化を支える力となったという通俗道德説があり、幕末維新期に成立した他の多くの宗教と共に、金光教祖の教えもその対象とされた。これにより、唯一無二の価値と観念されてきたものが、当時の民衆に一般的な当為であったと指摘された。また教内からも、「実意丁寧神信心」は教祖前半生において意味を持った生活態度であり、後の教祖はそのような倫理色の強い信仰を乗り越えていったのではないかとの疑義が呈された。（「教祖像の力学－金光教の教祖探求から」竹部弘、『語られた教祖』法蔵館2012. P183）

金光教内で「実意丁寧神信心」に対する疑問が出る中で、1974(昭和49)年1月に金光教東京出張所で行われたシンポジウムに招かれた安丸良夫氏は、「実意丁寧」について「現代における説得性はもち得ない」のではないかといった発言をしています。また、教内の発言として同年2月の青年教師研修会の席上で、「実意丁寧神信心」は「教祖様の前半生、あえて言えば、四十二歳位までに顕著に見られる態度であって、それ以後はそういう倫理色の強い態度をみずから乗り越えて行かれたのではないだろうか」という考えが表明されています。

東京出張所主催シンポジウムでの「実意丁寧神信心」に対する安丸良夫氏の発言

例えば、(先程話に出ていた『金光教報』版)「実意丁寧神信心」というようなことを言われた場合に、実意丁寧だけでは全然だめだという意見もあるだろうし、もっとひどいのは、実意丁寧なんていうことをやっているから、庶民がそれに忠実に従うことによって公害問題が起こるんだとか、現実を隠蔽する論理だとかいう批判も起こり得る。ところが「実意丁寧」ということは、普遍的意味をもっていると思うけれども、現代の人間に説得的な「実意丁寧」というのはどういうことなのかということが求められなければならない。これはなかなか難しい問題で、その辺のことがはっきりさせられないと、現代における説得性はもち得ない。(『民衆宗教論』P222. 安丸良夫. 2019. 東京大学出版会 - 『金光教報』1974. 5に初出)

② 青年教師研修会での教学研究所員の発言

教内の発言としては、昭和四十九年二月初旬開催の青年教師研修会の席上、教学研究所所員瀬戸美喜雄氏は、／「『概説金光教』の中で描かれている教祖像と『覚』の中にうかがえるそれとを対比してみると、前者では、<実意丁寧神信心>という生活態度を中軸にして描かれているが、・・・・『覚』を私なりに読む限りでは、それは教祖様の前半生、あえて言えば、四十二歳位までに顕著に見られる態度であって、それ以後はそういう倫理色の強い態度をみずから乗り越えて行かれたのではないだろうか。 そうだとすると、教祖様の後半生をも含めて、全体を貫いているような一つの基本的な生きる筋道というものがあるのではないか」(『金光教報』昭和四十九年四月号)と述べ、実意丁寧神信心を中軸とする教祖像に一考すべき課題のあることを示唆している。

(「『実意丁寧神信心』考」竹部教雄. 『金光教学』15号所収. 1975. P23)

て、安丸氏は「実意丁寧神信心」について、「近世末期の民衆の一般的な生活態度の一つ」であるが、それが教義として「一貫した生活態度として主張されるということは、非常に大きな飛躍であり、それは金光教と同時代に教義を生み出していった天理教(中山みきの教え)では、立教は天保9(1838)年であるが、「みかぐらうた」「おふでさき」が出来るのはそれから30年後の明治維新の頃からになるという話をしています。この教義が成立するのは立教以後、相当に期間が過ぎた時、言い換えれば、立教後相当の時間をかけなければ、「飛躍」した教義は生まれえないということであり、これはその後の金光教の教義解釈の問題として、教祖の教えの根幹は立教の頃の言葉として出てくる「実意丁寧」ではなく、明治維新の頃から出てくる「実意」にあるのではないかという考え方(『金光教学』38号P57)に結びついていったと思われます。

比較的上層の農民には、日記のようなものがある場合もあるが、それらはかなり無味乾燥なものであって、全く事実の記載だけで、そこから農民の意識をうかがうなどということは非常にむづかしいのである。豪農クラスのものについては、まだ書いたものがあるが、一般の民衆では、彼らの意識をうかがうということは非常に困難である。

ところが、民衆宗教の教祖たちは、神の声を聞くということを通じて、民衆の世界での表現をする専門家になっていく。そして民衆のいわば新しい自己意識についての的確な表現を与えているように思う。思っていることを表現することは簡単なことだと思ふかもしれないが、実はそうではなく、それが表現に達する、それが自信をもって表現されるということは、非常に大きなことであると思う。／ 例えば、金光教の教祖が実意丁寧ということを用いる場合に、実意丁寧は、ある意味では、近世末期の民衆の一般的な生活態度の一つといえるのであるが、それが、実意丁寧神信心というふうに定式化されて生活の原理になる。一貫した生活態度として主張されるということは、非常に大きな飛躍であると思う。そのような飛躍が行われたときに、はじめてそれは言葉として定着されるのであり、そういうものを我々は宗教運動の教義のなかから読みとることができる。／ そのように教義として定着されるということが、非常に困難を伴うことであったということは、これらの教義が成立するのは宗教が成立してからかなりの日時を経てからのことである、ということのなかにも示されているように思う。民衆的な宗教運動の場合も、あるまとまった文章に表現されるようなものが書かれ、教義が成立するのは、かなり後のことであるということは、一般的にみられることである。／ 例えば、天理教の場合、開教は一応天保九年とされているが、教義が展開するのは、慶応二年の「みかぐら歌」から後であり、むしろ明治に入ってからである。(『民衆宗教論』P166. 安丸良夫. 2019—『金光教報』1974. 5に初出)

さらに講演では、「会社の方針が公害を引き起こすような工場設備であっても、会社の利益を優先するものであった場合、そこでの『実意丁寧』な働き方は、社会にとってはマイナスの結果をもたらすのではないか」というこの頃に金光教内で問題になっていた疑問に答える形で、大部分の民衆が小生産者、自営業者であった時代と、大部分がサラリーマンとして企業という組織の中で働く時代では「実意丁寧」という生き方も大変難しい問題を孕んでおり、その問題を考えることなしには、新しい思想的な可能性は開けないと話しています。

近代社会成立期における民衆の心の自立の問題と、現代における民衆の心の自立の問題とは、社会的条件において非常に違うということである。その違いは、詳しくいえば色々あるが、簡略に言えば、幕末から明治にかけて、そして非常に長い日本の近代社会を通して、大部分の民衆は小生産者であった。つまり、農民であろうと、あるいは商人や職人であろうと、自分と自分の家族員、そうではなくても、自分の気持ちに通じ合うごく少数の人々の社会のなかで生きていたわけである。そこで一生懸命働けば、その成果は、必ず自分のところに戻ってくる。／ところが、現代の日本の社会では、人間の大部分は、大きな組織のなかでサラリーマンとして働いているから、自分が努力した成果は必ず自分に戻ってくるとは限らない。／だから、小生産者の社会では、「実意丁寧」であるということの価値は、非常にはっきりしているわけであるが、現代のそういう大きな組織のなかで、「実意丁寧」であるということが、どういう価値をもっているかということ、非常に難しい側面をもっているのではないかと思う。／また、こういうことではないかと思う。小生産者は米とか、げただとかを作っている、そして、そういうものが作られているということの意義を否定することはできない。米が作られて、一升なら一升増えれば、それは確実に人間にとって意味があることであるが、現代では働いているということの意味はかなり疑わしい、一生懸命働けば働くほど、石油会社にボロもうけさせることになる。そうすると、まじめに働くことはばかげたことではないかというふうに考えられる点がある。／そういうわけで、大部分の民衆が小生産者であった時代と、現代とでは、人間がどういうふうに生きていいかという問題の、社会的な仕組みが非常に違ってきていると思う。この問題は非常に重要ではあるが、むつかしい問題であって、その問題を真剣に考えていくということがなければ、我々は新しい思想的な可能性というものを作っていくことができないだろうというふうに思う。『民衆宗教論』P185

安丸氏の講演後の質疑応答の中で、金光教学研究所員は「今日我々のところでは、やはり倫理的な実意丁寧という次元に留まって、倫理実践を越えた領域へ入りかねて」と発言したことを受けて、安丸氏は「普通に、常識的に考えてきた生き方のなかから、単純に未来の生き方を見いだすことはできない」と述べています。

○ 民衆の思想が支配体制のイデオロギーへ組み込まれていきやすいところがあるわけだが、その点、教祖の場合、四二歳のところで、実意丁寧という倫理的な実践からの飛躍があつて、以後、後年になるほどだんだん社会への批判的な眼が強くてくる。ところが今日我々のところでは、やはり倫理的な実意丁寧という次元に留まって、倫理実践を越えた領域へ入りかねており、体制への批判的な眼を生む信仰的根拠が十分でないのではないかと思う。

安丸 私が試みてみたかったことは、実意丁寧神信心というのは偉大な教えであると思うが、実意丁寧ということは、ある意味で日本人は皆そうだと思っていたことである。だから。そういう意味でいえば、別に金光教だけに特有だということではないが、それをいわば原理化したところに非常に重要なところがある。

それから、もう一つは、実意丁寧といわれても、それが悪いことだとはだれも言わないであろうが、そのことだけから、今日のような色々な仕組みを考えていくことは非常に困難になっており、普通の人に実意丁寧といっても、そんなこといわれたって、というふうに言われてしまうような性格を、現代社会のなかではもたざるをえないということがあるのではないかと思う。

それは別に実意丁寧だけではなく、親孝行でもいいし、親切にしようということでもいいわけだが、そういう日本人が長い間守ってきた社会的道徳規範のようなものが、風化するというような状況が非常に強くある。そうすると倫理規範の原理化のようなものから進められてきた宗教、民衆宗教はある意味でみな特にそうだと思うが、そういうものはやはり新しい問題をかかえこまざるをえなくなってくるのではないか。

それはやはり日本の社会が当面している大きな問題であつて、一つの宗教だけがスパツとした答えを出すというのは非常にむづかしいことだと思うし、別にそれは宗教だけの問題ではなくて、私なら私の問題でもある。我々がこれまで普通に、常識的に考えてきた生き方のなかから、単純に未来の生き方を見いだすことはできないのではないか。しかし、そこに基礎は多分あるだろうけれど……。そういう困難な状態のなかで、私らはものを考えているのではないだろうかというあたりまでで発言を留めたい。（『民衆宗教論』P209. 安丸良夫. 2019—『金光教報』1974. 5の再録）

金光教では1974年の安丸氏の講演以後、教団改革の大動向の中で「実意丁寧神信心」に対する解釈にも疑問が生じ、教祖理解の方法として、教祖の精神生活、社会生活の中から、本当の教祖像を見出そうとする教学研究の姿勢と実績が再評価されていきます。島藺論文は、教理解釈の基本として教祖の生活実態の研究がすでに教内で「瞠目に値する」ほど行われていたことを示しています。青木論文は、そのような研究は、時代的背景を抜きにして本当の教祖を知ることはできないという明確な目的意識を持って行われ始めたことを教えてください。

金光教学は文治の社会生活について瞠目に値する研究成果をあげてきた。幕末の一旗本領における村行政の実態と、その中での文治の家の発展への努力が詳細に描き出されてきた。それらの研究から、文治は村外出身の小農でありながら村行政に積極的に参加する進歩的農民であるとともに、養家の家の重みに敏感に反応する感受性のもち主であったことが明らかになる。こうした観点から、従来切り離されてきた社会生活の研究と人間教祖論を接合する作業が必要であろう。（『民衆宗教論』P272. 島藺進. 2019－「金光教学と人間教祖論」1978の再録）

この時代の百姓生活がいかに苦難にみちたものであったか、という実情を知ることだけに止まってはならない、この生活の実情が、封建制度の崩壊期における現象の一つとして捉えられ、しかもこの基礎構造のなかに抱かれ、この組織のなかに生活しながら、一足々々建設されてきた教祖の精神生活の発展の跡を探求することが大切なのであって、そのための用途に、これらの研究の結果がつかわれるとということによって、はじめてこれらの材料が生きたものとなってくる。この時代的背景をぬきにして教祖を理解しようとしても、おゝよそそれは無意味であり、そしてまた、それなくしてほんとうの教祖を理解することは不可能である。そしてまた、それなくしては、教祖の教えは固定し、停滞し、さてはついに形骸化したものとして、時代への適応性も、発展性も、期待するわけにはゆかないものとなるであろう。（「立教前後における教祖一家の農業経済の実際について」青木茂. 『金光教学』第5集. 1949. P152）

金光教教祖赤沢文治の生活状況に関する研究実績—教理の変更を支える社会・経済的な教内研究

島藺進氏が指摘する文治の社会生活についての「瞠目に値する研究成果」とはいったいどのようなものなのでしょうか。とりあえず読むことの出来た文献を並べてみます。この中で三矢田守秋氏の1964年の論文について安丸氏は講演の中で「普通の歴史家でも、簡単に真似のできないほど綿密な仕方で論証されている」と述べています。他の論文も三矢田氏のそれに劣らず、質が高いように感じました。

発行年	掲載雑誌		著者	内容
1949 (昭和24)	『金光教学』 5集	立教前後における教祖一家の農業経済の実際について—徳川末期に於ける—農民の経済生活について—	青木茂	近世中期以降の日本の百姓の実態、大谷村の様子、教祖一家の経済状況を概説
1950	『金光教学』 6集	教祖一家の所有田畑の移動について	三矢田守秋	文化(1804~1817)年間より明治4年までの所有田畑の考察
1952	『尾道短期大学 研究紀要』1	近世農村に於ける金融資本の侵入とその変貌について	青木茂	大谷村における村外の商業的高利貸資本の動きについて
1964 (昭和39)	『金光教学』 7号	教祖一家の農業経済についての一考察 —近世大谷村農地の実状—	三矢田守秋	一家の耕作面積は自小作合計約1町 検地と実面積、維新後の再検地の違い
1974	『金光教学』 14号	近世後期大谷村の社会・経済状況について—赤沢文治における倫理的実践の背景	瀬戸美喜雄	大谷村百姓の変動、及びその原因として綿作を指摘。
1975	『金光教学』 15号	「実意丁寧神信心」考	竹部教雄	「実意丁寧神信心」従来解釈の問題点 註に安丸講演質疑の引用あり
1977	『金光教学』 17号	川手家の研究—宝暦から文政にかけて—	金光和道	川手家の没落と復興
1998	『金光教学』 38号	近世農民の世界観と金光大神の信仰	竹部弘	「通俗道德」と親近性のある「実意丁寧神信心」の再考—農民の実生活に即して—

川手(赤沢)家の所有田地の推移

では、その研究成果から何を読み取ることが出来るのでしょうか。ここでは、川手(赤沢)家の所有田地の推移についてのみまとめてみました。川手家は18世紀中頃にはほとんど田地を持たない小作を主にする農家でしたが、文治の養父桑治郎の時代に田地を増やし、村内上位の農家となっています。文治の時代に入るとさらに所有田地を増やし、小作地を含めて、1町歩を越える田畑を耕作していました。立教以後は取次ぎに専念し、田地は譲り、最後は屋敷地を残す程度になりました。天理教もこのレベルの研究をすることは可能、それを阻むものは何か。

年代	川手(赤沢)家の所有田畑	備考
宝暦、明和期 (1751~1771)	文治郎、田畑のほとんどを手放す。〈出典『金光教学』(以下「金」と略記)17号〉	
天明7(1787)	文治郎、3反3畝余を小作〈金17号〉	
寛政5(1793)	66人中53番目(所有量不明)〈金17号〉	寛政10年中山みき出生
文化初期	3畝17歩(村百姓98人中69番目)〈金6集〉	文化7年、戸主與八⇒桑治郎
文化年間(1804~17)	桑治郎、大谷村百姓と金肥商人松本屋、杉屋との売掛金支払の訴訟事件に名を連ねる。〈金17号〉	文化11年赤沢文治出生。 中山みき11歳
文政8(1825)	2反6畝3.5歩(122人中28番目)〈金6集〉	文治、川手家へ養子
天保7(1836)	桑治郎(養父)帰幽。	天保9年みき立教
安政元(1854)	<u>125人中9番目-実質百姓の1番目</u> 〈金6集〉	文治の時代
安政3(1856)	<u>4反3畝12.5歩(赤沢家所有田畑の最高)</u> 〈金6集〉 この頃の自小作合計は1町歩(実面積では1町歩をはるかに超える)〈金7号〉	
安政6(1859)	3反2畝7歩(実面積5反6畝15歩-検地面積の1.75倍)〈金7号〉 <u>立教</u> 、取次ぎ(おたすけ)に専念。「死んだと思うて欲を放して…」〈「覚書」〉	家督を息子に譲る。 仲田儀三郎この頃入信
文久元(1861)	1反3畝28歩〈金6集〉 → 明治4(1871) 3畝12歩〈金6集〉	

八兵衛—文治郎—善兵衛—
「與八」—桑次郎—文治郎—
(教祖) 浅吉

研究成果が生み出した教祖像

1974年に書かれた瀬戸氏の論文に、大谷村の状況と文治の働き方が簡潔にまとめられています。個人の努力によって実利を上げる要因があり、それが「勤勉(通俗道德)の実践」をより有効なものとしたとあります。このような状況は農業先進地帯といわれる畿内(近畿地方)でも同様であったと思われます。これらの研究成果から、文治は近世農村における「実業家」であったという評価が金光教内に生じてきます。

文治の養家は、祖父善兵衛の時代の天明7年には持高一斗九升六合余の極貧層に属し、養父桑治郎の代になっても、寛政年間(一斗九升九合余)、享和・文化年間(九升4合)と同様であったが、江戸奉公等勤勉のかいあって、文政年間には一石五斗五升余の持高にまでいたった。文治が家督を継いで二年後の天保九年からは、さらにふえて二石二斗八升一合を数えるようになった。これは田畑の購入後直ちにそれを売主に質入れして直小作するという一見奇妙な操作をして自作地一反歩を買い増したためであったが、これが奇妙でないばかりか、きわめて着実な中間農民としての営農法であったことが、上述のことから察知せられる。そのほか、一反歩を超えると推定される綿の栽培(安政五、六年頃)等、文治の場合は、貧窮層の耐乏型の勤勉でなく、創造的な営利型の勤勉を基幹とする経済観念をもっていたことが看取される。／ 右に述べた増幅作用は、近世後期の農業技術の進展によっても、もたらされた。そのうち農具の改良としては、鍬、脱穀器、脱穀調整器等があげられる。「昔年は備中といへるものなくして、悉く鍬をもて耕をなせしに、近世は備中鍬を用る事をおぼえしより、労をはぶく事すくなからじ」といわれた備中鍬は、享保以降一般に普及して深耕を容易にした。元禄期に出現した「千歯扱き」は従来の十倍もの脱穀作業を可能にし、十八世紀に各地に伝播した唐臼、千石どおしは、労働力の節減に寄与した。／ さらに、魚肥、油粕等、金肥の使用も重要である。このうち干鰯は元禄期以後普及して、近畿一円、瀬戸内沿岸に利用度が高く、油粕も享保以後利用されはじめた。主として綿作に用いたもので、「備中玉島附近では一番から三番迄に油粕・干鰯を銀目にして上農七十匁・中農五十匁、下農四十匁を用いる」とて、玉島港でも上取引品の一であった。／ 文治の場合にも、当時使用した万石どおし、唐箕(とうみ)、麦打ち台が現存しているのをはじめ、『覚』に、馬鍬、唐臼(とうす)、唐臼(からうす)の存在が記録されているし、鋤も使用された。金肥も、「綿肥、反にまこのせんとく一俵あてにいたし」(『覚』8-6)との記録から、綿作のため油粕を用いていたことが知れるし、「干魚」についても、青年のころ、“ばくちでもして干魚の一俵でも買おうか”と思ったこともあったという。これら新農具や金肥は、勤勉が蓄積された場合に可能な、ごく素朴な意味での投資である。それは勤勉の結果でもあり、また新たな勤勉の目的をなすものでもあった。文治は、これらに極めて積極的な姿勢を示している。(『金光教学』14号.P48.「近世後期大谷村の社会・経済状況について」瀬戸美喜雄)

社会生活の研究と教理研究が結びつくー「近世農民の世界観と金光大神の信仰」

「近世農民の世界観と金光大神の信仰」(『金光教学』38号竹部弘.1998)は、大谷村及び文治の立教以前の状況研究をふまえて、立教後の「実意」とはなにかという問題に踏み込んでいきます。そしてその「実意」は「近代という時代の意味を参照する」もの、安丸氏が1974年の講演での言葉「普通に、常識的に考えてきた生き方」としてではなく考え直させるものとして存在することが必要ではないかと問題提起しています。

金光大神前半生を中心とした「実意丁寧神信心」についての検討はなされたが、それを以て、金光大神後半生にとっての「実意」の意味（無意味）が検証されたわけではない。また、心の在り方が重視された様々な思潮の中で、とりわけ金光大神にあって、「実意」という在り方が主題化されたことの意義も考えられねばならない。そうした点で、近世社会に生まれた金光大神が、一農民として生活しつつ神に出会い信仰を進める中で、近代化の過程に遭遇させられた経験や、時代の変遷に巻き込まれた人々と接した中から、「実意」の意味がどう捉え返されたかを検証すると共に、更に翻って近代化という価値の尺度や、我々が住まわされている近代という時代の意味を参照することが必要ではないかと考える。（『金光教学』38号P50「近世農民の世界観と金光大神の信仰」竹部弘.1998）

まず、教理研究の前提としての大谷村の状況が的確にまとめられています。文治は有能な農業経営者であり、実業家であったわけです。

金光大神が一生の殆どを過ごした大谷村でも、宝暦・明和（1750～70年代）の頃に、大谷村全体で困窮のため他村に田地を売る者が多くあり、金光大神が養子入りした川手家でも、この時期に曾祖父文治郎が田畑を手放した上、屋敷地までも他人の所有に帰していた。その後も農民層の変転は激しく、天明7（1787）年から慶応三（1867）年までの80年間に、新たに本百姓となったものが九十五戸ある反面、五十二戸が逆に転落ないし廃絶しており、継続して本百姓たり得た家は、村全体の約三分の一に過ぎなかった。しかしまた、大谷村においては、検地帳記載の石高と実面積との差から生じる収益と、商品作物の栽培による収益等の蓄積により、努力と工夫次第では上昇が可能であり、勤勉・儉約に積極的に取り組む姿勢の有効性を保障する状況もあった。（『金光教学』38号P52）

「実意丁寧神信心」と慶応3年以降に出てくる「実意」とは意味が異なる。「実意丁寧神信心」には「農民として自らの身に成し遂げ得たものとしての充実感と、成功し生き残った者の後ろめたい哀しみが秘められている」。

大谷村の土地は面積が限られているわけで、それを取得する人がいれば、失う人が当然いるわけです。日本の戦後の高度経済成長の時代は、全体が豊かになる方向にあったので貧富の差は目立ちませんでした。成長が止まった今は貧富の格差が目立つようになりました。「実意丁寧—通俗道徳」の実践とその推奨は、それを為し得なかった者に対する「自己責任」論を生み出します。しかし、大谷村の面積は一定であり、誰かが増やせば誰かが減らすのは当然のことです。その状況において「実意丁寧—通俗道徳」とは何なのか。その思案から「実意丁寧」を越える「実意」こそ金光大神の教えであるという教理解釈が生まれていきます。

前述のように「覚書」には、「実意丁寧神信心」は二箇所には記されていない。一つは安政五年十二月二十四日の神伝中の「実意丁寧神信心のゆえ夫婦は取らん」（六—九—八）であり、今一つは「立教神伝」中の「此方のように実意丁寧神信心いたしおる氏子が」（九—三—六）である。両方とも金光大神が前半生において「実意丁寧神信心」であったことの神からの認定であり、それはまた「実意丁寧神信心」であって「実意」ではない、という点でも共通する。逆に、「実意」は慶応三年十一月二十四日の神伝を初見として、後半生の記述に散見するが、金光大神自身の事柄をめぐっては、明治四年の浅尾藩役人の言葉として記されるまで、前半生の農作業、村人との関係、生活態度に関する記述に一切見られない。このように「覚書」の記述と、前述の先行成果の内容を踏まえてみると、「覚書」において、金光大神の信仰世界から見た「実意」と、神に出会う以前の自身の「実意丁寧神信心」とが、対照的な意味と位置を持つように思われるのである。すなわち、日柄方位の遵守に発揮された「実意丁寧神信心」が、日柄方位を見ることの無札を指摘された明治六年以後の信仰世界から表出された言葉であったように、後年の信仰の眼から見れば、「実意」は前半生の生活には見出すことができず、却って、家政の維持のために懸命に働いたことと同じく、度重なる不幸への不安に対して、日柄方位の遵守と神仏への帰依に精一杯努めた奮闘の跡を、神が認めてくれた「実意丁寧神信心」と捉え得たのではなかったろうか。前掲「『実意丁寧神信心』考」では、「『実意丁寧神信心』の意味するものは、その生活信条の徹底的実践の故に、どうにもならぬ人生の壁に突き当たり、その壁を乗り越えることができず、さりとて諦められない、というよりは、そうであるが故に諦めるわけにはいかない苦悩を底に秘めた姿を表現していることばである」（21頁）と述べられているが、本稿での考察からすれば、その言葉には、農民として自らの身に成し遂げ得たものとしての充実感と、成功し生き残った者の後ろめたい哀しみが秘められていると言える。（『金光教学』 38号P67. 1998）

天理教に関する教外研究者による著作は金光教、大本教に比べて非常に多い。それはなぜなのでしょう。

天理教祖とされる中山みきは「みかぐらうた」「おふでさき」という著作を残しました。その中身に歴史や思想や宗教の研究者が関心を持ったからではないでしょうか。たとえば、1945年以降最初に天理教に関する著作を残した高木宏夫氏は『日本の新興宗教』（岩波新書.1959）という本で、天理教（教祖存命中のみ）についての4頁ほどの記述の中に、ほぼ2頁に「みかぐらうた」の五下り目、七下り目の全文、及び「おふでさき」の主要な7首を紹介しています。これは高木氏がいかにもみきの著作に関心を持ったかを示していると思います。また、村上重良氏は「おふでさき」を「教外者、あるいは日本以外の人々にとっても、批判に耐え、評価しうる内容の書物」であるといい、島藺進氏は「中山みきという日本民衆思想史上の突出した存在」（「島藺進氏の『天理教研究史試論』の立場」への返事）という評価を与えています。

ここでは、教外者による天理教研究の中身を検討していきたいと思います。

天理教内の方はご存知だと思いますが、中山正善・二代真柱は「**おふでさきは人類の聖典である**」という意味のことを言われていました。二代真柱は大学の先輩であり、私も教えを受けたことがあるのですが、その二代真柱はおふでさきの今日の読み方の裁定を下した方でもあります。／ ではこの人類の聖典とはどういうことでしょうか。それはおふでさきには普遍性があるということです。つまり天理教だけのもの、日本だけのものということではなく、世界中あまねく意味を持つ価値のある教典であるという意味だと思います。これは逆にいいますと、おふでさきは信仰者にとっては絶対のもので、評価を絶したものであることは当然ですが、教外者、あるいは日本以外の人々にとっても、批判に耐え、評価しうる内容の書物だということです。ということはおふでさきの普遍性が確認され、それが立証されてゆく過程が天理教が世界に広がってゆく過程であろうと思います。（「『おふでさき』の歴史的思想的意義」村上重良.P15. 『G-TEN』42号.1989）

私は中山みきという日本民衆思想史上の突出した存在に関心があり、それはもちろん、私の生き方と関わってくるのだと思います。そして、もし中山みきから私が何かを学んでいるとすれば、それは天理教の信徒の方々が、それぞれの人生において教祖から学んでこられたことと共通点があるはずだと確信しています。（島藺進. 上記返事）

おふでさきは、……人間の聖典と見て万世に伝えてあやまりなく、海外に及ぼして悖（もと）らぬものである。

（『おふでさき附釈義（※現註釈）』「まえがき」中山正善.1928）

発行年	タイトル	著者	備考
1954(昭和29)	「明治宗教社会史」(『明治文化史6宗教』)	小口偉一・高木宏夫	天理教発展の特徴を貧民と民間信仰に見る。
1954(// 29)	「宗教教団の成立過程－天理教の場合」 (『東京大学東洋文化研究所紀要6号』)	高木宏夫	教団公開資料をもとに社会経済史的視点で教祖、天理教論を展開している。
1955(// 30)	「天理教－中山みき」(『教祖』)	佐木秋夫・他	個々の人物について独自の見方がある。
1959(// 34)	「幕末維新时期における民衆宗教の創唱－天理教の成立過程」(『日本宗教史講座第2巻』)	村上重良	この論文が1963年発行の第二版に収録された『近代民衆宗教史の研究』は有名。
1966(// 41)	「明治の民衆と天理教」(『転換期の宗教』)	笠原一男	明治41年の一派独立まで記述。
1968(// 43)	『天理教－130年目の信仰革命』	青地農	立教から現状まで記述、現状に批判的。
1969(// 44)	『日本の近代化と天理教』	小栗純子	大正期の分派の発生まで記述。
1970(// 45)	『天理教中山みき』	小栗純子	終章を「失われゆくみきの精神」とする。
1977(// 52)	「神がかりから救けまで－天理教の発生序説」 (『駒沢大学仏教学部論集8』)	島菌進	教団提供資料に基づいて「立教」の突発説に立たない内在的理解を目指す。
1977(// 52)	「疑いと信仰の間－中山みきの救けの信仰の起源」 (『筑波大学哲学・思想学系論集・昭和52年度』)	島菌進	突発説に立たない立場からの立教論。
1980(// 55)	「天理教研究史試論－発生過程について」(『日本宗教史研究年報第3号』)	島菌進	天理教の「発生過程」に関わる教内外の論考を紹介しコメントを付けている。
1988(// 63)	「天理教の神話と民衆救済」(『大系仏教と日本人10民衆と社会』)	村上重良	1987年に発行された『中山みき研究ノート』(八島英雄)の資料を使って書かれている。
1989(平成元)	「原典成立とその時代」(『ビブリア93号』)	池田士郎	おふでさき3号冒頭の新解釈が出ている。

ここで「実証的教學の戦前の成果にもとづく資料公開」とは、『復元』誌の発行によるものと思われます。

実証的教學の戦前の成果にもとづく資料公開は、教外の研究者に強い刺激を与え、新しい研究動向を育てる重要な要因になったように思われる。この新しい動向の担い手は戦後の民主化の潮流のなかで、民衆の変革意識と宗教との関係に関心をいただいた宗教学者、宗教史学者、あるいは思想史学者であり、宗教的価値そのものには否定的批判的な立場から、天理教発生の歴史的意義の解明に挑もうとしたのであった。

その先頭をきったのは、高木宏夫「宗教教団の成立過程－天理教の場合」（東京大学『東洋文化研究所紀要』六、昭和二九年）と小口偉一・高木宏夫「明治宗教社会史」（岸本英夫編『明治文化史宗教編』洋々社、昭和二九年）のなかの天理教にふれた部分であった。高木らはまだ十分な資料に接しえていないが、天理教の発生を變動期における一社会現象と見る立場に徹し、民衆の組織化がいかにしてなされたかという問いに導かれながら、随所に鋭い切り込みを見せている。（「天理教研究史試論－発生過程について」島藺進.P27）

高木宏夫の 天理教研究

高木氏の研究が「学問界全般の傾向としてマルクス主義を引いて、社会的機能だけを中心においた評価の仕方」があるのに対して、「社会学的実証研究に裏打ちされ」ているという評価がされています。

大谷栄一は、「内在的理解」を検討した論考において、1950-60年代に否定的な価値評価を含んで「新興宗教」の語が用いられた例として、佐木とともに高木を挙げている。また、宗社研以前の新宗教研究の視座は、「当事者の「経験や信仰の意味」は、「社会＝経済的な土台」に還元され、「批判的・啓蒙主義的」な価値観から、対象「外在的」に価値評価がされる」、「外在的理解」であったとし、同じく佐木とともに高本を挙げている。／大谷のように、高木は佐木と一括りにされることがしばしばである。例えば、對馬路人は、「それまでの新宗教に関する思想的評価や分析を振り返ると、高木宏夫・佐木秋夫をはじめ、学問界全般の傾向としてマルクス主義を引いて、社会的機能だけを中心においた評価の仕方がありました。・・・宗教を全体として、その特異性を社会の単なる部分ではないものとして捉えるべき、というのが内在的理解という言葉を使った私達の立場でした」と発言している。（「高木宏夫の新興宗教研究・再考」塚田穂高.P32.『東京大学宗教学年報25』2007）

高木の新興宗教研究は天理教の社会史的研究から始まった。

・・・私が新興宗教を本格的に調べたのは、天理教からです。当時の管長は東大の宗教学の先輩の中山正善さんで、そのおかげで秘匿されていた初期教団の生資料まで自由に研究ができました。

「明治宗教社会史」では、「新宗教の成立」の項において、ほぼ天理教のみについて資料がふんだんに用いられた厚い記述がなされている（執筆分担は不明）。それによると、天理教発展の二特徴は、「信徒が貧農および都市貧民に多いこと」と、「民間信仰と関連が非常に深いこと」である。そして、教祖は、「奈良県の水田耕作村、当時の日本としては農民の商品貨幣経済による分解の進んでいた村に住んでいて、地主、商人型の豪農から貧民に転落していた」時代感覚に鋭敏にならざるを得ない存在であったとしている。また別の節では、「社会問題の解決を、農村においては宗教が果してきた」とし、賃金労働者は社会問題を現実的・政治的・社会的に解決しようとするが、下層労働者は自己一身の問題として個人的に解決せざるを得ないため、最も低級な宗教にこれが解決を求めようとする、と社会階層別の宗教との関わり方を論じている。

また、続く「宗教教団の成立過程—天理教の場合—」も、今日でも広く参照されるべき成果であるが、

・・・宗教が社会組織および経済と緊密な関係をもつ。／・・・我が国における宗教の社会的諸機能の中、特に重要な問題は、宗教的な組織が古い体制の維持・再編に大きい役割を果していること、社会的な諸問題が個人の宗教的現世利益の中に解消して個人的問題として解決されてしまい、社会的な問題が社会問題となって政治的な解決を求める方向をたどらない傾向があること・・・／・・・天理教は封建制の解体・絶対主義への再編の過程に発展し、解体・再編されつつある層に信者が発展した。

と明確な視座を打ち出している。

このような社会史的アプローチは、高本宏夫の新興宗教研究を通底するものである。しかし、これは先行研究で捉えられているようなマルクス主義的思想背景に裏打ちされた経済・社会還元主義的な批判的・啓蒙的視座として厳然とあったものだったのだろうか。そうではないのではないか。

高本の最も初期の調査報告として、『思想の科学』に掲載された「日本人の宗教—伊豆須崎の調査報告—」が挙げられる。ここでは、「この村の宗教は経済生活の変化に対応しつつ変化している」ことがポイントとして挙げられている。具体的には、生活不安定の恐慌・不況期に、天理教・「日蓮さん」（霊的職能者）の信者が現われ、呪節信仰を強化・発展させたとしている。そして、それらは女性・高年者・無教育者・肉体労働者に多く、「新興宗教の信者の大多数がこの社会的条件に合致する人人であること」を考えあわせると興味深いとしている。このように宗教と社会・経済変動の関連を見る視座は、マルクス主義的視座というよりは（もちろん予見として全くなかったとは言えないだろうが）、フィールドワークの蓄積に基づく社会学的実証研究に裏打ちされることで獲得されていったもののようなのだ。そして、村落社会における呪術的信仰の不況期の担い手が、新興宗教の受容層と親和的であったために天理教研究を始めとする新興宗教研究にも敷衍していったのではないか。（「高本宏夫の新興宗教研究・再考」P36）^{B2}

小栗純子氏は天理教を「搾取の宗教のレッテルをはられ、みずから体制宗教化への道を急速にあゆん」だと大変批判的です。そして、教祖中山みきの教えを「近代社会のなかをあゆむなかで、政治権力の圧迫をそらすために曲げることはなかっただろうか」と問いかけています。そして『復元』創刊号の「序」を引用したあとで、「『復元』運動が開始されて二十有余年を経た今日、天理教が近代社会で失った教祖みきの精神をどれほど取りもどすことができたであろうか」と再度問いかけています。

「復元は決して革新以前に復する事を意味するものではありません」「あくまでも、元を極め、根源をたづねる所に復元の意義があり復元の活力があると信ずるのであります」という「序」の言葉の意味内容をどこまで小栗氏が考えていたかは定かではありませんが、私はこの「序」の中に復元の困難さ、そして「中山みきの教え」をどこまでも追い求める姿勢が存在すると感じます。

中山みきにはじまる天理教は、明治、大正、昭和の社会を既成仏教、政治権力、ジャーナリズム、一般民衆からの弾圧と批判と迫害のなかをあゆみながら、教団組織をつくりあげていった。しかし、教祖中山みきが貧人優先、世界の人類の幸福を声をかぎりに叫んだにもかかわらず、天理教は搾取の宗教のレッテルをはられ、みずから体制宗教化への道を急速にあゆんでいった。

いっぽうどの教団でもそうであるが、長い歴史とともに、時の教団のご都合主義や、善意や悪意、さまざまな角度から、その教祖像は実像と虚像が区別し難いまでに乱造されてゆくものである。それだけでなく、教祖の政治権力観、社会観、価値観などを含めての思想までが、実像と虚像の区別を困難にしてゆくものである。温かい人間性をもつふだん着の教祖像は姿を消し、完全無欠な晴着姿の教祖像がつくられてゆくのである。

天理教におけるみきの人間像や思想も同様の過程を辿っている。では、現在の天理教は教祖中山みきの姿をどのように信者に教え、みきの説いた天理教の救いをどのように説いているのだろうか。また、天理教も百三十年の歴史のなかで、教祖中山みきを雲の上におしあげて、みきを一点の非の打ちどころのない完璧な人間として、いや、生まれながらの神として信者に教えてはいないだろうか。みきの説いた教えを、近代社会のなかをあゆむなかで、政治権力の圧迫をそらすために曲げることはなかっただろうか。（『天理教中山みき』P1. 小栗純子. 1970. 新人物往来社）

戦後の社会を歩みはじめた天理教がまず直面した問題が、明治政府と密着した天理教教義の再編であった。そのことは、いいかえれば失われた教祖の精神をどのようにしてとりもどすかということでもあった。苦悩する天理教が考えたことは、「復元」とよばれる教祖への復帰運動であった。その運動の一環として、昭和二十一年四月には天理教教義及史料集成部から『復元』が出版された。『復元』の発刊にあたって、中山正善は、

すべてが元に復る旬が来ました。新日本、新発足、新建設、新時代、新人等と、あらゆる面に新の字が時代の寵児然と巾を利かす様になりましたが、その新は必ずしも木に竹を継いだ様に現れ来るものとは思はれません。必ず生れ出る旬があり、生れるに至る努力があつて始めて現れるものであります。根のない新生命は決して出現せないものであります。／ 革新の数年を経て、戦争の終結と共に復元の時代となりました。すべては一新されて、革新以前の事々を思ひ返す様になりました。一見恰も夏来ると共に不必要となった冬仕度を、冬と共に再び恋ひしたふて、探し求める様に、革新以前をあこがれる様にも見えますが、去年の春は決して今年の春ではない如く、**復元は決して革新以前に復する事を意味するものではありません。**／ 蓋し復元と復旧とは決して同じ事を意味せないのであります。以前の姿に復し、又懐旧の情に遊ぶのは決して復元ではありません。あくまでも、**元を極め、根源をたづねる所に復元の意義があり復元の活力がある**と信ずるのであります。／ いかほどにみえたる事をゆうたとて もとをしらねばはかるめはなしと教祖様もお教下されておますが、元は尋ねてもたづねても、尋ね尽きないものであり、又探ぬれば探ぬる程、新しい活力のわくものと信ずるのであります。復元こそ新天地、新文化の母であるとさへいひたいのであります

とっている。

ここでは、天皇制の主軸であった忠君愛国の価値基準を失って戸惑い、新しい価値の基準、将来の進むべき方向を求めようとする天理教の姿がうかがえる。それは、戦前の社会の理想的人間たるべく生きてきた日本人の全てにあてはまることでもあった。その結果、天理教は「元を極め、根源をたづねる」、つまり中山みきの原典にあたって、そのなかから「新しい活力のわくもの」を求めようとしたのである。そのため、この『復元』の書物は発刊以来今日に至るまで、教祖生存中の事情を知る天理教の初期の信者たちからの聞きとり調査、手記などを数多く載せている。

しかし、『復元』運動が開始されて二十有余年を経た今日、天理教が近代社会で失った教祖みきの精神をどれほど取りもどすことができたであろうか。（『天理教中山みき』P238）

島藺氏は若い頃に天理教に関する論文を書いています。そこに一貫している姿勢は、それまでの旧宗教や民間信仰のただ中に、突然全く異質の神の啓示が訪れ、全く新しい宗教が始まったという2代真柱が打ち出した考え方(『天理教教典』『稿本天理教教祖伝』)(島藺氏はこれを「神がかりによる突発説」と名付けている)に対する批判です。「突発説」によって、天理教についての従来からある考え方、あるいは将来の研究姿勢のいくつかは、否定されることになったということです。具体的には、教祖が立教後も悩み苦しみ、時には自殺をしようとしたとか、立教以前に預かった子供の命を守るために自分の子の命を犠牲にしようとしたとか、また、立教前に熱心に信仰していた浄土教との関わりとかについて、信仰的な解釈や研究が出来なくなってしまったということです。

この突発説を主張する『稿本教祖伝』及びその出版を主導した中山正善(2代真柱)氏を島藺氏は「天理教研究史試論」で厳しく批判しています。

また「天理教研究史試論」では『おふでさき』の解釈について「昭和三年の天理教教義及資料集成部編『おふでさき附釈義』全五巻(天理教教義及史料集成部)の註釈によって定着された伝統的な解釈にまかせ、それ以上の詮索を加えるのをつつしむ傾向があった」とし、それを打破る可能性として木村善為「<おふでさき>第一号十九首二十首の考察―特に<ハぶく><ハぼく>の歴史的な理解と用字について(『天理教学研究』一七、昭和四二年一〇月)」を紹介しています。

この「天理教研究史試論」について島藺氏は教団に属する若手研究者から厳しい批判を受けるのですが、それは逆に島藺氏の指摘が的を射ていたことの証明であったように思います。

ちなみに一覧表の最後に記した「原典成立とその時代」は教内学者(天理大学教授)のものですが、「おふでさき」3号冒頭の解釈について、天理図書館所蔵の史料によって明治6年11月に中山屋敷内で行われた「三条の教則説教」について書かれたものだという『おふでさき註釈』とは違う説を打ち出しています。

島藺進氏の天理教に関する著作

- ◎ 「神がかりから救けまで―天理教の発生序説」 (1977 (昭和52) 年. 駒沢大学仏教学部論集第8号)
- ◎ 「疑いと信仰の間 - 中山みきの救けの信仰の起源―」 (1977. 『筑波大学哲学・思想学系論集昭和52年度』) (『中山みき・その生涯と思想―救いと解放の歩み』明石書店1998池田士郎他著. にも収録されている。)
- ◎ 「天理教研究史試論―発生過程について―」 (『日本宗教史研究年報3』 1980. 佼成出版社)

島蘭説 ○神が降りた24日ではなく、善兵衛が同意した26日なのはおかしい。○神憑り以後、十数年何も説かれなかった。○池や井戸に飛び込もうなどとしたという絶望の時期があったとされる。

ところが、ここに突発説がそれほど自明ではないことを示すいくつかの事実がある。まず、立教の日が、「天の將軍」などと呼ばれる新しい神が初めて天降った一〇月二四日ではなく、善兵衛が「みきを差上げます」と答えた一〇月二六日となっていることである。このことは、神がかりそのものではなく、善兵衛の承諾の方が決定的な転換点と考えられていたことを示している。みきにとっては新しい神の特質や自分が神の言葉を伝えるようになったという事実よりも、人間の側の反応のあり方とそれによって定まる自分の社会的地位の方が重要だったのである。第二に、神がかり以後少なくとも十数年にわたって何の教えも説かれることがなかったばかりでなく、池や井戸に跳びこもうとするまでに深い絶望の時期が訪れたことである。立教の時にはすでに教義の骨子なりとも成立していなければならないはずだ。ところがその証拠はどこにもない。また、神意を体現する「神のやしろ」が絶望するのはどういうわけか。あるいは、神がかりによって新しい宗教的境地が確立したのだとすれば、なぜ命を捨てようとするほどの悩みにぶつからねばならなかったのか。最後に、神がかり以前のみきの超人間的事蹟の伝えがある。天理教の信仰体系には、突発説とは別に、みきの人格全体を崇拝する信仰も並存している。多くの信徒にとっては、みきの人格全体が独自の、衆にぬきんでた、新しい宗教性を意味するものである。この信仰によれば、神がかりという一回きりの突発的事件のみが、とりわけ重大な記憶対象であることにはならない。みきの際だった宗教的人格は幼少より培われ、折にふれ発露しながら高められてきた、とされる。神がかり以前 「……既に教祖様のお心は月日のやしろにふさわしい、まるで神の如きお心におなり下されておられた」とされるのである。**教祖の人格の連続性を強調するこうした見方は、首尾一貫した突発説と矛盾する**であろう。—中略— 上に挙げた三つの事実は、突発説を疑い、神がかり前後の連続性を再び問い返す必要があることを示している。この問い返しの立場は、中山みきという人格の統一性を重視するという意味では敬虔な信仰者の立場に近いものである。しかし、みきを超人間的な存在と見る神話的な部分を真に受けないという点では、近代主義の立場をさらに押し進めるものである。**みきの個性がどれほど卓越した、強裂なものであったにせよ、やはり我々他の人間が理解することのできる一個の人間であった、と見たいのである**。—中略— こうした見方は、天理教を含めて新宗教を民間信仰の近代的展開形態と見る捉え方と共通のものをもっている。その場合、神がかりは天啓や自己解放というより、社会的混乱期における民間信仰の活性化の一形態として捉えられる。天理教などの幕末期新宗教の成立以前にも、民衆の宗教的関心が稀薄であったわけではなかった。回向寺の宗教（葬式仏教）のほかに、講社という組織形態をとる民俗〈宗教〉が、広く民衆の宗教的関心を吸収していた。天理教は何の基盤もないところに突発したわけではなく、そうした民俗〈宗教〉の基盤から発生したのである。天理教の発生を探るためには、当時の民俗〈宗教〉の状況を明らかにし、その信仰要素がいかに天理教に流れこんでいるかを解明する作業が不可欠である。（「神がかりから救けまで—天理教の発生序説」P210）

『おふでさき』1号19, 20について書かれた「天理教研究史試論」の部分と昭和3年版『おふでさき附釈義(※註釈)』です。教外者のこの部分の解釈は「おふでさき註釈」の意味で書かれており、たとえば、高木宏夫氏の「明治宗教社会史」では「新政府に対する期待があり・・・支配階級との結合によって陽気づとめが可能になる、と教祖は考えた(P467)」とあります。同氏は「宗教教団の成立過程－天理教の場合」の最後に「資料のとり扱い方(考え方)に関する一切の疑問を教団者に対し問いたださなかった。迷惑のかかるのを恐れたからである(P338)」と記しています。

第一に教祖伝の史実、すなわち教祖の生活状況との関係に注目しようとする研究がある。「おふでさき」には、当時の教祖の生活状況や身の出来事を知らなくては理解できない部分が少なくない。ところが従来の研究は、そうした部分については昭和三年の天理教教義及資料集成部編『おふでさき附釈義』全五巻(天理教教義及史料集成部)の註釈によって定着された伝統的な解釈にまかせ、それ以上の詮索を加えるのをつつしむ傾向があった。木村善為「〈おふでさき〉第一号十九首二十首の考察－特に〈ハぶく〉〈ハほく〉の歴史的な理解と用字について」(『天理教学研究』一七、昭和四二年一〇月)や松谷武一「原典研究の方法についての一考察－河内・刑部村の雨乞を一例として」(「天理教学研究」二〇、昭和四五年一〇月)は、こうした傾向に対する鋭い批判を含む研究である。木村は『おふでさき』第一号の一九首、二〇首に現れる「ハぶく」「ハほく」(和睦)が、従来明治維新の政治的混乱の收拾を意味すると解釈されてきたのに対し、政治史とみき身の史実の双方を参照しながら、むしろ**教団内部の指導者層に関することなのではないか**、と論じている。(「天理教研究史試論」P99)

《昭和3年版『おふでさき附釈義』に付けられた註》(※現行版は下線の部分が削除されている。他の文も変わっているが内容的には同一である。)

十九、これからは、上に立つ人々は、心を平静にして互いに融和するのである。

二十、この融和は難しいようであるが、次第に親神が守護するから、やがて実現するに違いない。

註 当時即ち明治二年の頃は維新創業の際で、人心不安で疑惑深く、表面新政府に帰順しながら、内心歴代君侯の恩を思うてひそかに事を謀る者があり、果して平穩に藩籍奉還が実行出来るかと疑問視された位で、新政府と佐幕派との二勢力は何時になれば融和できるかわからないやうな状態であった。右二首のお歌は此両者対峙の国情に対して、親神様は、日本は万世一系の天皇を君主と仰ぐ万邦無比の国体であるから、将来人心必ず朝廷に帰して融和す可きを念ひ、且親神の守護も亦それにある事を述べられたものと考えられる。

『新宗教と総力戦』は天理教団に対する教外者の批判的な研究がほぼ終わってから20年以上が経過した後書かれた

永岡氏は『宗教文化は誰のものか』で『大本七十年史』の編纂過程から教団と教外研究者の関係を分析し、結果として教団に受け入れられず、また、その後の大本教研究から導き出された「大本教事件」の実像ともかい離したような印象を受ける『大本七十年史』について、「宗教文化は誰のものか」という問いを発したわけですが、では永岡氏が天理教の明治20年以降を分析した『新宗教と総力戦』の内容を、「宗教文化は誰のものか」という問いを持ちながら読んだ場合、どのようなこと事が見いだせるでしょうか。

ここまで、大本教、金光教、天理教と教外研究者との関係を見ていきました。

大本教では、『大本七十年史』という大部な著作が教団関係者と教外研究者との協働によって作られたのですが、教団には評価してもらえず、また内容的には後の研究による実際の歴史とも違うものが出来てしまいました。

金光教では、教内の研究者によって経済・社会・歴史的な教祖研究が、教外の専門家のそれと比べても遜色のない内容で行われ、その成果が教理の改革という点に結びつけられるとき、教外の専門研究者に助力を求めて、それを実行しました。

天理教では、1945年以降、教団資料が公開されたこともあり、教団の意向に関係なく、外部の研究者が積極的に研究を行い、多くの論文が生まれました。ただ、1960年代後半に書かれたものは、教祖の教えが教団運営に反映されていないのではないかという教団批判的傾向が顕著になります。それから10年ほどの間を置いて1970年代後半に新進の宗教研究者であった島藺進氏が教内外の資料をまとめる形で天理教研究の問題点を指摘したのですが、これに対して教団は一教内研究者の名前においてはありましたが、明確に拒否的な態度を表明しました。

その後、1987年に教団の方針と異なるとの理由で前年に教団を除籍された八島英雄氏が新しく発見された史料などを使って『稿本教祖伝』とは違う教祖像を提示しました。これに刺激を受けたのか、天理大学の研究者からも新しい見解を示す論文がいくつか書かれました。しかし、この時期を最後に天理教研究は停滞期に入ります。教団は教内、教外を問わず教学研究そのものを拒否したわけです。

それから20年以上が経過して書かれたのが『新宗教と総力戦』ということになります。

『新宗教と総力戦』は分かりにくい

2015年に発行された『新宗教と総力戦』をその当時読み、また、今回読んでみましたが、今回の印象は内容がつかみにくいということでした(熟読したわけではないので気が付かなかった点多々あると思います—今後熟読してみる価値はありそうです)。それは同書の主要なテーマであるらしい「二重構造論」と「復元」ということのポイントを大きく外しているからなのではないかという気がします。この本は他にもいろいろと論じていますが、ここでは「二重構造論」と「復元」に限って考えてみたいと思います。「天理教史における『二重構造』論の問いなおしを試みる(P123)」と書かれているのですが、従来の「二重構造」論を越えるものの提示はないように思えます。私は「二重構造」と「復元」の問題の根は同じと思っているのですが、以下の文から知り得るのは、永岡氏は「おふでさき註釈」、『稿本天理教教祖伝』、『復元教典(※現行教典)』が復元の成果だと理解しているのではないかと思います。この理解がそもそも誤りのような気がします。

永岡氏の「復元」観

幡鎌は、戦後の天理教青年会が「社会との関係を模索し煩悶した」道程を、会の機関誌『あらしとろうりょう』の分析を通じて跡づけている。青年会本部では一九四八(昭和二三)年に布教意欲の高揚、文教科体制の拡充、社会事業の地方普及という三大方針を掲げ、その後の10年間で100以上の社会事業施設が立ち上げられた。再発会当初から社会問題への取り組みを志していた青年会としても、機関誌上で貧困問題や差別問題、原水爆問題などといったテーマをめぐる記事を積極的に掲載していったのである。

もっとも、そうした青年層の批判意識が具体的な変革プランとなり、大きな運動の流れを作るにはいたらなかった。それはどうしてなのか。幡鎌は、戦後の教義形成のなかにその原因を探るうとする。彼は「復元」教義の柱となる「おふでさき註釈」と『稿本天理教教祖伝』(1956年)の成立過程を詳しく検証し、「教祖の言葉を純粹に理解し、信仰信念の涵養(心の成人)に振り向けていく〔「復元」教義の〕方向性が、歴史や社会との関係性を排除しながら生み出されてきたものだったこと」を指摘する。たとえば『稿本』についてみてみると、編纂初期段階の草稿では、中山みきの生涯を政治史や宗教史のなかに位置づけようとする志向性がみられるが、しだいに「「正確な史料」に示されていることであっても、教義論として符合しなければ、それを採用しない」という立場へと編纂方針が転換していき、最終的には「政治・社会構造などとの関係は全く述べられず、事実の提示に終始する」書物として完成したのである。幡鎌によるなら、政治的・社会的な文脈から教義を切り離そうとする「復元」教義の性格が、青年たちの姿勢にも反映され、彼らは「社会を学ぶことはあっても、社会の諸問題の解決は、『復元教典』通り、一人一人の信仰心の問題にゆだねられていくことになった」のだ。(『新宗教と総力戦』P294) 39

永岡氏の「復元」観は幡鎌氏のそれをそのまま使っているようです。永岡氏が引用した幡鎌氏の論文の「復元」に関する部分を見てみましょう。ここでは「復元」の方向が間違っていたといったニュアンスで、また、「おふでさき」の註釈についてはポイントを外しています。この論文のもとになっている講座は本部月次祭の前日に道友社の講堂で行われる一般の教会長、信者対象のもので、そこには何らかの教団に対する配慮が入ってくる可能性があり、ストレートな表現は控えられて、内容の分かりにくさを生んでいる気がします。

「おふでさき」註釈の変更、『稿本天理教教祖伝』の編纂過程で見えてくるのは、教祖の言葉を純粹に理解し、信仰信念の涵養（心の成人）に振り向けていく方向性が、歴史や社会との関係性を排除しながら生み出されてきたものだったことである。このようにして、「復元」が推し進められてきたとすれば、『あらかとうりょう』に寄せられたように、教内の動向が内に向かってくという感想を当時の青年会員が持ったのは、けだし当然のことであろう。まして、貧困や平和など現実社会と教えを再び結びつけていくことは容易ではないのである。（「教えの足元を照らすー「復元」と社会ー」幡鎌一弘、『現代社会と天理教』P80. 2013. 天理大学おやさと研究所）

「おふでさき」は、1928年、註釈を付して公刊された。当初の註釈の編集の意図は以下のようなものであった。

教祖様の時代の使ひ方を考えずに、直に現代の使ひ方の様に、解釈するときは「よろづよ」かけて変りない親神様の深い思召を、あたら一代限りのものに狭めてしまう憾みがある。

つまり、時代の文脈に即しながら、そこから親神様の思いを汲み取ることが大事であり、そのために「史実や俚言俗語の解釈を主とした釈義をつけた」のである。国家神道の抑圧下という制約もあったが、通覧する限り、政府への批判も書き加えられていて、自由な表明が全くできなかったわけではない。1937年に改訂された時には、『明治教典』とは異なる仮名による神名の表記に改められている。ちなみに、すでに1929年発行の『天理教綱要』で仮名の神名は採用されており、戦前を抑圧一辺倒で議論をすることは行き過ぎである。

さらに戦後の1946年から1947年にかけて、上田嘉成の名前で『みちのとも』に改訂の上連載された。これが、おおむね現在も用いられている。

これらの註釈を比べてみると、戦後には、思想的に研ぎ澄まして理解しようとする姿勢がうかがえる。

端的に表現されているのは「から」と「にほん」である。現実社会と関係が深く、戦前の註釈では、からは「外国の意」と書かれていた。戦後においては、「にほん」とは、教えの始まったちばがある場所、「にほんのもの」とは、教えを最初に聞いた人々であり、「から」は、いまだ教えが広がっていない場所を指すようになった。（「教えの足元を照らすー「復元」と社会ー」幡鎌一弘、『現代社会と天理教』P74. 2013. 天理大学おやさと研究所）

教理の現行の意味の歴史的構築過程そのものを問題化する

戦後の天理教学では、従来教団本部の「二重構造」論的な歴史認識の枠組みのなかで議論がなされる傾向が強く、戦前期の国家主義的な教義や信仰のありようを、自らの問題として切実に受けとめようとする姿勢は希薄であった。だが、幡鎌一弘の近年の研究は、前述の金光教学者たちに通じる問題意識をもつものとして注目される。幡鎌は、天理教の教語（「ふし」「ひのきしん」「復元」など）がどのような社会的文脈において、どのような意味を付与して語られてきたのかを丁寧にたどり、戦前における国家との密接なかかわりをも、教団の現在のありようをつながりをも有する重要な歴史的経験として位置づけなおす作業を行っている。 現在の天理教におけるそれらの教語の意味づけを前提として語るのではなく、**現行の意味の歴史的構築過程そのものが問題化される**のだ。 / 現行の教義を問いに付すことも辞さないこうした研究のあり方は、信仰当事者にとっては、信仰実践の基盤を掘り崩しかねないものとみなされるかもしれない。たしかに教義の形成過程を脱構築的に読むという作業は、現行教義の真理性に亀裂を持ちこむことになるだろうが、おそらく彼らにとってそうした亀裂は否定的なものであるというよりも、歴史的に規定された人間による解釈として現れるしかない教義の不完全性を認識し、そこから逆説的に生じる新たな信仰の可能性をつかみとるための手がかりとして、肯定的にとらえられているのだと思われる。そうであれば、こうした教学研究の姿勢もまた、ひとつの重要な信仰のあり方として位置づけることができるだろう。（『新宗教と総力戦』P28）

「教義の形成過程を脱構築的に読む」とはほぼ「復元」と同じ意味

「教義の形成過程を脱構築的に読む」とは、簡単に言えば、その言葉がどのような過程を経て形成されてきたかを考えようということらしい。これはとても重要なことで、「復元」という言葉も「教義の形成過程を脱構築的に読む」という内容とほぼ同じとも考えられます。ただ、永岡氏自身は、「復元＝教義の形成過程を脱構築的に読む」というようには理解していないようです。そのことが、『新宗教と総力戦』の内容が分かりにくく感じることに繋がっているように思います。

ここで提示されている教語は、具体的に出ているのは「ふし」「ひのきしん」「復元」だけですが、「八つのほこり」「かしまのかりもの」「たんのう」「しんばしら」「でなおし」「こえ」といった「天理教教理」全般に及ぶこととなります。それは「脱構築的に読むという作業」を「信仰の可能性をつかみとるための手がかりとして、肯定的」に捉える人もいれば、反対に自分の教内的立場を否定される危機的状態として「拒否」する人もいることを示します。ここに天理教教学研究のむずかしさが存在します。

永岡氏は①、②を異なるレベルの問題としているが、この考察を欠いては「宗教研究」にならないのではないか？

天理教も金光教も、国家神道との異質性のゆえに、明治中期まで、くりかえし禁圧と干渉をこうむらなければならなかったから、指導層は布教活動の合法化に教団の将来を賭けるかぎり、国家神道との妥協と、政治権力への奉仕のみちを択ぶ他はなかった。このことは、両教の体質に、表面的な国家神道への従属と内面的な民衆宗教としての独自の伝統の保持という隠微な二重構造をもたらし、全体としての教団の国策順応の姿勢を決定的にした。（『宗教文化は誰のものか』P15〈村上重良『新宗教』P119の引用〉）

小沢と李は金光教と天理教という、異なった対象を論じているが、語りの筋道はきわめて似通っている。どちらの宗教運動についても、一方では、教団中枢における国家への「迎合・奉仕」の深まりを追認しながら、他方で信仰の次元においては、教祖以来の信仰のあり方が連綿と受け継がれていったのだとするわけである。ここでは彼らの語りが、「教祖の思想」というものをあらかじめ前提としたうえで、それが「生きつづけ」たり、逆にそこから「逸脱」したりするという問題について語られていることを確認しておきたい。そして、この「教祖の思想」が 一村上の見解を引き継いで 近代天皇制国家の支配イデオロギーとは異質なものとされている点も共通している。

そうであれば、彼らの議論は、ふたつの作業が連結させられることによって機能しているはずである。すなわち、①「教祖の思想」とはどのような内容・性格をもつものであるか、という問題に関する解釈の作業と、②教祖以後の時代における教義や実践が、「教祖の思想」に合致しているか否か、という評価の作業、という異なるレベルの問題が結びついてはじめて、小沢らの語りが成立するのである。しかしこれは、見かけほど容易に受け入れられるものではない。というのも、①の作業自体は、「教祖の思想」の後継者たることを自任する戦前教団によっても行われたし、教団の公的な語りのなかでは、支配イデオロギーに合致する教義が、教祖のものとして語られていた。小沢らはこうした語りが、じつは教祖から「逸脱」するものだった、と断じるのだが（②の段階）、この評価の正当性は、いったい何によって担保されるのだろうか。「教祖の思想」に、なにか単一の正しい意味があつて、自分たち（村上をはじめとする、歴史学者たち）の解釈こそがその正しい意味なのだ、という前提を基盤として、いわば超越的な語りの位置から評価を下すという立場をとるのでなければ、彼らの論理は成り立たない。

特定の立場から、特定の方法に基づいて、「教祖の思想」を自分なりに解釈すること自体に問題はないだろう。だが、自分の解釈と異なっているからといって、他者の解釈を誤りだと断じることは、非論理的であるばかりでなく、暴力的ですらあるふるまいではないだろうか。彼らが「広汎な信徒大衆」の信仰を「逸脱」から救出するときにも、その評価は「教祖の思想」を継承しているという点に求められる。やや乱暴にまとめてしまえば、民衆宗教としての金光教や天理教の歴史的価値は、教祖によって完成されているのであり、後続の信者や教団はそれを継承するか否か、という貧しい選択肢を与えられているにすぎないのである。

（『新宗教と総力戦』 P20）

ひと口に「天理教」といっても、幕末・維新时期と明治中期、さらに明治末以降とでは集団の性格はかなり異なっている。そのため本書では原則的に、中山みきが宗教運動を始めてから1908(明治41)年に一派独立を果たす時期までの集団を親神共同体、独立以降のそれを天理教と呼ぶことにする。ただし、1888(明治21)年に神道本局直轄の天理教会となってから独立までの時期については、必要に応じて天理教会という用語も使うことになる。

本書では、部分的に明治前半期までの時期にも言及するが(第一章)、基本的には中山みきが亡くなる1887(明治20)年から、「天理教教典」の裁定によって戦後教義の軸が定まる1949(昭和24)年までを対象としている。第三節で小沢浩や李元範の「二重構造」論を検討する際にのべたように、①「教祖の思想」をめぐる解釈と、②教祖の死後における教義や実践が「教祖の思想」を継承しているか否かの評価、という次元の異なる作業を安易に接合することによって、新宗教の近代経験をとらえることができない。そのため、ここでは私自身が「教祖の思想」を解釈するという試みを放棄し、不在の教祖という焦点をめぐって展開されてきた読みの運動に、対象を限定しようとするわけである。

そして、天理教運動の近代的再編成を理解するために私がとくに重視するのが、国家にたいする「迎合・奉仕」や帝国主義、総力戦体制への順応などといった契機と、天理教の意味世界や信仰の変容との間にいかなる関係が見いだされるのかという点である。「二重構造」論の語りにおいては、こうした契機は天理教の信仰そのものにたいして表面的かつ一時的な影響しか与えなかったとされるのだが、そうではなく、意味世界や“内面的”な信仰そのものの持続的な、おそらくは現在にまでつながるような変化と密接にかかわっているのではないかというのが、本書を主導する仮説だ。現在の教団における価値意識からは否定的なものとして理解されるこれらの契機を、いわば重要な宗教経験として把握しなおすことが必要なのである。(『新宗教と総力戦』 P41)

「表面的な国家神道への従属と内面的な民衆宗教としての独自の伝統の保持という隠微な二重構造」という村上氏の考え方があまりに単純であることの批判は理解でき、また的を射ているとしても、そこから「『教祖の思想』を解釈するという試みを放棄」することにつながっていくのは私にはとても分かりにくいように感じます。

天理教の魅力は「教祖中山みき」の思想にあります。その教えと比較して現在の天理教の教えはどうかとかという問題設定が出来るので、それを放棄したのでは天理教研究の本質が失われるように思えます。

「国家への教義」と「教内の教義」が全く別物としてあり、布教上「教内の教義」は常に同一であったという考え方

「教祖の御苦勞(明治7年の大和神社事件からの一連の動き、14年からの警察、監獄への連行留置)」が完全に無視されている

この時期(明治10~30年代)に、「教内に流布していた教義」が二重構造になる。「教祖の教理」と「国家神道に迎合した教理」。

「国家神道に迎合した教理」が教団の主流になる中、戦争協力が行われていく。

国家からの弾圧干渉のもとにあった時代の教内には、国家に表明した教義体系と教内に流布していた教義体系の二重構造があったという事実を指摘することができる。

このことは天理教に救いを求める人々に対する布教師、教会長の信仰指導が、国家神道の体系と教理をもってしては何の力にもなり得なかったことを意味する。とともに、なお自らがたすけられた実体験のなかから学び、教えられた「教え」を説いていかないことには、救済が成就し得なかったということを明らかにしている。いいかえれば、いかに厳しい干渉と弾圧をもってしても、天理教信仰の自立性、主体性を奪うことはできないという事実を明白に示しているといつてよい。

このことをもう少し分析してみると、**教祖ご在世時代**は教えそのものと、それを受容する社会、民衆との関係において生起してきた非難中傷、あるいは干渉がほとんどであった。そこには教義の二重構造はみられない。教えと民衆社会が真っ向からぶつかり合っていた。しかも、こうした社会からの干渉は、「節から芽が出る」として教えが伸びひろまる契機である、と捉えられていたのである。

教えが伸びひろまり、天理教が社会的に無視できない存在となるにつれて、神道国教化を目指していた国家体制のもとでの法的、あるいは国家意思との整合性が問われることになる。そのため信仰活動の自由を獲得し、救済実現のために教会設置を願い出ることになる。しかしながら、そのことによって国家体制のなかに組み込まれ、祭儀、神名の変更を余儀なくされるという矛盾の渦のなかにあつて苦悩したのである。この矛盾と苦悩が、必然的に信仰の重層構造を生む素地となったといえよう。国家に恭順の意を表しつつも、なお国体に反する思想として干渉弾圧を受けたのは、このことのゆえである。

この矛盾を解決するには、天理教自身が国教となるか、それともまったく国家神道と同一化するか、あるいは教団を解散するかの道しかない。しかしこのいずれもが不可能なことはいうまでもない。ここに実際上は教えに基づいた信仰生活を営もうとしながら、他方において国の施策に応じてその教義体系を表明せざるを得ないという、信仰の重層構造の発生をみるのである。(『世界たすけへ更なる歩みを—『復元五十年にあたって』P44. 天理教表統領室特別委員会編. 1995)

「第6章 「復元」の時代」 — 「革新」において「一字会」として統合された婦人会と青年会を別ける事が「復元」
【※本来の「復元」とは天保9年の立教の時まで遡って天理教を再考すること】

(※『復元』創刊号の「序」は) 1946 (昭和21) 年の文章である。「復元」は文字通り「元に復る」ことであるが、「以前の姿に復し、又懐旧の情に遊ぶのは決して復元ではありません」と正善は釘を刺す。そうではなく、「復元」とは「元を極め、根源をたづねる」ことだ。正善は「元」ということばに、「月日にわにんけんはじめがけたのか／よふきゆさんがみたいゆへから」(「おふでさき」一四号、二五)と歌われた、理想世界としての〈陽気遊山〉のイメージを託したものと思われる。ともあれ、「復元の時代」は「革新の数年」と対照され、「戦争の終結」によって可能になったものとされている。戦争が終結することで何か変わったのだろうか。さしあたり、政治体制の転換にともなう環境の変化と、教団自体の組織制度面、教義・儀礼面の変革をおさえておく必要がある。(『新宗教と総力戦』P272)

上記の文章は、『復元』創刊号の「序」(※当資料34頁「小栗純子氏の天理教研究②」に全文掲載)を引用した後に書かれているもので、「元を極め、根源をたづねる」内容を、永岡氏は「理想世界としての〈陽気遊山〉のイメージ」と抽象的な理解をしているようです。また、このあとに「復元」の例として「革新」において「一字会」として統合された婦人会と青年会が戦後に分かれたことを挙げています。

小栗氏が『復元』創刊号の「序」を引用して「教祖みきの精神をどれほど取りもどすことができたであろうか」と「復元」について問いかけているのに対して、永岡氏の「復元」観は非常に疑問に感じるものです。これは、永岡氏の「復元」に対する理解と研究が、たいへんおこがましい言い方であることを承知していえば、十分ではないのではないかという気がします。

ここでは、天理大学が昭和24年に改変設立されたごく初期に入学卒業し、昭和42年から修養科の専任講師をし、同年に2代真柱が亡くなり、翌43年8月にその職を辞した八島英雄氏が東京に帰ったのち、自分の所属教会名で発行を始めた個人誌に記した「復元」についての文を紹介します。「二代真柱」という言葉から文は始まり、「言われた、御言葉です、教えられた」とあり、この文の内容はすべて二代真柱の考えを八島氏が理解した内容と思われる。ここには、天保9年の立教の時までにさかのぼって再考することが求められています。

《「ほんあづま」10号巻頭言 昭和44(1969)年11月10日発行. 八島英雄著》

二代真柱は昭和二十年の終戦直後に「復元」という目標を全天理教の人にお示し下さいました。そして「**昔の天理教団の姿にもどすことではない。教祖の教えて下さった教理にもどすことである。**」と諭され、近年になっても「未だ復元の実はあがっているとは言えない。」とお話し下さいました。／ 天皇の下に世界を統一しようとした当時の**国の方針や、仏教、儒教の影響の強い世間の常識によって汚染されていた教理を、教祖の教えて下さった純粋なものにもどすこと**であると言われたのです。／ このことは、近くは太平洋戦争中の軍部の圧力、遠くは明治七年の山村御殿のふし、もっとさかのぼれば天保九年に教祖のお話を非常識と考えた人達の反対等で、今まで説かれていた話は誤りが多いと言われたのです。／ 昭和二十年八月十五日以前に天理教の教義として印刷、配布されたものは、教典（明治政府の方針に合わせたもので明治教典とよばれる）といわず、天理時報、みちのとも等も、また神道の天理教校の別科や修養科での教育内容にも、**教祖の教えでない他の考え方が多いから改めると教えられたのが「復元」**のお言葉です。／ 昭和四十四年の今日、三十年前、四十年前から教えられていたことの中には誤りが多いから、神様が直々教えて下さったおふでさき、みかぐらうた、おさしづに基づいて、改めなくてはならないと教えられたのです。／ **昔から当然のこととして伝えられて来たことも、原典のものさしで計り直して見る必要があると教えられた**のです。

天理教の本当の二重構造とは①「教祖の教え」と教祖存命中から現れた②「教祖の教えもどき」の関係にあると思います。これを教団は隠したい、しかし、その実態が『おふでさき』には書かれている。『おふでさき』の意味が正確に理解されたら、二重構造はばれてしまう。それがばれないように昭和3年に『おふでさき註釈』が作られた。また、「国家に表明した教義体系と教内に流布していた教義体系の二重構造」論は本当の二重構造を隠蔽することが出来る。「天理教」は本当の二重構造を絶対に隠したい。だから、教内的には「昭和三年の天理教教義及資料集成部編『おふでさき附釈義』全五巻(天理教教義及史料集成部)の註釈によって定着された伝統的な解釈にまかせ、それ以上の詮索を加えるのをつつしむ」ことを教内に求めるのです。しかし、自由な教学研究の潮流(初期の『天理教学研究』)のなかでこれを破る者が現れる。それが【木村善為「<おふでさき>第一号十九首二十首の考察—特に<ハぶく><ハぼく>の歴史的な理解と用字について」(『天理教学研究』一七、昭和四二年一〇月)】です。同年11月中山正善氏は亡くなる。その後この問題に触れたのが、「天理教研究史試論」なのです。

天理教にとって「宗教文化は誰のものか」という問いの答えは、中山みきを信じ敬虔な信仰を続けてきた信者の、また中山みきの思想に関心を寄せるすべての、さらには人間すべてのものだということになります。「中山みき」を取り戻そう！