

# 通俗道徳を乗り越えた教祖

金光教と天理教の発生状況から、現代社会に生かせる教理へ

『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。

江戸時代末期に誕生した金光教は、日柄方位にとらわれない宗教といわれます。葬式の友引や結婚式の大安、仏滅といった日柄の吉凶にとらわれないということです。

また、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「通俗道徳説」に向き合うところから生まれました。最初に示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、幕末のほぼ同時期に生まれた金光教と天理教の発生理由、さらに、現在の両教団の教理に対する姿勢を考えてみます。

## 教団の基本教理解釈を変えた講演

本論文を通して安丸が宗教教団と具体的に対話を試みていることである。現在の宗教研究は、オウム真理教事件の衝撃が大きすぎたためか、宗教教団のもつ価値規範に直接踏み込んで対話を試みる研究がまれになった。研究情報を提供してもらうのだから、互いに摩擦は少なく協力し合いたいという慮りである。この安丸論文には、それとは全く異質な緊張感あふれる教団との真摯な対話の姿が示されている。宗教研究が学界内の地位保全のためではなく、信仰を深めるための宗教者との対話であり、社会の理解を深めるための一般人への寄与行為であることを、改めて思い起こさせてくれる報告文となっている。 (『民衆宗教論』P13)

## 日柄、方位、忌穢(いみけがれ)の迷信を否定した金光教

金光大神(金光教教祖赤沢文治のこと)は、方位・日柄の吉凶など、いわゆる陰陽道の俗説をはじめ、忌穢に対する、わが國、古来の、ゆきすぎた風習などを、いましめたことについては、前に、しばしば、ふれるところがあった。

金光大神は、青井サキに、「人間は勝手なものじゃ。うまれるときには、日柄も、なにもいわずに、でてきておりながら、まんなかのときだけ、なんの・かのいうて、死ぬるときには、日柄も、なにもいわずに、かけて去のうが」とさとし、「うたがえば、鬼門の方へ、建築をやってみよ。金神が、しからぬというたら、しかりはせぬぞ。臆病をされ。おかげをやるぞ」ともさとした。

—中略—

忌穢のことについても、金光大神は、「けがれ・不浄をいうなよう。一皮のうちにな、みな、つつんでおるのじゃからのう。手・足・体をあらうより、はらのうちを、あらうことをせよ」とも、「金乃神のおはらいが、ちとちがうぞ。大晦日に、借銭をはろうて、しまうがよし。これが、金乃神のおはらいぞ」ともさとした。

(『金光大神』P644~649. 1953. 金光教本部教庁)

## 「実意丁寧神信心」への疑問

「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、それは、教祖が生きた時代は多くの人が自家経営の農民、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になり、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「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。（『金光教典』P33。「金光大神御覚書」9-3「立教神伝」）

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）

本教でいう「氏子あつての神、神あつての氏子」とは、そのような、人間かあれば当然そこに神があり、神があれば人間があるということの意味するものではなく、人間が人間になり、神が神としてたちあられるにはどうあつたらよいかという、神と人とのあり方をいっているのである。人間が真の人間となり、神が神のはたらきをあらわすには、**実意丁寧神信心**という人間の生き方によるほかない、ということはいっているのである。したがって、「氏子あつての神、神あつての氏子」は、**実意丁寧神信心**の生き方によってのみ開かれてくる神と人とのかかわり方を示すものである。（『概説金光教』P226）

「金光大神御覚書」一教祖様が明治七年十一月二十三日「覚、前後とも書き出し」という神命を受けて記述した、**信仰自叙伝**ともいべきものです。生誕のことから筆が起こされ、養子になったこと、それ以降七墓を築いた苦難の前半生、実弟香取繁右衛門によって金神信仰に接したこと、やがて取次の業に専念するに到った過程、その後の信心の歩み等が、明治九年六月まで、ほぼ年代順に記されています。安政四年十月以降の記述は、『覚帳』の記述を参照して書かれたと思われます。教祖直筆の原本の所在は現在不明ですが、二代金光四神様（三男宅吉）が、教祖様没後、明治二十一年八月四日までに筆写されたものが残っています。（金光教合衆教会HPより）

## 「実意丁寧神信心」に対する安丸氏と金光教との対話

昭和49(1974)年2月23日、金光教学研究所総会にて、安丸良夫氏が「日本思想史における宗教史研究の意義」という題で講演をします。その一か月前、1月21日に同氏は東京で開かれた金光教東京出張所主催のシンポジウムに招かれ、金光教側から、「従業員」としての実意丁寧の働き方という問題がだされ、それに対する安丸氏の発言①で、「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」といった問いが出されました。

それを受けて、翌2月初旬に開かれた青年教師研修会の席上、教学研究所員から「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」ではなかったかという発言が出てきます②。これは自営業者、従業員というような立場の違い、あるいは近世、現代という時代の違いを越えて、「実意丁寧—通俗道徳の実践—」な態度そのものを問う姿勢になっています。

### 《参考》安丸氏の「通俗道徳」観

勤勉、儉約、謙譲、孝行などは、近代日本社会における広汎な人々のもっとも日常的な生活規範であった。こうした通俗道徳が、つねにきびしく実践されていたのではない。しかし、大部分の日本人は、一方ではさまざまの社会的な規制力や習慣によって、他方ではなんらかの自発性にもとづいて、こうした通俗道徳を自明の当為として生きてきた。（『日本の近代化と民衆思想』P4. 安丸良夫. 青木書店. 1974. 9月—この部分は『日本史研究』78, 79号（1965）が初出）

### ① 「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）

## 昭和49年2月、安丸氏の講演中の「実意丁寧神信心」に関する部分

1月のシンポジウム後に行われた2月の講演において、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」した教義は生まれにく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に結びついていったと思われる。

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<sup>に</sup>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、天理教の場合は、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』P167. 安丸良夫. 2019—『金光教報』1974. 5に初出)

教祖時代は皆小生産者、現代は皆サラリーマンという時代背景抜きに「実意丁寧」の問題、また、新しい思想的可能性も生まれない

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、自分の気持ちを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、自分か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は、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、こういうこともあるのではないかと思う。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** 私がいつ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つても、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）

## 「実意丁寧神信心」の再考へ

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。①は、安丸氏の講演前後の教内事情が簡潔にまとめられています。②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。③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れます。

①

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徳説があり、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待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）

②

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）

③

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

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。

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—  
 桑次郎—文治郎—  
 與八—  
 浅吉

文治  
 (教祖)

# 所有田地の推移以外で重要と思われる指摘 — 検地帳面積と実際の面積のひらき —

当時の大谷村では、検地帳面積と実際の面積のひらきが大きかった。そこから利益が出たが、その条件は大谷村村民すべてに共通したことで、その中で田地を増やしていった教祖とその家族の働きが他の村民と比べて際立っていたと思われます。

このことは、明治維新後に行われた検地では検地面積と実面積にほとんど差がなくなったことによって、農民の生活が苦しいものになったことにつながっていきます。

## 「検地帳」記載の所有田畑による農業経営の推定

収入の部		支出の部		差引
米五七七・五〇 <sup>升</sup>	自作年貢(米)	一七九・一四	米麦合せ三石二斗	
麦五六二・四〇	生産費(米)	九二・三〇	八升五合四勺と、	
米一〇〇・〇〇 <sup>④</sup>	生産費(麦)	七三・〇〇	銀二九八匁八分九厘の不足	
(川手十右衛門より購入)	主食費(米麦合せ)	一二二四・〇〇 <sup>升</sup>		
足役(村仕事)その他、銀二一・三〇 <sup>匁</sup>	小作年貢(銀)	三二・二三 <sup>匁</sup>		
	購入米代(銀)	一四五・〇〇		
	雑種税その他(銀)	一四二・九六		
				赤字になる

## 実際の所有田畑による農業経営の推定

収入の部		支出の部		差引
米一七・三四 <sup>石</sup>	自作年貢(米)	一・七九	米二石九斗七升と麦五石四斗三升	
麦一一・九五	小作年貢(米)	五・八八	及び銀二三匁三分四厘の残	
米一・〇〇	生産費(米)	二・七八		
(川手十右衛門より購入)	生産費(麦)	一・六八		
足役その他	主食費(米)	二・九二		
銀二一・三〇 <sup>匁</sup>	主食費(麦)	五・八四		
	購入米代(銀)	一四五・〇〇 <sup>匁</sup>		
	雑種税その他(銀)	一四二・九六		
				黒字になる

教祖一家に与えられた右のような客観的条件（検地帳面積と実際の面積のひらき）は、何も教祖一家に限られたものではなく、大谷村農民のすべてがそのような条件のもとにおかれていたのである。しかしすべての農家が教祖一家のようにありえたかというとはそうではなく、所有田畑の増加という面だけから見ても、教祖一家に匹敵するほどの農家は極めて稀なのであって、この点からも、客観的条件にプラスした教祖や家族の働きを看過することはできないのである。

稿を終るにあたって一言つけ加えておきたいことは、教祖一家の経営面積が自小作合せて一町歩ほどもあったということに関連してのことである。先にも少しふれたように、当時の教祖一家の家族構成並に牛一頭保有の事実からして、一町歩の経営は可能ではあるけれども、それが果されるためには、教祖を中心として家族のものが、日々油断なく家業にかかりきってまず手一杯というところである。そのようななかで「そと、家業はいたし、農業へ出。人がねがい出、よびにき、もどり。ねがいがすみ、また農へ出。またもよびにき。農業するまもなし」ということが行われていたのであり、まことに容易ならぬことであつたと思わしめられるのである。（「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、『金光教学』7号、P22、1964）

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(通俗道徳)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、我々が住まわせら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)

## 「質地請戻し慣行」にみる土地意識－「大神様のご地内」(金光教)、「かみのでんぢ」(中山みき[み]7-8)

ここでは近世と現代の土地に対する意識の違いが指摘されています。この部分は日本近世史の土地制度論の研究を踏まえたもので、これは「どちらに回って行っても、大神様のご地内なり」(『金光教教典』P310。「理解」I 斎藤宗次郎22-2)といった言葉の解釈につながっていきます。また中山みきの「みかぐらうた」に出てくる「かみのでんぢ」といった言葉との共通性を感じさせます。

実践の指標と見なされた土地所持の意識をめぐっては、今日の観念と近世農民のそれとの間には、異なった様相が認められる。そのことを、近世の「質地請戻し慣行」と呼ばれるものから窺っておこう。この慣行は、幕府法で質入れから最高二十年を経過すれば、請戻しの出訴権が消滅し、流地が確定すると定められたにも拘わらず、質入れ・流地から長い年月を経た質地に対する請戻しが、幕末期に至るまでしばしば行われており、それが地域によっては村法・村掟に定められて村内で強い規制力を持っていたというものである。既に又質に出された土地に対しても請求されることがあって、しかも請戻しの代金は質入れ時の元金が一般的であったという、今日の契約観念からすれば、借り主側にとって極め虫がいい、無理・無法な要求とも見える慣行であるが、当時の農民達には当然至極な要求であり、むしろ請戻しを拒否することこそが、「私欲」と批判されるべきものと観念された。大谷村からも文化十二(1815)年に三十一年前の質地の請戻しを申し出た例がある。(『金光教学』38号P53)

### 通俗道德の実践は「私欲」の肯定につながる

ここには、「実意丁寧ー通俗道德」を越えるものとしての「実意」の意味が提示されています。

近世農民の共同体世界における通俗道德の励行は、共回体の構成員たる家を維持するためのものであり、個々の力を超えた共同体的関係性の規範が存在し、その関係性に発する庇護が働くと同時に、そうした関係性を破り突出することを「私欲」と批判する意識が、正当性を持つものとして観念されていた。しかし、通俗道德の実践が、成功者と劣敗者を生み出して進む中で、やがて共同体的な心性の風化を促進しつつ、立身出世主義から更に私欲の公認という方向へと移り変わっていく。つまり、通俗道德説は、近世の百姓的世界観における価値・規範の中から生まれ、その共同体世界を維持・再生産するために普及が図られたものでありながら、一面では逆に、この共同体世界を内側から掘り崩していくことにもなったのではなかったか。金光大神自身は、その実践により成功者として歩み得たが、そう成り得なかった多くの人間が傍らを通り過ぎて行ったことであろう。前述した百姓的間界観に基づく関係の変化が進む中で、借金の利子さえ払えずに没落していった農民達も多くいた。金光大神が田畑を購入した買い入れ先は、いずれも村内の地主であり、没落農民達の手放す田地が吸収されていく先であった。すなわち、金光大神による田畑購入は、かつて所持していた他の農民達が貧窮化していくことにより生じたものであるとの矛盾を抱えるものでもあった。このような、金光大神自らは没落を免れつつ見てきた共回体的関係世界の揺らぎの経験からは、通俗道德的「実意」と百姓的世界観との間の潜在的矛盾の問題化を伴い、自らが努めた通俗道德の再興に終わらぬ「実意」が求められることになったのではないかと思われる。(『金光教学』38号P57)

「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—通俗道德」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—通俗道德」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）

## 『日本永代蔵』に出てくる「文治」のような人間像

ここで金光教の教学研究から離れて日本の近世という時代全体に目を向けてみましょう。

井原西鶴の『日本永代蔵』に「大豆一粒の光り堂」という話があります。これは大和の貧しい農民九助が通俗道德の実践と新しい農具の利用、知恵を働かせて「大和にかくれなき」綿商人になった話です。

まさに文治のような人物が描かれています。

九助が住んでいた「朝和村大字佐保庄」は現天理市三味田町あたり、天理教祖とされる中山みきが生まれた場所です。

### 新木綿以前のこと』永原慶二著一九九〇中公新書

『日本永代蔵』の農民像

井原西鶴は、こうした新しい時代の農民像を『日本永代蔵』の中で見事に描き出している。

『永代蔵』は貞享五年（元禄元年一六八八年）に発表された西鶴の町人物の第一作であるが、その巻五第三は「大豆一粒の光り堂」という話である。

大和国朝日の里（奈良県旧朝和村大字佐保庄・現、天理市）に住む川端の九助は、角屋（母屋にさしかけた小屋）住いの貧しい百姓で、毎年わずか一石二斗の年貢を辛うじて納め、永年かつかつに生きてきた。ところが齢も五十余りとなった年、ふと思立って、節分に撒いた豆を翌朝拾い集め、その一粒を野に埋めたところ、夏には青々とのび、秋には一合に余るみのりを得た。これをまたそっくり溝川に蒔き、秋には収穫するということを一〇年もくりかえすと、大豆の量はなんと八八石にもなった。九助はこれで大きな灯籠を作らせ、長谷街道の常夜灯を寄進した。

このように、年とつてからの九助は頭を使い、勤勉でもあったから、次第に富を蓄え、田畠を買い求め、やがて大百姓となった。農作にも「肥汁を仕掛け、間の草取、水を掻く」など精を出したため、稲の実入りはよく、木綿の収穫も他人にまさっていた。それはひとえに、「鋤の禿程はたらくが故」であったが、万事につけてよく頭を使い工夫をこらす人物で、世に重宝がられる道具をいくつも作り出した。麦などの刈株を掘りおこすための道具として、「鉄の爪をならべて、細摺といふ物」を作ったし、その他、唐箕・千石通し、さらには麦や稲を扱く千歯扱きも発明した。千歯扱きは「銚竹をならべ」櫛の歯のようににしたもので、従来の扱き箸にくらべて断然能率がよく、後家女たちの手間賃稼ぎを奪うことになったので「後家倒」と名付けられた。

そればかりでなく、木綿仕事も能率が上るようにと、打綿の弓を改良して「唐弓といふ物はじめて作出し、世の人に秘して、横槌にして打」つようにしたため、それまでは一日に五斤（一貫目余りか）そこそこしか打てなかったのに、一日に三貫目も打てるようになった。そこで九助は大量の繰綿を買いこみ、多くの人を雇って、大規模に綿打ち商いを行い、これを江戸に売り出した。その結果、九助は四、五年のうちにもみるみる「大分限」者となり、「大和にかくれなき」綿商人にのし上がった。

こうして九助は八十八歳まで生き、銀一七〇〇貫目という巨額の財産をのこしたが、その身一代は楽ということもなく、子孫のためによきことを行った。

西鶴の描くこの川端の九助の一代記は、もちろん実録ではなく、かれが創作したこの時代の農民の理想像といってよいものである。細摺・唐箕・千石通し・千歯扱きなどは、商品生産の発展と並行して、このころ相次いで開発され、労働の能率を一挙に引き上げた改良農具で、日本歴史の教科書にもとりあげられている。それをここでは九助が、すべてを作りだしたことになる。すなわち九助は、「肥汁を仕掛け、間の草取、水を掻く」という労力をおしまず、田畑の管理に精を出して、土地の生産力を高める努力をかさねる一方、農具・綿打ち具の改良によって、労働力の生産性を高めることにも工夫をこらしているのである。

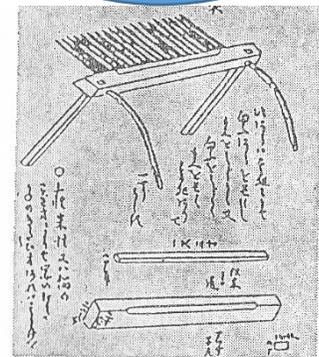
土地の生産性と労働力の生産性とを、同時に追求するというのは、自給的経営を行う農民の姿ではない。それは商品生産を通じて、利潤を追求する新しい農民の姿である。そうした新しい農民の姿は、綿打ちのような木綿関係の仕事にかかわるとき、もっとも鮮明に浮き上がってくると見るのは、西鶴の鋭く的確な現実観察である。

## 九助がしたこと+金肥の投入=文治

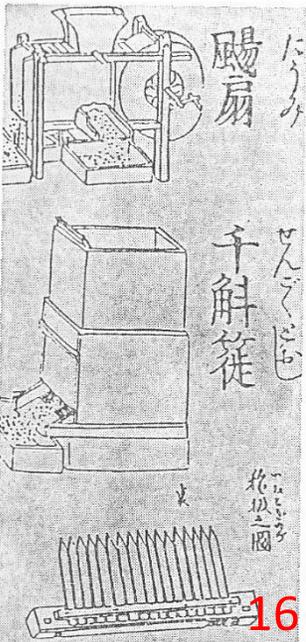
「大豆一粒の光り堂」の話に金肥の利用を足すと「文治」の働き方になります。それはまた、近世の農業先進地帯、商品生産地帯の典型的な農民の働き方でもありました。この働き方の延長線上に近代があり、現代があります。しかし、この働き方に疑問を感じ、別の方向を示したのが、文治であり、中山みきであったのではないのでしょうか。

労働力の生産性を高める

良い道具を使う



『和漢三才図会』(上)と『農具便利論』に見える農具



土地の生産性を高める↓肥を入れる↓金肥を入れる

さらに注目すべきは、金肥の使用の普及である。従来、肥料として緑肥・人糞・厩肥などが用いられてきたが、干鰯・油粕などの金肥の使用が進むようになったのである。金肥のうち油粕は、絞油業の展開にもなって大和国内でも生産されるようになったが、干鰯などその大部分は、大坂から剣先船で大和川を遡行してもたらされた。その量は十八世紀初頭には約三〇万駄にもぼっていたという。

### 綿と菜種

こうした金肥の使用の普及は、商業的農業の進展に対応したものであった。生産力が高く市場条件にも恵まれた大坂周辺地域では、他地域に先がけて商業的農業が進展し、十七世紀の後半には、米・麦など主穀中心の農業の域を脱して、その土地に応じたよりもうかる可能性の高い作物を集中的に作り、これを市場めあてに販売するという特産物農業が盛んになった。

このころ、奈良盆地でとくに盛んになったのが綿作である。その起源は古く戦国期まで遡るが、民衆衣料としての木綿の需要の増大にもなって綿作が進展し、延宝(一六七三〜八三年)には、田方綿作率三〇〜四〇パーセントを示す村々も出現した。さらに、元禄(享保期(一六八八〜一七三五年))を中心に、十八世紀前半期にかけてピークに達し、盆地中南部では、田方綿作率五〇〜七〇パーセントを示す村々すら出現するに至っている。

当地の綿作は、畑方はもちろんのこと、田方でも盛んに行われた点に大きな特徴があった。一七六三(宝暦十三)年の「山辺郡東井戸堂村差出明細帳」に「木綿は、八十八夜前後に蒔き付け、八月節前後より吹出し、十月節迄吹仕廻申し候」とあるように、表作であり、稲と競合する木綿が田方でも盛んに作付されるようになったのは、木綿が高収益を期待できる商品作物であった故であるが、同時に、その作付によって水不足が緩和されたためである。田方での綿作の方法には半田法もあったが、当地ではもっぱら稲と輪作する方法で行われた。水利の関係で、綿作地の選定は村の規制のもとに置かれ、たとえば、ある小字全体が今年木綿、来年は稲というように、綿作地は年々ブロックをなして移動した。稲作にくらべると、綿作には多くの肥料(金肥)と労力を要し、年々の豊凶の差が激しかったが、順調に収穫されればかなりの収益をあげることができ、「一兩年綿を作りたる跡へ稲を作れば、地気新にして二年ばかりは肥し多く入れずしてよく稲実るものなり」(大蔵永常「綿圃要務」)とあるように、輪作農法による効用もあった。こうして、魅力ある商品作物として、木綿は盛んに栽培されるようになったのである。

ただ、安丸さんの論文を読んでみますと、通俗道徳を徹底する面しかなかった、というふう  
に受け取られやすいと思うんですよね。つまり、当時の民衆は通俗道徳を禁欲的に実践しよう  
としていた側面しかなかった、と受けとられる文章だと思っんですよ。

私も、そういう面があったと認めるんですが、それだけじゃない。当時の民衆は、まず自分  
の生活を維持したい、良くしたいという気持が先ですからね。ですから、それにみあった行動  
をとるわけで、場合によっては、通俗道徳を破壊していった面もある。それがまた当時の歴史  
を動かす大きな力になった、という側面を補足すれば、安丸さんの理論も非常に素晴らしい、  
と

思っているんです。  
色川 通俗道徳を破壊する、という意味がちょっとわからないんですが……。私は安丸さん  
に批判もありますが、この際、彼の代弁をしますと、通俗道徳のもっている徳目なり、それを  
支えている哲学みたいなものを、非常に厳しい自己抑制・自己鍛練をくり返すことによって、  
徹底させることによって、相手側にも投げつけ、支配思想を内側からも破ってゆく、それは通  
俗道徳を自壊させるような形でのりこえていくことになると思っんです。ですから、通俗道徳  
を徹底することと破壊することとは、ぜんぜん別のことではないと思っんですが。

布川 通俗道徳をつきつめていって、そして破壊させる、そのことによって批判の働きをす  
る、それは確かにあると思っんです。しかし、それをなしえたのは、天理教の中山みきなど非  
常に特殊な少数の人間でしかなかった、と思っんですね。それじゃ、大多数の民衆は通俗道徳

歴史の方法』色川大吉1977大和書房148頁

をつきつめるまでいかないで実践していたか、ということになりますと、そうした面があるこ  
とを認めながら、しかしなお通俗道徳をぜんぜん実行しようとしなかった側面もあったわけ  
ですよ。布令などが何度出されても守られない、といったことからわかりますけれども。そ  
うした民衆の動きが時代に与えた影響も考えなくてはいけない、ということなんですがね。

色川 その場合、通俗道徳とはちがう民衆の倫理的体系なり原理なり知識なりが、まとまっ  
た形でいえるだろうか。通俗道徳の場合には一つの哲学がある。そして、それから派生した倫  
理なり徳目があって、全体で人生観をなしている。もちろん、それを民衆が受け容れたからと  
いって、模範的にやっている者は、そんなにいないと思っんですよ。自分でできないからこそ、  
倫理的な自己抑制みたいなものに権威を感じるんであって、それがもし自分で実行できたら、  
そんなものは権威ではなくなる。

通俗道徳の倫理体系を破って、それとは異質なものを民衆が構想しえたか、つくりえたか。  
それが問題ですね。つくりえたとしたら、それはどんなものか、どんな価値原理によっていた  
か、を明らかにしませんと、通俗道徳とは別な破壊するものがあつたという布川さんの説が、  
はつきりイメージとしてかたまらないのではないか、と思っんです。

それをいきなり求めたって、そんなにすぐ得られるもんじゃないと思っますよ。だけれども、  
布川さんの階層差や地域差を重視する方法で、安丸さんが中間地域だけでやってきたことでは  
掬えなかったものを、提起することが可能かもしれませんよ。

右の文の主旨を金光教祖赤沢文治に当てはめると、通俗道徳を実践し突き詰めてその倫理体系を破り、本来の「実意」に到達したということになるでしょうか。

右の文はそのことを語っていると思われますが、ここで名前が挙げられている「中山みき」の場合を次に考えてみます。

色川大吉1925生—日本の歴史家。東京経済大学名誉教授。専門は日本近代史、民衆思想史。布川清司1937生—日本の思想史学者、神戸大学名誉教授。専攻は民衆倫理思想史。

## 中山みきが「みかぐらうた」と「おふでさき」に示した理想の世界

安丸良夫氏は「神が支配する理想世」について、「みかぐらうた」と「おふでさき」を引用して、いつも豊かで平和な社会をイメージしています。では、中山みきはどのような生活の中からこのような理想世界を構想するに至ったのでしょうか。

神が支配する理想世はどのようなものであろうか。こうした理想世をあらわすと思われる若干の引用を試みよう。

だん／＼と心いさんでくるならハ せかいよのなかのところはんじよ (みかぐらうた1-9、「よのなか」とは豊穰満作のこと)

そのうちハやまずしなずによはずに 心しだいにいつまでもいよ (おふでさき4号37)

またすけりうけ一れつどこまでも いつもほふさくをしゑたいから (同上12号96、「りうけ」とは穀物の豊穰のこと)

せかいぢういちれつわみなきよたいや たにんとゆうわさらにないぞや (同上13号43)

これは、勤勉で誠実な民衆がみんな協力しあってつくっている小生産者たちの理想社会である。そこでは、人々の心は「いさんで」いきいきとしており、健康でやすらかになが生きする。農作は人々のまじめな労働によっていつも豊かであり、したがってまた社会は平和である。中山ミキは、「一に百姓、二に働き人、三に職人、四に商人、これ早く救けたい」とのべたといわれるが、こうした民衆たちの願望がすべてみたされているような社会である。(『日本の近代化と民衆思想』P83. 安丸良夫. 1974. 青木書店)

### 中山みきの著作

#### 「おふでさき」

天理教祖とされる中山みきが明治2年から15年にかけて書いた和歌体、全17号1711首よりなる。

直筆があるとされる(現在は非公開)。

#### 「みかぐらうた」

つとめの地歌3種(第一節、二節、三節)、よろづよ八首(第四節)、十二下りの数え歌(第五節)よりなる。

十二下りの数え歌は慶応3年制作とされる。

よろづよ八首は明治2年制作の「おふでさき1号」の冒頭8首とほぼ同じである。制作は明治3年とされる。

#### つとめの地歌

第一節 — 慶応二年制作とされている。文献的には明治14年頃に現れる。中山みき作かどうか疑問視する意見もある。

第二節 — 明治3年制作とされる。

第三節 — 明治8年に原型ができ、明治15年に現在のものに改められたとされる。

「みかぐらうた」は数多くの筆写本が存在するが、中山みきの直筆本はないとされている。

解説文の末尾に「される」「されている」といった表記が多いのは、作成年、内容に不確かな要素が多々あることによります。

中山家は庄屋をしていた

中山みきは13歳の時に中山家に嫁ぎました。中山家は年寄りや庄屋を務める「地持ち」でした。

ここから中山みきの生活体験に目を移します。

天保10年の日付のある文書に「庄屋 善兵衛」とある。中山家は、当主が善兵衛、善右衛門を交互に名乗った。

中山家の家柄について  
 中山家は村の庄屋をお勤めなされた家柄であることは、『天保十亥年三月晦日、二宗大和山邊郡庄屋敷村宗旨御改帳、庄屋敷組』とある古文書の末尾、即ち届出人の中に、  
 右帳面入念吟味仕御條目之通堅相守申候為後日依如件  
 天保十亥年三月晦日

庄屋敷村年寄 清 蔵  
 同 村同行 平 三郎  
 同 村庄屋 善 兵衛

進上  
 御奉行様  
 とあって、教祖様の御夫善兵衛様が庄屋の御役を勤められておられたといふ確證がある。これを見ても中山家は代々村の顔役であったことが推察出来やう。(『復元2号』P65)

中山家は周辺で「地持ち」と言われていた。

また、昔からこの界隈で  
 庄屋敷小在所西から見れば、  
 足達金持ち善右衛門さん地持ち、  
 はなのカセ屋は妾持ち  
 との民謡が言ひ傳へられておたといふが、さもあつただらうと思はれる。  
 備考 丹波市にも左のやうな民謡があつたらしい。  
 大和丹波市南からくれば、村田金持ち戸や源家持ち、北の豆腐屋の大男根持ち  
 これは岩井尊人氏の話であるが、戸や源とは岩井家のことを言ったものだといふ。  
 (『復元2号』P67)

庄屋敷村村役人表 (引用記録省略)

年代	庄屋	年寄	組頭	百姓惣代
寛政2(1790)	清 吉	伊右衛門 善右衛門		
4(1792)	清 吉	善右衛門		
文政5(1822)	宗右衛門	善兵衛 平三郎	武 助 (組頭惣代)	
6(1823)	宗右衛門	平三郎 善兵衛	伊三郎	蔵 助
7(1824)	宗右衛門	平三郎 善兵衛		伊三郎
"	惣右衛門	平三郎 善兵衛	伊三郎	宗右衛門
天保3(1832)	善兵衛 (目附庄屋加役 取別所村 取村寛次郎)	平三郎 清 蔵	藤 蔵	藤 蔵 (同人)
安政3(1856)	重 助	惣右衛門 庄 作	忠兵衛 佐四郎	金 蔵

「庄屋」の前には「年寄」を務めている。

(石崎正雄氏調査)

池田士郎.道友社天理文化講座「教祖とその時代」第2回「庄屋善兵衛—最初のひながた同行者」の資料より

中山家は“**金貸し**”(「**鴻ノ池**」は**金貸し**の別名)、「**質屋**」をしていた。

中山家は、質屋と綿屋を営んでいました。当時の質屋は、田地も質物として取り、金を貸していました。それは他の質物のように単に担保として預かるという意味を越えて、田地の売買、地主、小作関係の発生という問題につながっていきます。

また、綿作が江戸時代中期の頃まで非常に盛んであった大和では、綿屋は、肥料(金肥)の前貸しや綿の買取を通して、農民の経済に大きく関わっていました。

この2点は、中山家の家業という意味を超えて、江戸時代の農民の暮らしを考える上で非常に大きな意味を持っていました。

中山みきは**金貸し**の嫁になった!!

なほ古老の言に依れば、「足達は油屋、中山は**鴻ノ池**」とも呼ばれてみたとかであり、門構への家造りで、地方屈指の豪農であったことは確かである。中山家が豪農であったことを窺ふに足るものとして、古い「**銀子借用證**」の一、二が現存してゐる。

○借用申銀子之事

七十匁ヲ借り**屋敷**ヲ**質物**トスルノ澄

元禄十六年十月廿五日 庄屋敷村 彌作、源四郎外二名

○借用申銀子ノ事

百卅五匁、コレニ對スル**質物**ハ**田六畝三歩**

正徳五年十二月十四日 借り主 久作外三名

○借用申銀子事

七十目、コノ**質物** 畑廿歩

享保三年十二月十四日 孫四郎外三名

善五郎(?之助)殿(『復元2号』P68)

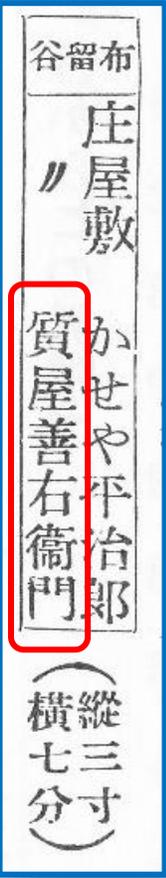
元禄16年=1703

正徳5年=1715

享保3年=1718

中山家は「**綿屋**」をしていた。

序に、右の古文書で見ると、昔、中山家は**質屋**をしてゐられたとも推察出来る。現在のやうに銀行などいふ便利な機関のない時代には、質屋は地方での金融元として相当の顔役であつたのではなからうか。なほ、質屋といふことについては、**北村時計店方に今なお口**という印判が残されてゐるらしいが、これは両家が合同して布留谷(豊井と豊田との分水岐点とのこと)に水車を経営されてみた時の印であると、北村家では語つてゐるといふ。また、「**綿屋善右衛門**」とも称されてゐたらしい記録があるとか承つてゐる。管長様がそれに因んで「**綿屋文庫**」とか「**綿屋蔵版**」とかいふことを仰せられてゐることは皆も知つてゐるであらう。(『復元2号』P68)



「地持ち」といわれた中山家はどのくらい土地を持っていたのだろうか。

教内で中山家の所有田地に触れている文を集めてみました。十数町歩から3町歩までありますが、当時の大和の状況などから3町歩程度と考えるのが妥当と思われます。

中山家の田地は約十五、六町歩と思われる。年貢は百石と言うたから、一段一石として約十町歩。その外に山もあり、綿も沢山作って居られた。昔は田地の1/3は綿を作ったものやから、合わせると十三、四町歩、その他の畑も入れて、十五、六町歩になる。（昭和29・7・29清水由松談）／（『天理教教祖伝稿案第20稿』註P61. 1955. 天理教教会本部）

大和は結婚の時の家柄・格式にとてもうるさい土地柄です。前川家と中山家は共に、五荷の荷で縁組をする格式の家でありました。そういう所から、五荷の荷を持って振り袖姿で嫁に入られた、ということになっていると思います。大和の様子を詳しく調べると、『巻向村史』には当時、大豆越村に四町歩以上の百姓がなかったという統計が出ています。大豆越村の山中忠七の家は七荷の荷を以つて縁組をする家柄でしたが、田地は四町歩以下ということです。中山家の記録でも三町歩余りが一番大きい時だったようです（注＝『復元』三十号、二三九頁。 櫟一四）。（『中山みき研究ノート』P44. 八島英雄. 1987. 立風書房）

《自分宅ハ廿五六ヶ年以前ハ素ト相當之百姓ニテ耕地モ 三町程所有致居候所追々衰弊ニ及ビ、其末貳町餘リ之耕地是アリ候處、夫亡中山秀治成ル者足痛ニシテ農業持相營兼候ヨリ綿商仕并ニ米商致居候處微運ニシテ追々損失ラ生シ候ニ付其迹来壹町六七反之地所内、質物ニ差入成シ年期附売却等致シ、三反餘リ之耕地ラ残シ置聊生活ヲ相凶リ貳三ヶ年休業罷在候處其後復タ残耕地ヲ抵富ニ差入該金ヲ以商法資本金トシ再ヒ綿商法相營ミ候處商法上萬事利運ニ向イ

（丹波市分署宛、手續上申書。明治十四年十月八日、中山マツエ、外四名）（天理教管長家古文書）》（『復元30号』P239）

「足達金持ち、善兵衛さん地持ち」といわれた足達家の地所が、天保九年（一八三八年）より二十三年前の文化十二年（一八一五年）で四町四反八畝である。一中略一山中家、足達家との関係から見て、四町歩から五町歩の間程度と推定するのが穏当と考える。（『あらかじょうりょう149号』P49. 1987. 天理教青年会本部）

三島村三百石で二十町歩として、二百石というと十五町歩ということになる。事実、幕末の大和の農家で、十五町、二十町歩の田地持ちはおらなかつたようである。天理市史編纂員として、市内の資料を調べさしてもらったなかで、明和二（1765）年九月記入、田井庄村源右衛門（登氏）が、高にして九三石余、（田地にして、七、八町歩になるであろうか。）これが一番多かつた。合場村一品の惣三郎（山中氏）が四町五反九畝（天保二年）であつた。兵庫村では三町歩代三人（天保十一年）小田中村では二町一畝が一人（文政八年）、中村では二町代が四名（明治七年）という程度である。中山家の場合、五町歩から十町歩というところであろうか。（「教史研究の宿題」P3. 高野友治）

※ 高野氏は、『よのもと』1986. 1月号(P35)では、田地は4町歩ほど。大和ではあの時代に4町歩以上持っていた家は数えるほどしかなかつたと書いている。21

## 中山家成立、みきの入嫁、そして立教へ

中山家はその墓が中心から外れた崖っぷちの上という位置から、元々庄屋などの村役人をする家柄ではなかったのではないかと、また、年々の働きによって田畑を買い足していく中で、質屋のような家業をはじめ、3町歩ほどの地主になったのではないかと推定されます。その中山家に嫁として入ったみきは、質屋、綿屋という立場から中山家の利益が百姓の貧窮化を招く要因の一つであることを知り、深い問題意識を持ったのではないかと想像されます。

中山家の当時の状況を見てみましょう。まず、中山家の墓は善福寺にありましたが、墓はそれが作られた頃の、その家の社会的地位を冷凍保存しているようなものです。善福寺は庄屋敷村の人達が有力な檀家でありました。本堂に向かって右側に庫裏があり、山門の右に鐘撞堂があって、本堂と鐘撞堂との間に村人達の墓が並んでいます。しかし、この一角には中山家の墓はありません。それは、昔からの村人達の場所からはずれた「崖つ縁」にあったのです。善福寺は、「水平社六十年」というテレビの特集番組で、差別的な墓地の扱いが今だに残っているとして紹介された寺であり、その「崖つ縁」というのが、いわゆる差別の崖なのです。この崖の下に差別された人の墓があり、上には他の村の人達の墓がありますが、崖に面して、その上にあるのが中山家の墓なのです。墓の大きさは、足立家、北田家といった庄屋敷村の有力者の墓の半分以下であり、どの墓石にも「中山」という字は見当たりません。石に彫ってある文字も浅く、判読しにくいですが、本部が丹念に読み取って、その絵を書いたものが残っています(注=『復元』二号、六〇～六九頁。櫟二〇)。ところが、四年前(昭和五十八年)の一月の調査では、昔の中山家の墓はきれいに取り片づけられて、なくなっていました。今は見ることは出来ません。

また、天理本通りの北村時計店(屋号は「かせや」)に昔の印が一つ残っています。縦三寸、横七分という細長い判で、そこには、「布留谷庄屋敷かせや平治郎質屋善右衛門」という文字があり、今でも保存されています(注=『復元』二号、六八頁。櫟二一)。

こういう古い資料を辿ると、中山家は昔から生え抜きの庄屋敷のお百姓ではなく、ある時代に他所から移住して来たもので、年貢を納めるのに困った人達に田畑を質に、お金を融通しているうち、返済できない人達の田畑が少しずつ入ってきて、この時代には三町歩余りの農地を持つようになったものと思われる。(『中山みき研究ノート』P43. 八島英雄.立風書房.1987)

## 立教の原因として、時代背景を問題にしない天理教— それは「三いんねん」による

ここまで、天理教の教祖中山みきが嫁いだ中山家の状況を見てきました。ただ、「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」とする金光教に対して、天理教は立教は「三いんねん」によるとされ、立教の時代的背景はあまり問われません。

## 天理教の立教は「三いんねん」による、それは時代背景が無視されることを意味する

「三いんねん」とは、「教祖魂の因縁」—教祖は「いざなみのみこと」の魂を持っている、「やしきのいんねん」—中山家という屋敷は人間宿しこみの「元のやしき」である—これが「ぢばの理」の根拠、「旬刻限の理」—立教の天保9年10月26日は最初に生み下ろされた子数9億9万9千9百99の年限が到来した時、とされています。

この解釈が最初に示されたのは昭和3年に「おふでさき」が公刊され、その時に行われた「おふでさき講習会」(『みちのとも』昭和3年11月20日号に全文収録P92)の時ではないかと思われます。

この時、 6号55. このよふのはちめだしたるやしきなり にんけんはちめもとのをやなり

56. 月日よりそれをみすましあまくだり なにかよろづをしらしたいから

の解釈として「三いんねん」説が付けられています。

「おふでさき」は昭和3年以前にも筆写本、あるいは私刊本という形で信者の間に普及していましたが、その全文について解釈が付けられたのは昭和3年公刊本が最初です。そしてその時の解釈は現在もほぼ同じで、また、その解釈と違う説を唱えることは教内ではタブーになっています。

## 天理教の教理、教祖伝は大正初期から昭和3年までの間に出来ている

「おふでさき」は明治2年から15年の間に中山みき自身が1711首の和歌体で記したものです。ここには当時中山家やその周辺で起きたことに対する中山みきの思いや教えが綴られています。ただ、先程記したように、「おふでさき」の解釈は昭和3年に出来ます。そして、ほぼこの時期までに「天理教」の教理、教祖伝は出来上がっています。その「天理教」の教理、教祖伝に沿う形で「おふでさき」の解釈は出来ているのです。

では「天理教」の教理は、いつ頃できてきたのでしょうか。

現在「天理教」の教理は『天理教教典』にまとめられています。この骨子が出来たのは明治45年の『三教会同と天理教』という本の「第二編天理教」です。ここに「前生いんねん」が出てきます。この「前生、現世、来生」という生まれ変わりの教理に基づく死生観の表現として「死＝出直し」という用語が大正5年頃に生み出されます。また、「天理教」を表現する代表的な言葉、「陽気ぐらし」が生まれるのは大正6年です。この年には「天理教」の通俗道徳的教理である「朝起き、正直、働き」もできています。

## 『天理教事典第三版』の「三いんねん」の説明

教祖魂のいんねんとは、教祖は、人間を宿し、産み、育てられた人間の母胎、母親、「女雛型・苗代の理」としての「いざなみのみこと」の魂をもっておられることを言う。

やしきのいんねんとは、教祖の住居である中山家というやしきは、人間宿し込みの「元のやしき」であるということである。

旬刻限の理とは、親神が顕現された天保9年

(1838) 10月26日は、最初に産みおろされた子数「九億九万九千九百九十九」の年限が到来した時であることを言う。

この三いんねんが立て合って、親神がこの世に顕現され、天理教が始まったのである。(P395)

(『三教会同と天理教』を普及させるための) この講演会は「国民教化」運動として位置づけた内務省の後押しがあったので、地方の官吏や有志たちの積極的な応援のもとに行われた。機関紙「道乃友」はその様子を「…… 駅出発の際は署長、小学校長、中学舎監の諸氏が特に見送られ、号砲を打揚げ、我が一行を盛んにして下さったのは誠に有難かった」と伝えているが、地方の信者たちはこのような「お偉いさん」の天理教講演会の歓待を、地域社会における自分たちの權威の向上として感じていた。そのため、各地方の信者たちからは教団本部に講演会への要請が殺到し、全教団あげての講演会ラッシュが始まった。

以上の講演会が信者たちの支持を得た理由のもう一つは、講演会が教勢拡張という現実的な利益に結びついたことであった。事実、天理教はこの時期から教勢の伸びをみせ始め、明治三十年頃から始まった天理教の低迷期に終止符が打たれた。そして、このような天理教の新しい教勢拡張の手段となったのが、**通俗的な倫理の実践を説いた「集団布教方式」**だった。

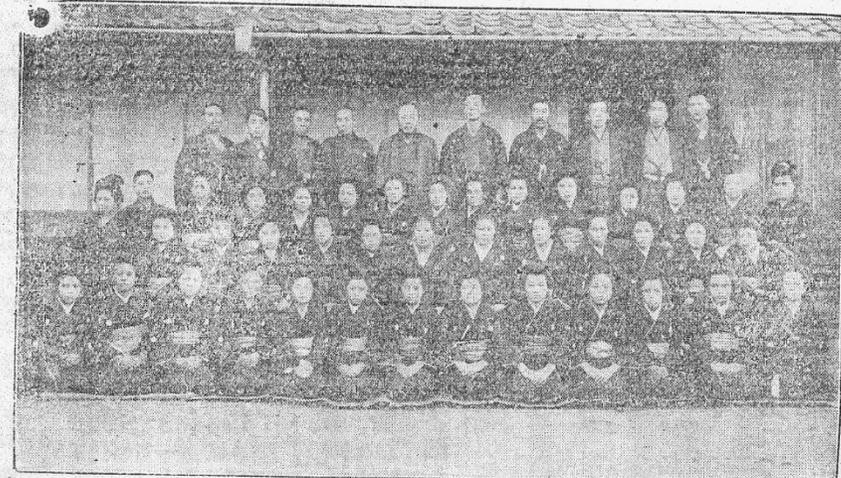
この**集団布教**はとくに**工場布教**において成功した。それにはいくつかの理由があった。当時、盛んになっていた**組合運動に悩んだ企業主**たちに、**通俗倫理を標榜する天理教の講演会が歓迎された**こともその理由の一つであった。また、男女工員の募集に天理教団が協力する対価として信者である工員が「優遇処置」を受けられることも、その工場内の信者集団を拡大させる有利な条件となった。(李元範「近代日本の天皇制国家と天理教団」『何のための〈宗教〉か?』P44. 青弓社. 1994. 所収。)

工場傳道記事

◎職工傳道の鼻祖  
小山工場

○近頃 職工傳道と云ふ事が大變盛んになつて。一宮紡績でも、攝津紡績でも、讃岐紡績でも、皆な本教の信仰を有して居る職工の一人も多からんことを大いに歓迎して居る。それは別項記載の記事、其他近頃屢々掲載する職工傳道の記事に徴しても明かである。今日斯う云ふ風に職工傳道が盛大になつて来たのは、本教の爲めにも、又、工業界の爲めにも、誠に喜ばしい事で、吾人は何れの會社に於ても、これが成功を収められん事を衷心から祈願する。

○而してこれ等職工傳道の鼻祖と目されて居るのは東海道駿河驛の富士瓦斯紡績會社小山工場であるが全會社では、天理教工男工女に限つて特別な待遇を與へて居る。去る十月の秋季御大祭に際して、全工



小山工場の團體參拜

場よりは四十人を一團として、別席又は授訓の爲めに御本部へ歸らせられたが、これ等に費した費用は總て會社が負擔した。三ヶ年以上勤務した天理教の工女に對しては、何人に對しても、これだけの特典を與へる規定になつて居る。○會社は天理

通俗道德が説かれる  
背景一工場布教

明治政府の主導で始まった「三教会同」に積極的な姿勢を示した天理教は、内務省の後援を受けて通俗道德の実践を説く講演会を開いていきます。そのやり方が工場布教となつていき、その中で説かれていったのが、現状を因縁と受け止め、そこに満足し忍耐する「だんろう」や「朝起き、正直、働き」の教理です。これは組合運動などに悩まされていた企業主などにとっては大變ありがたい教理でした。



天理教は教祖が「朝起き、正直、働き」を教えたという話を創作した

『稿本教祖伝逸話編』には、「朝起き、正直、働き」を内容とする話が3篇納められています。

『逸話編』の巻末にある「年月日対照表」には、全200話中184話について「年月日」が載っていますが、29, 111, 197の話は「年月日対照表」に記載がありません。

「朝起き、正直、働き」の話が大正6年に初めて教理として説かれ始めたということを見ると、これらの逸話は天理教の教祖とされる中山みきが教えたとする必要上から、それ以降に「創作」されたと考えられます。

## 29 三つの宝

ある時、教祖は、飯降伊蔵に向かって、「伊蔵さん、掌を拵けてごらん。」と、仰せられた。

伊蔵が、仰せ通りに掌を拵げると、教祖は、糲を三粒持って、「これは朝起き、これは正直、これは働きやで。」と、仰せられて、一粒ずつ、伊蔵の掌の上にお載せ下されて、「この三つを、しっかり握って、失わんようにせにやいかなで。」と、仰せられた。

伊蔵は、生涯この教を守って通ったのである。

## 111 朝、起こされるのと

教祖が、飯降よしゑにお聞かせ下されたお話しに、「朝起き、正直、働き。朝、起こされるのと、人を起こすのとでは、大きく徳、不徳に分かれるで。陰でよく働き、人を褒めるは正直。聞いて行わないのは、その身が嘘になるで。もう少し、もう少しと、働いた上に働くのは、欲ではなく、真実の働きやで。」と。

## 197 働く手は

教祖が、いつもお聞かせ下されたお話しに、「世界中、互いに扶け合いするなら、末の案じも危なきもない。仕事は何んぼでもあるけれども、その仕事をする手がない家もあれば、仕事をする手は何んぼでもあるが、する仕事がない家もある。

奉公すれば、これは、親方のものと思わず、陰日向なく自分の事と思うてするのやで。秋にでも、今日はうっとうしいと思うたら、自分のものやと思うて、蕙でも何んでも始末せにやならん。陰日向なく働き、人を助けて置くから、秋が来たら襦袢を拵えてやろう、何々してやろう、同じ働きをしても、陰日向なく自分の事と思うて働くから、あの人は如才ない人であるから、あの人を雇うというようになってくる。こうなってくると、何んぼでも仕事がある。

この屋敷に居る者も、自分の仕事であると思うから、夜昼、こうしよう、ああしようと心にかけてする。我が事と思うてするから、我が事になる。ここは自分の家や、我が事と思うてすると、自分の家になる。陰日向をして、なまくらすると、自分の家として居られぬようになる。／この屋敷には、働く手は、いくらでもほしい。働かん手は、一人も要らん。」と。又、ある時のお話しに、「働くというのは、はたはたの者を楽にするから、はたらく(註、側楽・ハタラク)と言うのや。」／と、お聞かせ下された。

## 通俗道徳が下層まで拡がっていくのは明治末以降—対象が農民(自営業者)から労働者(非雇用者)へ変化

安丸氏はこの「通俗道徳」が国民の最下層まで浸透していくのは明治の末から大正にかけてであろうと言っています。天理教の「朝起き、正直、働き」が登場するのもちょうどその頃です。文治やみきが生きた江戸時代末期に通俗道徳を実践したのは農村の中で地位を上昇させていく農民、言い方を変えれば小生産者、自営業者でした。それが明治末から大正にかけて通俗道徳に実践を求められたのは被雇用者、女工などの労働者でした。

だんだん歳を取ってきて、できるだけ全体として物事を考えてみたいと思うようになってきたときに、「通俗道徳」論の射程距離はもう少し大きいんじゃないかな、と考えるようになってきた。最近では明治二〇年代で決着が付くんじゃなくて、それはむしろ出発点で、そういう生活規範が日本人の生活の中に広く深く浸透していくのはそれから後だというふうに考えている。／ 具体的にそれはどのように進展するのかとか、どの画期が重要だとか、簡単には言えないけれども、例えば明治の末頃はかなり重要視しています。「通俗道徳」は、最近では農村でいえば地方の村落支配層、あるいは中農上層とかそういった社会層に受容されやすかったと思うけれども、明治の末頃からそれがさらに下層の民衆へまで浸透していくようになったと思っています。／ 例えば地方改良運動というものがありますが、そういうものの中では「通俗道徳」的な生活規範の樹立が重要な意味をもっていた、と思っています。こうした運動を通じて最下層のさまざまな社会層もそうした生活規範の中に巻き込まれていくんだと考えているわけですね。(『安丸良夫集1』P352~355. 2013. 岩波書店)

一部の模範村などをべつとすれば、二〇世紀初頭においてもなお「通俗道徳」型の生活規範を必ずしも自明なものとして内面化していない広範な人びとが存在していた可能性が大きい。それはむしろ、日露戦争後の地方改良運動などを通じて一般化され、明治末年以降に中下層の民衆にまで広く受容されるようになったと考える方がよいように思う。報徳社や青年団運動などの企図的組織化、小学校における修身教育や校庭に建てられた二宮金次郎像などは、そうした動向について考えるさいのヒントである。

日本近代史の研究者たちは、「通俗道徳」論の意義をいくらか承認するばあいでも、それを近世後期から明治前期か中期までに限定し、明治末年からの社会的動向を、大正デモクラシー、小作争議や労働争議などの増加、立身出世的な上昇志向や知識欲の大幅な拡大などによって説明し、「通俗道徳」は過去のものとなりつつあったかのように考える傾向があるように思う。しかし、右にあげた大正デモクラシーなどと「通俗道徳」との関係性を単純に二分法的に捉えるのは適切でないと思う。こうした新時代の動向も、「通俗道徳」型の自己規律を前提とし、そのなかでの葛藤・相剋をへての新思想の受容として捉えなおした方が、いっそう適切なばあいが少なくないようだ。被差別部落、工場労働者、都市下層民などにもこうした規範が受容されるのは、明治末年以降のことらしい。(『安丸良夫集1』P312)



## 「みかぐらうた」には何が書いてあるのか

「みかぐらうた」十二下りのうたは「一ツ 正月こゑのさづけは やれめづらしい」で始まり、このうたを含めて、「こえ」は4回出てきます。そのうち2回は「こえをおかず（肥を置かず）」とあります。天理教で一般的に伝えられている「こえのさづけ」の通説は、土、灰、糠を3合ずつ混ぜ合わせると肥1駄分の効能があるというものです。ただ、これを実行しても肥1駄分の実際の効き目があるなどと思う人はいないでしょう。これも明治初期に出来たと思われる「創作」です。その証拠に「おふでさき」には四号50, 51で「こころのまこと」が重要と説かれています。しかし、この通説は『おふでさき註釈』4号50にも出ているので、これに異を唱える人はいません。「天理教」では、『おふでさき註釈』以外の解釈はタブーになっているからです。『おふでさき註釈』の解釈にはここを含め、「創作」が非常に多いので、自由な解釈をされると「創作」がばれてしまうからです。そのため「みかぐらうた」でも重要な意味を持つと考えられる「こえのさづけ」については何の考察も行われないうちに陥っています。

ここではタブーを破ってもう少し深い思案を巡らしてみましよう。

「こえのさづけ」のポイントは2回出てくる「こえをおかずにつくりとり」のところにあり、と考えられます。しかしこれにも「肥」を置かなければ多くの実りなど出来るわけがないという反論が予想されます。

ここで、教祖が生きた時代状況に目を向けてみましょう。江戸時代初期の「肥」は自給肥料と呼ばれる草肥や人糞尿・厩肥などでした。これが中期ころから金肥と呼ばれる干鰯(ほしか)などの購入肥料に変わっていきます。これが「こえのさづけ」のポイントです。

肥を置かなければ、収穫は当然減ります。しかし、肥を買うための借金をする必要はなくなります。また、肥を置いたり、収穫するための労働時間は減ります。収穫を多くして豊かになろうとしたことが、逆に借金のない生活、ゆとりのある生活を奪っていたのです。

## 教理に向き合う—「こえのさづけ」って何だ？

一下り目

一ツ 正月こゑのさづけは やれめづらしい

七下り目

十ド このたびいぢれつに

ようこそたねをまきにきた

たねをまいたるそのかたハ

こえをおかずにつくりとり

十一下り目

十ド ことしハこえをおかず じふぶんものをつくりとり

やれたのもしやありがたや

四号

50. このはなしなにの事やとをもうなよ

こゑ一ぢよのはなしなるぞや

51. こへやとてなにがきくとハをもうなよ

心のまことしんぢつがきく

「肥のさづけ」とは、土と灰と糠（ぬか）を一定の割合に混ぜ合わせたものを肥料の代わりとして、このさづけを授けられた者の田畑に施すとき、肥料を施したときと同じ効能がある、というものである。土と灰と糠を、それぞれ3合ずつ混ぜ合わせたものでもって、ふつうの肥の1駄（2俵）分の守護がある、と言われる。（『天理教事典第三版』P343）

「肥を置かずに」の「肥」とは「金肥」のこと  
「実意」「こえのさづけ」は社会事情を解決するカギである

金光教祖赤沢文治は、勤勉、儉約といった日常的な生活規範—通俗道徳を実践し、新農具や金肥を効果的に用いて所有田地を増やし、村役人層を除けば、村一番の土地持ちになりました。しかしそこには逆に土地を失って没落していく百姓も多く存在しました。そこに目を向けた時、文治は「実意丁寧神信心」から「実意」へと心の向きを変えたのではないのでしょうか。

天理教の教祖とされる中山みきは、田地を担保に金を貸す質屋を家業とする中山家に嫁に行きました。そこはまた、綿の商いもしていました。田地を担保に、あるいは収穫される綿を担保に借りた金で百姓は収穫を増やすために金肥を買って田畑に入れました。収穫が予想通り多ければ、借金を返した後に余分にお金が残ります。しかし、天候不順だったり、家族の誰かが病気になって田畑の手入れが十分にできなければ、収穫が少なく、借金の返済ができず、田畑を失うことになります。質屋の嫁として、中山みきはその状況を日々見つめていたのではなかったのでしょうか。

そんな中で天保の大飢饉が日本を襲い、みきは家業の手伝いを止めざるを得ない精神状態になったのではないのでしょうか。それが天保9年10月26日だったのです。

借金をして金肥を買い収穫を増やして豊かになろうとする精神は、「勤勉で誠実な民衆がみんな協力しあってつくっている小生産者たちの理想社会」(当資料P17安丸)とは違って有能なものが勝っていく格差社会を生み出し、借金のない生活、仕事に追われない生活という豊かさを失っていったのです。そして、時代が移って、労働者という被雇用者が主流になった社会では、通俗道徳の実践は経営者を儲けさせ、また、社会全体から見れば、マイナスになるような働き方を強いることにもなります。

話は飛躍するようですが、普通のサラリーマンはマイホームを建てるためにローンを組んで多額の借金をします。それは同じ会社に勤め続けて一定の収入が入り続けることを前提にしています。ということは、会社のやり方が気に食わないと思っても辞めるわけにいかない、会社のために滅私奉公し続けざるを得ないことになります。

これは金肥＝借金というイメージから浮かんだ思いですが、文治あるいはみきの教えから現代社会を考えるということの一例になるのではないかと思います。

赤沢文治や中山みきの教えを知った人間は、どのようにして現代社会に生きる人々にそれを教え伝えていけばいいのでしょうか。

文治やみきの教えが神の教えであるならば、どのような社会でも通用する普遍性がそこには存在するはずで、表面の変化に目を奪われず、普遍性に通じる本質を見出した時、「新しい思想的な可能性」がそこに現れるのです。