

近代における〈宗教〉化体験

－ 金光教と復古神道を事例として －

Experience of Religion-making in Modern Japan

: In the Case of Konko-kyo and Hukko-shinto

桂島宣弘

(日本, 立命館大学)

《 Abstract 》

This text discusses trends in the construction of religions since the Meiji Era, using Konkokyo and Restoration Shintoism as examples. The construction of religions is applied here as the process of a deliberate acceptance of religious images as a discourse of “Civilization” endowed with “kyougi” or “Doctrine” and “kyousoku” or “Rules of Instruction.” Winding through a meandering path, these constructed religions do not take precedence over “Jikyuu” or “State Religion.” Yet, “Jikyuu” for a while was fixed in its own fragmented self-imagery. As for Shinto, in 1900, the Office of Shinto Shrines became independent from the Office of Shrines and Temples in the Department of Domestic Affairs, and clearly Shinto and Shinto Shrines were part of secular state ideology. In the Bakumatsu and Meiji Periods, it ultimately was cut off from Restoration Shinto, thereby achieving this development on its own. This tells of the formation of an entirely new and modern Shinto within a secular “Jikyuu.” Konkokyo, moreover, as a religion establishes “kyousoku” and “kyougi.” As a Shinto sect, it takes steps on the path toward recognizing a self-identity, namely as religious Shinto. As a result, dogmatization and systemization progress, and “Byoukinaoshi” or “illness-recovery” from the Tokugawa Period weathers. Also, as for progress in the Shinto religious order, from its foundation, the characteristics of a unified state and religion emerge, and thus there is an acceptance of significant restrictions. This dilemma continues to persist as a problem in postwar Japan. Shedding light on Tokugawa Era practice also sheds light on where we can now take religious concepts.

※Key words: Shintoism, civilization, Konkokyo, Kyousoku, Kyougi, Tokugawa, ideology
金光教, 古神道, 経験, 非宗教, 差別化原理

文化的にわれわれからもっとも隔たっているものを経験することによって迂回してみれば、思考が無気力状態に陥り既視の幻想が支配している場に新たな意味を突然生じさせることもできる（ジル・ケペル《宗教の復讐》1）。

一、

宗教とは何であろうか。この問いに対しては、無論さまざまな回答が予想される。日常的・非組織的な宗教的行為から組織的な宗教教団の行為に至るまで、その範疇に入る行為は広く、それに応じて回答も異なってくるに違いない。学問的世界に限定してみても、宗教学・宗教哲学の見解は、無論多様な宗教定義を提示しており、一様なものではない²⁾。もっとも、宗教とは何かという定義に、本稿の関心があるのではない。だが、行論上、宗教とは、その概念が成立・普及してから、宗教と呼ばれるようになった思惟と行為を指しており、したがって一方には宗教ならざるものを措定・排除し続けてきた概念的な存在であるということには特に注意しておきたい。無論、組織的な宗教だけが、宗教と見なされてきたわけではなく、非組織的な行為も、宗教と見なされるものが多様に存在している以上は、宗教と宗教ならざるものとの境界は、曖昧かつ流動的である。だが、今日、（少なくとも日本では、というべきだが）たとえば医療行為、カウンセリング、教育活動、福祉活動が宗教行為と見なされず、たとえ宗教教団がそれを担っているとしても、明らかに宗教行為とはそれら以外の何かである、と捉えられているのは明白であろう。あるいは、今日でこそ “淫祠邪教” という眼差しこそ希薄になったとはいえ、公認宗教団体（宗教法人）とは異なった私的宗教結社・宗教的活動などには、怪しげな “宗教ならざる” 結社・活動という眼差しが注がれることは、未だよく見られる現象であるといわなければならない。かの宗教法人オウム真理教についても、宗教活動を “逸脱” した “犯罪” 集団と捉えることで、オウム事件が宗教と非宗教の境界が実はきわめて曖昧なものであるということ突きつけたことに薄々気づきつつも、それを非宗教界に排除し、宗教界の側はひとまず安定的な秩序を保ったのであった。要するに、宗教とは、宗教哲学的な定義づけはきわめて困難であるにも拘わらず、現実には国民国家内での明白な差異化・差別化原理として今も作動している概念であ

1) 中島ひかる訳、昌文社、1992、21頁、参照。

2) さしあたり宗教学上の宗教論については、宇沢弘文他編、《岩波講座 転換期における人間⑨宗教とは》、岩波書店、1990、池上良正他編、《岩波講座 宗教①宗教とは何か》、岩波書店、2003年などを参照。

る、といわなければならない。

近年、磯前順一は、Religionの翻訳概念としての宗教概念が定着することで、それまでプラクティスとして存在してきた宗教行為が、明治期にビリーフとして変貌を遂げていく様相を明らかにした³⁾。既述してきたこととの関連でいえば、徳川時代までは、今日でいう医療行為、カウンセリング、教育活動、福祉活動などを包括するものとして存在していた宗教行為=プラクティスが、それらと差異化しつつ、教義=ビリーフを明白に言語化した宗教教団化していく上で、宗教という概念の定着が多大の影響を与えたということになる（非組織的宗教行為についても、宗教という概念によって差異化が図られていくことになるが、ここでは措く）。それがいかに徳川時代までの思惟様式・行動様式の破壊的な変容を迫るものであったのか、本稿で検討してみたいのはこの問題である。そのことの検討を通じて、今や制度としての学問（まさしく概念化のヘゲモニー装置としてのそれ！）自体が根底的な見直しを迫られている中で、概念的思惟によって生き、かつ概念自体によってその実体的構築に参加してきたわれわれの位相も露わになるに違いない。なお以下、具体的には金光教と復古神道を事例として検討していくこととするが、その視座は幕末維新期前後の宗教行為全体に向けられていることも付言しておきたい⁴⁾。

二、

明治十五（一八八二）年、金光教の別派独立に腐心していた佐藤範雄が、近隣の神道支局長から、そのためには、“信条といふ教義”が必要であることを諭された。だが、これに対して金光教教祖赤沢文治は、“此方は人が助かる事さへ出来ればそれで結構である”と答えたと伝えられている（佐藤範雄《信仰回顧六十五年（上）》⁵⁾）。この伝えは、先にのべた磯前の見解に従えば、金光教のみならず、プラクティスとして存在してきた宗教行為（“人が助かる事”）が、近代に入って明確な“信条といふ教義”（ビリーフ）を要求されるに至ったことを伝える史料として、きわめ

3) 磯前順一、《近代日本の宗教言説とその系譜》、岩波書店、2003。

4) 本稿は、以下の拙著と密接に関連しており、したがって一部重複している箇所があることをあらかじめお断りしておきたい。《幕末民衆思想の研究》文理閣、1992、《思想史の十九世紀》ペリカン社、1999。〈《病氣直し》から《教説の時代》へ〉《環》13号、藤原書店、2003。

5) 佐藤範雄、《信仰回顧六十五年》（上）、同刊行会、1970、57頁。同〈内伝〉《金光教教典》金光教本部教庁、1983、908頁。以下《金光教教典》は《教典》と略記し、頁数のみを記す。また、同様の史料は、《教団史基本資料集》、金光教教学研究所、2001、123-124頁に見える。

て貴重なものであるといえる。このプラクティスとビリーフの間には、いかに大きな断絶が存在していたのか。そのことを検討するために、まずは赤沢文治にとっての“人が助かる事”とはどのようなことであったのか、またそれに臨む文治の所為はどのようなものであったのかなどについて、自身の信仰回顧録である《金光大神御覚書》（以下《御覚書》）や金神（天地金乃神）のコトバを記した《お知らせ事覚帳》（以下《覚帳》）などから再構成してみたい⁶⁾。

安政六（一八五九）年から“取次ぎ”と呼ばれる金神のコトバを人々に伝える活動に専念してきた文治は、慶応三（一八六七）年、金神の助けの内容を総括する金神のコトバを以下のように記している。

一つ、日天四の下に住み、人間は神の氏子、身上に、いたが病氣あつては家業できがたなし。身上安全願ひ、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って願ひ。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、実意をもって神を願ひ、難なく安心のこと。一つ、日天四・月天四・鬼門金乃神、取次金光大権現のひれいをもって、神の助かり（《御覚書》《教典》四八）。

内容を意識するならば、“太陽神の下に住む人間は、皆平等に太陽神の恵みのなかで生活している。病氣があつては、家業＝農業に支障が生じる。健康な体で農業に従事し、五穀が成就し、牛馬まで健康であるように、神信心せよ。月の神は、子育てや安産を守護している。神信心するならば、必ず丈夫な子育てを約束する。太陽神・月の神・大地の神である金神は、文治のおかげで、神の真の働きを示すことができるようになった”ということになる。ここから、“健康・労働・豊穰・安産・子育て”の成就が、金神・文治の考える具体的な“人が助かる事”の内容であったことが理解される。そして、文治の前に“助け”を求めて現れた人々の祈願内容も、これと照応するものであった。文治の下に集った人々の名称、祈願内容などを記載した《広前歳書帳》によれば、明治五（一八七二）年には、“一家の無事・息災”を願う者が全体の四五・八%、ついで“病氣・怪我”からの回復を願う者が全体の二四・九%集っており、“病氣・怪我”については“めかすみ”“ひへ”“風引”“はらにがり”の治癒が主な祈願内容であった⁷⁾。さらに文治に次いで金光教の活動に従事した齋藤重右衛門の下に集まってきた者の六五%が“病氣の回復・治癒”を願う者であり、二二%が“家内安全・商売繁盛”を願う者であった（慶応元〔一八六五〕年⁸⁾。同じく初期篤信者高橋富枝の下へは、“病氣・怪我”が三七・三%、

6) 《お知らせ事覚帳》、《金光大神御覚書》はいずれも前掲《金光教教典》所収。

7) 小関昭雄、〈《広前歳書帳》(教祖御祈念帳)について〉、《金光教学》27号、金光教教学研究所、1987。

“家庭全般”が一五・八%、“祈願の成就”が一四・九%、“妊娠・出産”が五・四%、“家業”が四・六%であった（明治四 [一八七一] 年⁹⁾。また、金光教を大阪に伝えた先駆者白神新一郎（初代）の場合は、やや時代を下がって明治十三（一八八〇）年になっても、八月の全体四四一件の内“病氣回復”を願う者が三六四件と、実に全体の八三%を占めている¹⁰⁾。

これらからは、開教初期の文治やその活動者たちの行為は、何よりも“病氣直し”などを中心とするものであり¹¹⁾、その意味ではその姿は徳川時代の修験者・祈祷者たちと大きく変わらないものであったことが窺える。すなわち、文治らは、願いを携えた民衆を前に、先ず金神に祈祷を捧げ、次いでときには“おいさみ”と呼ばれる神がかりなどを伴いながら神意を窺い、その“裁伝”を民衆に伝えた。初期にはかなり激しい神がかりも行われたことは“当時、おいさみということがあった。初代白神先生には、特にはなはだしかったが、それに対して、金光様から戒められたことがあった。《手みくじは、此方から授けてやっているのであるけれども、手が激しく動くと、人がのりくらのように思うから、昼間はただご理解だけしてやっておけ（後略）》”（和田安兵衛の伝え、《教典》七三一¹²⁾）、“尾道から十四五人参り、非常においさみがあった時、《派手な信心をされるなあ。おいさみのないように願うがよい（後略）》”（大本藤雄の伝え、《教典》四六六）、“教祖様は口走りもあった。才崎金光様には胸浮びもあり右手首にも感じた。金子明神様は胸浮びと左手首であり、中井金子明神様は左手首だけ。亀三郎金用明神様は右中高指でした”（片岡宏郎の伝え¹³⁾）、“神様の前で、何事かお伺い申そうと思ひ、一心にお願いすれば、手が上るようなことがある。これは、よいことをお知らせくださるのである。下がるような心地がするの、悪いことをお知らせくださるのである”（近藤藤守の伝え、《教典》五二五）という史料からも窺える。また、斎藤重右衛門の所伝からは、やや呪術的ともいえる治病行為も行われていたことが察せられる。

8) 沢田重信、〈初期本教の教勢について〉、《金光教学》14号、1974。

9) 福嶋義次、〈金光大神と初代白神〉、《中きんき》、金光教中近畿教務所、1980。

10) 眞田幹夫、〈《六条院広前祈念帳》について〉、《金光教学》32号、1992。

11) もっとも、ここでいう“病氣直し”は、今日でいう医療行為とは明確に異なって、個々人の“直し”に収束するものではなく、神々と交流し合う人々の関係そのもの=講社から始まりやがて人類全体に至る、その共同体の刷新をもたらすものとして実践されていったものであることに留意しなければならない。この点については、前掲拙稿“《病氣直し》から《教説の時代》へ”を参照されたい。

12) これらの伝承は、《教典》に“理解”I IIとして所収されている。以下、伝承者と《教典》の頁数のみを記す。

13) 〈金光大神事蹟集〉111 《金光教学》25号、1985、参照。

初代（斎藤重右衛門）は出獄後、笠岡独特のゲップのお取払いの徳を頂かれた。ゲップのお取り払いとは、願い人の病気が初代の身体に乗り移ってきてゲップとなって、病気を取払うことである¹⁴⁾。

この他に“洗米”（“神米”“劍米”）の授与が行われる場合もあったようで（《教典》三九九、五九四、六二〇など）、いずれの行為も民衆の眼には修験者・祈祷者と同類の行為と映じたに違いない。無論、文治らは旧来の祈祷行為とは異なった神々のコトバの説き明かしも行っていて、それは明治以後は、後述するような“理解”という新たな様式に発展していくこととなる。そこに新たな民衆宗教として成長しつつあった金光教の面目があったことはいうまでもない。だが、徳川時代の祈祷行為＝プラクティスとしての様相を色濃く帯びたものとして、文治らの行為が存在していたことには、十分に注意しておく必要があるだろう。

もう一つ注目されるのは、文治とその有力な活動者・信者たちは、神の働きを発現する熟達に応じて、だれでも文治と同じ階梯をたどって、“金光大神”としての“生き神”になっていったことである。文治“直信”などの伝承記録である《金光大神言行録》¹⁵⁾には、“男子の部一ノ弟子金子宮金光大明神金光大権現金光大神”（一三三七）、“女子の部一ノ弟子子明神金子明神 金子大明神 金照明神”（一三三八）とあり、幕末の初期金光教組織は、数多くの“生き神”を抱える“生き神”集団であったといえる。例えば、文治の次に“金光大神”となり、“笠岡金光大神”と称せられた斎藤重右衛門の《祈念帳》には、“金子明神”一人、“金子男”一人、“出社一乃弟子”一人、“子明神”五人、“金子宮”一人、“金子宮、一乃弟子”一人、“一乃弟子、子明神”一人とある¹⁶⁾。そして、文治は、全ての“人間”が“生き神”としての“金光大神”となり、“万国”に“神”の“働き”が充満することを“神代”と呼び、その布教の最終的理想として掲げていたのであった（《覚帳》《教典》一五八）。最晩年の《お知らせ事覚帳》には、次の一節が見える。

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（明治一五〔一八八二〕年、《教典》一七三）。

こうした“生き神”集団としての金光教組織（組などと呼ばれた講を結成する場合も多かったようである）のありようは、明治維新後、ことに明治五（一八七二）年以後は維持していくことは難しかった。《覚帳》によれば、明治六年、“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

14) 青木茂、《笠岡金光大神》、金光教笠岡教会、1955、150頁。

15) 金光教教学研究所蔵、参照。

16) 沢田前掲 論文、青木前掲書参照。同様の史料は、前掲、《教団史基本資料集成》、5頁の〈神号帳〉に見える。

大神のみを一乃弟子”とせざるを得なくなった（《教典》一〇七）。ここに、“生き神”集団としての金光教組織は、大きく変貌を遂げざるを得なくなっていくこととなる。

三、

周知のように、明治維新後に金光教が直面した最大の問題は、何よりも自身を宗教化・神道化していかざるを得なかったことである。従来は、この過程について、神道国教化政策や文明開化政策などによって、幕末以来の民衆宗教が“淫祠邪教”視され、かつ神道の教義との軋轢もあって厳しく禁圧され、やがてそれらを払拭して別派独立に至るものとして説明されることが多かった¹⁷⁾。そして、事態の推移のみを追うならば、そのこと自体はあながち間違った理解であるとはいえないだろう。だが、実は神道自体も、少なくとも明治維新直後には、明白な教義を有した宗教ではなく、言説・儀礼として存在してきたものを別とすれば、少なくとも吉田家流の神道などは、金光教とさほど異ならない“人を助ける事”に従事してきたプラクティス的存在であったことは忘れられてはならないだろう（その活動がどの程度人々の信頼に応えうるものであったかはここでは問うていない。事実、徳川時代後半には、吉田神道への批判は強まり、またそうであればこそ、金光教などが新しい勢力として台頭する余地があったことは、いうまでもない¹⁸⁾）。無論、明治維新以後に神祇行政の中枢に座る復古神道・幕末国学に関していえば、それは新興勢力として、徳川時代のプラクティスの神道を批判しつつ登場してきたものであった。このことは、復古神道の祖というべき平田篤胤の“俗神道”批判が何よりも鮮明に伝えている。篤胤は、《俗神道大意》の中で、“定メテ今ノ諸社ノ禰宜神主、マタハ土御門ノ流ヲ汲デ、陰陽家ノ神道者ト云モノ、鈴ヲ振テ門々ニ立テ、三種祓トカ云ヲヨミタテ、高天ガ原ヲ云テアルキ、荒神祭ナドシテ、世ヲ渡ル輩”とのべ、とくに吉田神道については次のように罵倒している。

吉田家ノ神道行事ハ、モト真言ヲマナシテ始タルコトユエ、其壇モ四角ナルベキニ、八角ニ作テ秘事トイタシ、神道ハ八ノ数ヲ用フルナドイヒ、神道護摩、宗源行事、十八神道、コノ三ツヲ三科ト立テ、此ヲ兼学シテ、三壇行事トモ云フ。此

17) 村上重良、《近代民衆宗教史の研究》、法蔵館、1958年など。

18) 吉田神道の徳川時代の帰趨については、井上智勝、〈近世本所の成立と展開〉、《日本史研究》487号、2003年、井上寛司、〈中世末・近世における《神道》概念の転換〉、《大阪工業大学紀要》48号、2003年などを、参照。

外神道灌頂、神道加持、火焼行事ナドイヒ、猶クサグサ有テ秘事トシ、此ヲ切紙伝授ト云ヒテ、ヒソカニ伝ヘル、(中略) 錢何十貫ノ謝礼、火焼行事ニテハ、金何程ト価ヲ極メ、愚昧ノ神職等ヲ欺キ、謝礼ヲ貪ルコトジャ¹⁹⁾。

岡熊臣も、《神職歴運考》の中で“我太古以来神職人と彼中古皇極天皇紀などに見えたる巫覡の類とハもとより天地雲泥の差別”があるにも拘わらず、“今ノ世の神職人も彼巫覡と我神官とを混同におもひ自ら賤しき巫覡の術を行ナふものもあり”とする状況を批判しているが²⁰⁾、逆にここからほとんど“巫覡”同様であった神道・神職のありようを窺うことができる。

中古神職は官位の人にて他人の祈禱などむねとするものにあらず唯神事祭祀を執行するのミなりしより俗間にて妖巫覡僧の徒卑賤に近く勸化して種々の邪妄を行ひし(中略) 今も文盲なる片田舎の神職などはともすれば神霊の奇妙を好ミ種々の事に構へ所謂妖巫覡売僧等が所行に効ふものあり(中略) 彼寄巫などを口走るものあり所謂犬神狐などいふ類ヒ又俗に行遇神疫鬼瘡瘡神首絞神など種々あやしき病災などにつきて俗間に称呼する賤しき幽鬼あり²¹⁾。

明治四(一八七一)年、島地黙雷が行った神道批判も、明らかに西洋宗教概念に影響されつつも、こうした復古神道・幕末国学からする批判と一脈通じるものであったと考えられる。

夫レ天神地祇、水火草木、所謂八百万神ヲ敬セシムトセバ、是欧州児童モ猶賤笑スル所ニシテ、草荒未開、是ヨリ甚シキ者ハアラズ。(中略) 欧州方今之ヲ“ミトロロジー”ト称シ、凶画・彫刻ノ玩物ニ属セリ。蓋シ各国荒茫、世人ノ知識暗昧ニ属ス。其ノ知ルベカラザル者ニ於テハ、概シテ之ヲ神ト崇ム。山川・草木皆神也。文化逐日開明ニ属ス。古ニ怪ム所ノ者今ハ則チ常ニ帰ス。是レ衆神ノ息ム所以也。而方今亜弗利加・南阿米利加及ヒ東南諸洋島・亜細亜ノ文化、亜比利亚等ノ野蛮ニ於テハ、猶専ラ之ヲ尊奉ス。欧州文明ノ境之ヲ賤シム最モ甚シ。臣本朝ノ為ニ之ヲ恥ヅ。(中略) 抑本邦神道ヲ以テ宗旨トセンニ、誰ヲ以テカ開祖ニ当テ、誰ヲ以テカ神人ノ間ニ置ン(《三条教則批判建白書》)²²⁾。

ところで、こうした在方の神道プラクティス批判を携えて登場し明治維新直後の神祇行政の中枢に座った復古神道・幕末国学も、しかしながら未だ明白なビリーフを有した宗教ではなかったことにも注意を要する。すなわち、復古神道派が牛耳っていた神祇行政内部では、三大考論争以来の幽冥思想の多様性、宇宙論の多様性を

19) 《新修平田篤胤全集》第8巻、名著出版、1976、333頁など。

20) 無窮会神習文庫蔵写本、中巻一丁オなど。

21) 同中巻四丁ウ、十丁オ、十四丁オなど。

22) 《日本近代思想大系⑤宗教と国家》、岩波書店、1988、237-241頁。

めぐっての議論で紛糾していた。鈴木雅之は、この神道界の混乱について次のようにのべている。

教体未タ定ラス、教書未タ選ハス、教法未タ立ス、任使其道ヲ得ス、故ニ規則法制時々變動シ、異論強説日々ニ起リ、終ニ適従スルトコロヲシラス、(中略)天照大御神一神ヲノミ礼拝スル説出、コノ頃マタ魂ヲ直ニ心ト説ク者アリ、マタ人ノ生ヲ産巢日神ノ直ニ魂ヲ授ケ給フトシ、或ハ魂ヲ大穴牟遲神トソ伝ヘテ、宇夫須奈神ニワタシ此ノ神是ヲ配リ附テ子生ルト説キ、或ハ宇夫須奈神直ニトリ伝ヘテ父母ニ授クト説キ、或ハ魂ヲ直ニ給フヲ直ニ天照大御神ニ係テ説クナト、衆説一ナラスシテ中ニハ古典ニ証ナク、人事ニ理ナクシテ謂ユル牽強附会ニ陥ルアリ、又重罪アリト雖モ祓ヲナセハ罪消滅スト説キ、或ハ罪人刑ニ臨ミテ改悔シ身ヲ殺セハ罪消滅スト説キ、或ハ悪ヲ生前ニナセハ死後必ス泉国ニ遂レテ嚴罰ヲウクト説キ、或ハ善ヲナサス悪ヲナサヌ人ノ魂ハ死後世界ニ留ルト説キ、衆説一ナラス(《建白草稿》) 23)。

ここでは、明治初期の宣教使内での神道の“教体”“教書”“教法”が定まらないために、“異論強説”“牽強附会”が噴出していること、すなわち神道が未だ確たる“教体”“教書”“教法”を有していない状況が鮮やかに捉えられている。しかも雅之自身も自己のアメノミナカヌシ主軸の思弁哲学や、そこから構築される国学的宇宙像の上に立って、これらの論議に参画していたのである。この史料の後半部分に注目するならば、まさに神道界では、形而上下が入り乱れての神秩序や幽冥論に関わる問題、すなわち、かの三大考論争以来の幕末国学上の問題が論議されていたのであり²⁴⁾、そこに明治初年期、宗教概念が定着を見る以前における復古神道・幕末国学の姿を捉えることができる。

無論、一八七三(明治六)年七月、“教典訓法章程”“教書編輯条例”の大教院での審議では“①《古事記》ハ《古訓古事記》ニ拠ルベキ事。②“神代卷”ハ《神代卷葦牙》ニ拠ルベシ。但神名ハ《古史成文》ニ拠ルベキ事。③“祝詞式”ハ《祝詞正訓》ニ拠ルベキ事。④《万葉集》ハ《万葉集略解》ニ拠ルベキ事。⑤《出雲風土記》ハ《仮名書出雲風土記》ニ拠ルベキ事。⑥右外、都テ古書ニ徴シ訓法猥リナラヌ様ニ注意致スベキ事”(“教典訓法章程”)²⁵⁾とあるように、記紀の“読み”や解釈について、本居宣長、栗田土満、平田篤胤などの説に依拠して確定していこうとする作業が進展しつつあった。また、“教書編輯条例”も、三大考的宇宙論を示すと考

23) 成田山仏教図書館蔵稿本、参照。

24) 三大考論争については、さしあたり中西正幸、〈三大考以降〉、《國學院雑誌》74-1号、1973年などを、参照。

25) 〈教典訓法章程〉〈教書編輯条例〉については、大洲市立図書館矢野玄道文庫蔵版本、及び高橋陽一〈大教院の教化基準〉、《明治聖徳記念学会紀要》復刊5号、1991年などを、参照。

えられる《天地泉ノ説》が依拠すべきものとして決定され、渡辺玄包などの“夜見国=地胎”説が斥けられて、矢野玄道の《予美考証》での“夜見国=月”説を採用するなど、三大考以来の論争にひとまずの終止符を打つことが企図されていた。だが、それは今日われわれがそれと認識している神道の姿とは無論のこと、祭神論争を経て整備されていった国家神道・教派神道体制下での神道、換言するならば宗教という概念に基づいて確立された神道の姿ともほど遠いものであったと考えられる。

四、

再び、明治初年の金光教に戻るならば、文治の“祈念”“裁伝”を中心とする活動は基本的には継続されていたことは、例えば次の所伝からも窺える。

明治二年七月一日、酒井左吉さんとともにお広前に参った。(中略)金光様は、さっそくご神前に進まれ、“卯の年の氏子、大阪からはるばる参りました”と神様にお届けのご祈念をしてくださった(福嶋儀兵衛の伝え、《教典》六六七)。

“明治一四五年の秋”という書き出しの所伝でも次のように述べられている。

金光様は、ご祈祷に平伏してご祈念しておられたが、頭をあげて神様と対座の態度をとられ、さほど大きくはないが威厳のあるみ声で、“氏子、人に物を頼むな。此方の道は唐傘一本で開くことができる。氏子、信心しておかげを受けよ”と言われた(押木マスの伝え、《教典》四七一)。

この両者から窺えることは、文治は晩年まで基本的には“祈念”と“裁伝”という様式を用いており、そこに神がかりなどは伴わなくなったにせよ、“威厳のあるみ声で”神のコトバを自らの口において語ったということである。もっとも文治は、“拝まなくてもよいのであるが、氏子が不安な心になるから拝んでやるのである。拝んでもらおうと思って来て拝んでもらえないと、これはなぜであろうかと不安に思う。不安になるとおかげが受けられないからなあ”(市村光五郎の伝え、《教典》四四六)、“この神様は、拝んで助かる神様ではない。話を聞いて助かる神様である。心で何でも願えば、おかげをくださる”(角南佐之吉の伝え、《教典》五九八)とも語っており、次第に“理解”という神々のコトバの説き明かしに重点を移行していったことも看過すべきではない。先ず、明治四年七月には“運氣、運勢、普請、作事、方角、縁談、宅がえのこと、理解でよし”という“お知らせ”を受け(《御覚書》《教典》五四)、次いで翌年七月には、“金光大神、拝むと言うな、お願い届けいたしてあげましょと申してよし。願う氏子の心で頼めいと申して聞

かせい、わが心におかげはあり”という“お知らせ”を受けている（《御覚書》《教典》五七）。これと共に、“世間に不評”“まったく浮評。人のそねみ申し”という記事が《御覚書》に登場し始め（《教典》五三-四）、文治の周囲においてもその行為を訝がる眼が強くなっていたことが窺える。

こうした変容の背景には、明治政府の近代的宗教体制の始動が影を落としていたことはいままでのない。すなわち、明治四年の廃藩置県、翌年の戸籍法実施を経ての教部省の設置（太政官布告第八十二号）とその管轄下における教導職の設置（太政官布告第百三十二号）は、宗教行為の近代的編成にとっては最初の画期ともなる重要なものとなったと考えられる²⁶⁾。“教儀干係ノ事件ニ付神官僧侶等へ達ノ儀ハ教部省ヨリ其教導職管長ヲ以テ可相達候條”（太政官布告第百四十一号）という布告の下、“教義ニ関スル一切ノ事務ヲ統理”する教部省・教導職が“教義並教派”“教則”を規制する体制がここに整えられることになる。具体的には、教部省・教導職を中心に、神官・僧侶を巻き込んでの、“三条教則”を基本理念とする“包括的宣教”が推進されていくことになるのは周知のとおりだが、ここで注目したいのは“教義”を前面に掲げての宗教全般の包括的規制体制がここに本格的に始動したことである。確かに、神祇官・神祇省下での神仏分離政策、宣教使などによる人心収攬政策も、多くの神社や寺院に甚大な変容と再編を迫るものであった。激しい廃仏毀釈などが、実は“失敗”では済まされない“負の刻印”を現代に伝えていることも、あながち軽視すべきことではなかろう²⁷⁾。しかながら、少なくともこの段階においては、“国家祭祀の天皇主義化”に主眼が置かれていたことは間違いなく、未だ祭政教一致が錯綜的に志向されていたといわざるをえない。要するに、祭教分離、政教分離を伴う宗教概念＝宗教体制が未確立な段階における“神政国家”への模索段階であり、それは宗教行為自体を、個別に“教義”“教則”で規制していく性格のものではなかったと考えられる。

この点を文治の側から見てみると、明治元（一八六八）年の神仏分離令は、確かに文治の居住する大谷村でも“神社神体不残御改”という事態や“稻荷大明神”“石鎚大権現”などの“取除”、“金毘羅宮”の社号改称という事態を引き起している²⁸⁾。また、文治の神号が“金光大権現”から“金光大神”と改められたところにも、神仏分離の影響が認められる。だが、《覚帳》《御覚書》からは、その活動に未だ大きな変化は認めがたい。だが、明治四年の廃藩置県に前後する時期の“社寺領現在ノ

26) 以下、〈太政官布告〉などについては、さしあたり伊達光美《日本宗教制度史料類聚考》臨川書店、1974、前掲《日本近代思想大系⑤宗教と国家》から引用した。

27) 宮地正人、〈国家神道形成過程の問題点〉、前掲、《日本近代思想大系⑤宗教と国家》566頁。

28) 〈小野家文書《永世御用記》〉、《金光教学》20号、1980。

境内ヲ除クノ外一般上知”（太政官布告第四号）、“猥ニ社頭ニ於テ神樂奉納之儀自今禁止”（同七十四号）、“神官職員規則”の制定（同二百三十五号）、“神社氏子取調”（同三百二十二号）など、神社“国家宗祀”政策が郷社に及ぶに至って、文治の周囲は急速に慌ただしくなっていく。文治の周囲の“不評”もそれと並行して《覚帳》などの記述に登場するようになるが（前掲）、そうした事態に対して文治は“淵が瀬になり瀬は淵となり、たとえのこと、大水の時、海のごとくと申すことあり”と記している（《教典》九四）。そして、何といたっても決定的だったのは、明治五年以降の宗教政策であった。すなわち、一連の郷社政策によって、苦肉の策とはいえ活動拠点としてきた“金神社”が否定され²⁹⁾、かくて慶応二（一八六六）年から三年にかけて文治が獲得した白川家輩下の“金神社”神官という資格は奪い取られることとなった。また、“村祈祷、家祈祷”等の祈祷行為が取締まれることに伴って、今や無資格となった文治の活動はその禁圧の対象とされることとなった³⁰⁾。こうした事態を受けて、《覚帳》は次のように記述している。

世の狂い相成り候（明治五年二月六日、《教典》九七）。

時節待ち、おいおいには、金光、神より許し（同年七月二十八日、《教典》九九）。

海川変わり、船着き場所ともなり。世は変わりもの（同年八月十八日、《教典》九九）。

今時節のことお上変わり、何事も義理がとうにはいかん。神も変革にいたす（同年九月、《教典》一〇〇）。

このうえは、なにかまた変わらんともなし。氏子心でよきことになり（同年十二月十七日＝新暦明治六年一月十五日、《教典》一〇一）。

文治が“祈念”“裁伝”“理解”活動から“理解”主軸の活動に移行したのも、こうした状況を顧慮してのことだったと考えられる。無論、こうしたいわば外から強要された形で行われた活動の変化は、文治の信仰展開の深化も伴うものであった。この点を鮮明に示しているのが、祈祷行為の自粛と共に現れる“わが心におかげはあり”という信仰表明である。後にそれは“天地書附”に“おかげは和賀心にあり”という表記としてまとめられていくが、文治の信仰展開過程の帰結ともいべき徹底した信仰の内面化は、実は禁圧状況との対峙の中で生み落とされたものと考えられる。

これと並行して、文治の“生き神”としての自覚も一段と強まっている点も注目される。既に“生神金光大神”として自覚していた文治は、明治六年の神前撤去の弾

29) 〈金神社〉については、早川公明、〈金神社建築運動に関する一考察〉、《金光教学》18号、1978年などを、参照。

30) この点については《金光大神》（新版）金光教本部教庁、2003、248頁、参照。

庄の後に“生まれ変わり”という“裁伝”を受け、次いで“天地乃神より生神金光大神差し向け”“金光大神、神じゃ。拍手打つな”“天地金乃神同様”という具合に、自らの神としての自覚を強め、やがて“天地金乃神同様”と宣言するに至っている（《御覚書》《覚帳》《教典》五九、六四、一六五）。こうした神としての自覚は、“金光大神、神じゃ。拍手打つな”という“裁伝”に明らかなように祈禱行為への禁圧が深く関わっていたと思われる。つまり、祈禱行為の自粛という局面で文治は自らを神として攻勢的に意識することで、神を祈禱する者としてのそれまでの活動を乗り越えんとしたと考えられるのである。そして、自らの神としての自覚こそが、“わが心におかげはあり”とする徹底した信仰の内面化を支えていたと思われる。文治晩年の所伝として、

神からも氏子からも両方からの恩人は此方金光大神である。金光大神、と頼んでおけばよい。此方の言うことを聞いてそのとおりにすれば、神の言うことを聞くのと同じである（近藤藤守の伝え、《教典》五二六）。

という“裁伝”があったと伝えられているが、これなど既述した状況を鮮明に物語るものであろう。すなわち、神への祈禱行為の禁止という状況で、文治は自らに内在する神を民衆に示し、自らと民衆との人格的関わりを通じての神と民衆との交流を展望するに至ったといえよう。だが、それは無論、“教義”“教則”に則った活動とは大きく隔たった“人が助かる事”であったことはいうまでもない。

五、

明治五年といえば、実は既に平田派を中心とする復古神道派も神祇行政中枢から追放されていた³¹⁾。明治政府が、明治五年以降、“教義”“教則”による宗教政策に大きく舵取りしたとき、実は神道（神祇道）自体の近代的編成に向けた第一歩も踏み出されたのであり、記紀神話による宇宙論・幽冥論など、要するに徳川時代以来の三大考論争の延長にあった復古神道も、その篩にかけられることになったのである。無論、神道が最終的に近代的に編成替えを完了するまでには、なお十年ばかりの年月が必要であり、紆余曲折の経過を経なければならなかった。簡単にその見通しのみをのべておこならば、教部省が設置されて以降の“三条教則”による教化体制は、確かに“治教”としての神道（後にいう非宗教としての神道）へ向けた第一歩が踏み出されたものと考えられる。周知のように、それは外教＝キリスト教に対抗しつつ、国民統合を押し進める神仏合同の活動として展開されていく。その教化・説

31) 阪本是丸によれば、大國隆正派を別とすれば、既に明治二-三年段階で、平田派は政治的に没落していた（《明治維新と国学者》、大明堂、1993）。

教内容が、それなりに “近代的・進化主義的”なものであったにせよ³²⁾、復古神道系神官にとってそれはいかなるものであったのか。この頃に出された復古神道系の教書をいくつか覗くと、ほとんどが“造化三神”から話を起こし、次いで“顕幽”の分化、“幽冥”でのオオクニヌシの主宰と“顕界”でのアマテラスの主宰、さらに最終的に通俗道徳の実践と天皇・政府への服従を説く型になっていることが分かる。例えば、渡辺重石丸の兄渡辺重春の《教義諺解》³³⁾（明治七年）では、“三条教則”の三条のいずれの解説も“魂ノ主”であるアメノミナカヌシ、“体ヲ結”ぶ神であるムスビノカミの“造化三神”から始まり、“夫婦ノ道ヲ御始遊”ぶイザナギ・イザナミ、そして“万物生成ノ功”を遂げるアマテラスと続く。次いで氏神やオオクニヌシが“死テ先ノ世マデモ、御守下サ”る神として説明され、これらの神と人間の関係が親子関係に譬えられ、最終的に通俗道徳の実践、“国家ノ御用ニ立ツ”ことが求められる。これらからは、明治五年十一月の教部省布達³⁴⁾が“説教者ノ内従来幽冥ニ事倚セ或ハ無根ノ怪説ヲ述ヘ候弊モ有之”とのべるように、復古神道系の説教が、神学的宇宙論・幽冥論の故にあまりに宗教的であり、だが同じ布達が“神官之説教或ハ未熟ニテ徒ニ説教ノ下案ヲ読ミ或ハ読ム能ハサル人モ有之哉ノ趣キ不体裁ノ至ニ候”とのべているように宗教的説法としてはあまりに脆弱であったことが十分に窺える。徳川時代の宗門として確固たる地歩を築いてきた仏教勢力は、なるほどこの教化体制の中で重要な改編を迫られていたとはいえ、“三條ヲ略シ解キ私席ニ於テ説法談義法談ト唱ヘテ宗意ノミヲ弁シ”た姿を伝えており、その実力が推察されるのとは鮮やかな対照をなしている。

結局のところ、この“三条教則”による教部省体制は、島地黙雷の言説に見られるような³⁵⁾、政教分離に基づく近代的宗教概念による改編を遂げつつあった真宗教団の離脱によって（明治七-八年），“治教”と宗教の、後者の前者への統合を前提とした区分の明白化を迫られることとなる。神道派には、無論真宗のごとくに、教義を鮮明化し“治教”とはひとまず一線を画した宗教教団への道は、一応開かれていた。そして、事実のちに教派神道として最初の別派独立を果たす神道集団はその道を辿りつつあったとひとまず評価できよう（神道黒住派、神道修成派、神道大成派、神道神習派、神道実行派など）。だが、依然として神道国教化=祭政教一致に固執していた者の多くは、最終的には祭神論争³⁶⁾と明治十五（一八八二）年の神官と教導職の分離に至って、いやが上にもその立場を宗教と“治教”のいずれかから選択せざるをえ

32) 安丸良夫、〈近代転換期における宗教と国家〉、前掲、《日本近代思想大系⑤宗教と国家》、529頁。

33) 架蔵本、(京都池村久兵衛版本)、参照。

34) 前掲伊達光美、《日本宗教制度史料類聚考》、634頁。

35) 島地黙雷、〈大教院分離建白書〉、前掲、《日本近代思想大系⑤宗教と国家》、243頁以下。

36) 祭神論争については、藤井貞文、《明治国学発生史の研究》、吉川弘文館、1977年などを、参照。

なかった。これらを経て、徳川時代のプラクティスとしての神道（神祇道）はもとより、それへの批判勢力として台頭してきた復古神道派は、最終的な改編を完了することになるのである。

金光教の場合、赤沢文治の没後（明治十六年）に前後して近代的な宗教教団への歩みを本格化させる。まず注目されるのは、明治二〇年代までに金光教の多くの信者・布教者が教導職となっていた事実である。文治存命中のものだけを列挙してみても、明治一一（一八七八）年には高畑彌吉と小山傳六郎が、翌年には高橋藤吉と金光萩雄が、その翌年には佐藤範雄が、明治一六（一八八三）年には近藤藤守と唐樋常蔵が教導職に着任しており、明治二二（一八八九）年までに二二二名に及ぶ信者・布教者が教導職に就いている³⁷⁾。そして、これらの信者・布教者の多くが、それぞれ吐普加美講、神風講社、あるいは神道各派の各級講社に所属しながら、金光教の布教に努めていたのである。無論それは、教導職ならざる者の布教活動が厳禁されていたことを思えば、止むをえない措置であったと考えることができる。だが、明治一〇年代半ばとは、まさしく宗教と“治教”の分離が進展しつつあった時期であり、この時期に教導職として活動することは、自らの位相をその間で問い続けられることになったと考えられる。そして、そのことによって、自己を近代宗教との関連で位置づける眼差し自体が生起してくることになったと思われる。

明治八（一八七五）年に金光教に入信した佐藤は、“教導職にあらずして他人の祈念をするを得ざれば、その資格を得ん”と決意し、その受験準備を明治一二（一八七九）年から開始しその準備の一環としてか、前年に、大国隆正派の小寺清之門人黒阪昌芳に入門し、“大国隆正流の古事記講義”などを受けている。明治一二年には、神道広島事務局安那郡支局で“一試済”となり、翌年には同福山出張所で“教導職試補試験に及第”している。教導職となって以降は、明治一六（一八八三）年から翌年にかけて、神道広島事務局五等宣教師（翌年から四等宣教師）として、宣教師野田菅麿に随行して沼田郡、備後・備中方面を宣教、“五箇条誓文”“宣布大教詔”“三条教憲”の解説を中心とした説教活動を行っている。この間にも“絶えず平田翁の著書を繙読”していた模様である（以上《信仰回顧六十五年》）。

ここで注目されるのは、佐藤において教導職たることは、無論金光教の“一派独立”を目指すための手段にすぎなかったとはいえ、同時に宣教活動・説教活動や神道宣教師との交流を通じて、宗教とはどのような組織を必要とし、どのような“教義”を整えなければならないものなのか、また宗教としての神道の儀礼はどのように行われるべきものなのか、ということが学ばれていく過程でもあったことである。

こうした活動を経て、明治一六（一八八三）年には、広島県神道事務局に“金乃神社信徒取扱願”が出され、“教職”“布教取締世話係”などは同事務分局扱いとなり³⁸⁾、

37) 佐藤光俊、〈擬態としての組織化〉、《金光教学》18号、1978。

次いで明治一八（一八八五）年に“金光教会講社結収之件御願”が神道管長に提出される。“岡山県備中国浅口郡大谷村金之神社神官亡金光大阵、多年神祇道興隆之義ニ尽力罷在、慎誠十二條ヲ設ケ遍ク人民ヲ教導仕候、余徳今日ニ至リ、慎誠ヲ遵守スル徒多ク、只ニ本県下而已ニ非ス他府県ニモ夥多信者之レ有り候処、今般規約相設教会講社結収之レ有り度段、各信徒ヨリ続々申出候”という書きだしで始まるそれは、“教会神徳大意”では次のようにのべられている。

天照日大御神は日界の大主宰にして、日球中に永遠に大座々て、日々高天より此大地上に御陽気を降し給ふ。（中略）月の大神は月界の大主宰にして、日に次き座して夜を知らせ給ふ。（中略）金の大神は此の地球の真機とも仰くへき御徳に座々て、国土人類万物の締め固むる原素なれば、大地の限り此大神の御威徳充滿せざる所もなく、有りとは在らゆる物此大神の恩徳を蒙らざる物もなし。故に吾教祖此の御三方の大神を天地金乃神と称し奉りて（後略）。

冒頭に“天照日大御神”“月の大神”を掲げ、これに“国土人類万物の締め固むる原素”としての“金の大神”を総合しての天地金乃神という表現自体は、文治の信仰を大きく逸脱するものではないといえなくもないが、神道としての金光教の神観念が強く意識された表現になっている。次いで、信者像は次のようにのべられている。

信徒タル者ハ、天性稟所ノ善念ヲ拡充シテ神恩ヲ報シ、以テ文明ノ治ヲ裨ケ、神州固有無上至尊ノ国体ヲ明ニシ、惟神ノ大意ヲ遵奉シ、以テ妖教邪道ニ惑溺セラレス、盛衰榮枯吾神明ニ信賴シ、衆意合力安心立命ノ根拠ヲ立ツヘシ³⁹⁾。

これは、明らかに神道信者としての金光教信者像の表明といえるが、ことに“文明ノ治ヲ裨ケ”る、“妖教邪道ニ惑溺セラレ”ない信者像が目される。“文明”の言説としての宗教像が、今や金光教の自己像としても表明されるに至ったのである。ここに教派神道としての金光教の歩みは開始されていくこととなる。

六、

以上、金光教と復古神道を事例としながら、明治以降の宗教化の中での帰趨を辿ってきた。ここでいう宗教化とは、“教義”“教則”を有した“文明”の言説としての宗教像を自ら受容していく過程にほかならない。同時にそれは、紆余曲折を経つつも、“治教”の優位の下での、だが“治教”とはひとまず区分されるものとしての自己像の定着としてあった。

38) 前掲、《教団史基本資料集成》、48頁。

39) 前掲佐藤範雄、《信仰回顧六十五年》（上）、113-114頁。

もっとも、法的には教導職の廃止（明治一七〔一八八四〕年）以後、宗教関連法はしばしば政府や議会、宗教界から提起されていったにも拘わらず、容易に可決されることはなかった（法的には昭和一四〔一九三九〕年の宗教団体法まで制定されなかった）⁴⁰⁾。それにはさまざまな要因が考えられるが、依然として“治教”に寄り添う形で存在し続けた神道界や、それを天皇制教化イデオロギーとして動員せんとした明治前半期の国家の性格は軽視できないだろう。神道界に関していえば、神官・教導職の分離（明治一五年）以後、非宗教としての神道という概念に立った上での神祇官再興運動が繰り返されることとなる。神宮教が明治三二（一八九九）年に解散し、神宮奉斎会として教派神道を離脱するのもその表れと見ることができる。かくて明治三三（一九〇〇）年、奇しくも金光教が晴れて別派独立を果たした同じ年に神社局が内務省社寺局から独立し、神道・神社が宗教ではない国家イデオロギーであることが鮮明にされ、実質的には神祇官復興は成った。だが、それは徳川時代までの神道（神祇道）は無論のこと、幕末・明治期にそれなりに展開を遂げてきた復古神道とは最終的に切断された、宗教ならざる“治教”としての全く新しい近代神道の成立を告げるものでもあった。無論、徳川時代までの神道や復古神道とつながるものと観念されることで、初めて神道は国家神道たりえた側面も軽視できない。少なくとも、郷社などに関していえば、それは依然としてプラクティスのな存在たればこそ信仰を集めたのであり、別の面からいえば、したがってそれらをも“治教”として押しだした国家神道には、“信教の自由”を犯した祭政教一致の性格が明白に刻印されている⁴¹⁾。

一方、金光教団は、宗教として“教則”“教義”を整え、教派神道として、換言するならば宗教的神道として自己のアイデンティティを確立する道を歩んだ。それは、無論徳川時代以来の教祖などが行ってきたプラクティス、“人が助かる事”を近代国家内で、より合法的に継続するために採られた選択であったと見ることができる。だが、その結果抱え込まなければならなかった問題群は、大きくは二つあったと考えられる。一つは、近代宗教を志向することで、教説化と組織化が進行し、徳

40) この点については、さしあたり國學院大学日本文化研究所編、《神道事典》、弘文堂、1994年を参照。

41) この意味では、村上重良の古典的名著、《国家神道》、岩波書店、1970年の指摘は、今も輝きを失っていないとわたくしは考える。例えば次のような箇所など。

“祭祀と宗教の分離によって、宗教ではないというたてまえの国家神道が、教派神道、仏教、キリスト教のいわゆる神仏基三教のうえに君臨する国家神道への道が開かれ、（中略）こうして神社神道は、天皇制の正統神話と天皇を現人神として崇拝する古代的信仰に立って完全に固定化され、近代社会の宗教として自己展開する道をみずから閉ざすことによって、国家にとってもっとも効果的な政治的的思想的機能を発揮することになったのである”（118-119頁）。

川時代以来の“病氣直し”が風化していったことである。すなわち、近代的な医療制度や教育制度との併存の中で、近代宗教は自ずから自己の役割をある分野に限定せざるをえなくなる。だが、そのことで“病氣直し”や“生き神”集団が有していた共同体を根底から刷新する性格は、著しく弱められていくこととならざるをえないだろう。もう一つの問題は、金光教が責めを負うべき問題ではないとはいえ、神道教団であったが故の問題である。先にのべたように、神道教団は、宗教として立った教団と、“治教”として立った教団に大きくは分けられることになるが、たとえ宗教として立ったとしても“治教”の優位を承認した上での区分けであり、さらに同じ神道であるという規定が、どうしても神道教団には、その土台から祭政教一致的な性格を付与し続けることになりがちとなる。そこに、仏教教団やキリスト教団とは異なる、宗教としての神道教団特有の問題があったといわなければならない。無論、神道系であることが、直ちに国家イデオロギーとの親和性を意味せず、むしろ〈似而非〉こそ最も本質を穿つものであることは、例えば大本教の事例を見れば理解されよう。そうであればこそ、大本教は厳しく弾圧されたわけであり、また金光教、天理教に対する明治期を通じた抑圧も、それと類似したものであったと考えられる。とはいえ、一度神道教団として自覚していくことが、どのような大きな制約をもたらすことになるのか、戦前期の金光教団はそのことを身をもって体現し続けることとなる。

既述してきたことは、実は戦後も継続した問題群として存在しているといわなければならない。ようやくにして、宗教概念がわれわれをどこに連れてきたのかが問われ始めた現在、徳川時代のプラクティスから照らし出される世界は“既視の幻想が支配している場に新たな意味を生じさせる”ものとなるに違いない。

《参考文献》

- 國學院大學日本文化研究所編、《神道事典》、弘文堂、1994。
- 磯前順一、《近代日本の宗教言説とその系譜》、岩波書店、2003。
- 藤井貞文、《明治國學發生史の研究》、吉川弘文館、1977。
- 福嶋義次、〈金光大神と初代白神〉、《中きんき》、金光教中近畿教務所、1980。
- 小關昭雄、〈《廣前歳書帳》（教祖御祈念帳）について〉、《金光教學》27号、金光教教學研究所、1987。
- 眞田幹夫、〈《六條院廣前祈念帳》について〉、《金光教學》32号、1992。
- 村上重良、《近代民衆宗教史の研究》、法藏館、1958。
- 澤田重信、〈初期本教の教勢について〉、《金光教學》14号、1974。
- 青木茂、《笠岡金光大神》、金光教笠岡教會、1955。
- 《金光大神》（新版）金光教本部教廳、2003。
- 《明治維新と國學者》、大明堂、1993。
- 《新修平田篤胤全集》第8卷、名著出版、1976。
- 《日本近代思想大系⑤宗教と國家》、岩波書店、1988。
- 佐藤光俊、〈擬態としての組織化〉、《金光教學》18号、1978。
- 〈金光大神事蹟集〉、《金光教學》25号、1985。
- 〈小野家文書《永世御用記》〉、《金光教學》20号、1980。