

〈論文〉

## 「子孫繁盛家繁盛」に関する試論 ——金光教教祖実弟の自死をめぐる——

藤本 拓也

### はじめに

近年、当たり前のように見えていた「近代家族」が崩壊しつづけている。未婚化・晩婚化・少子化が顕著になり、ひとり親家族やステップファミリー<sup>1)</sup>も増え、2016年には大阪市で同性カップルの里親が認定されているこんにちの日本社会において、もはや生殖や血縁と家族は必ずしも直結するものではないという理解は通有しつつある。愛・性・生殖を一体化した「ロマンティックラブ・イデオロギー」、あるいは「母性イデオロギー」や「家庭イデオロギー」によって支えられた「近代家族」規範は揺らいでいるが、それに代わりうる「新しい家族」もまだ見えてきてはいない<sup>2)</sup>。「父性の復権」といった過去へのノスタルジアによって現在の家族や子どもの問題、暴力、虐待などに対応できるとも思えないが、一部では、「父-母-子」のユニットを基準とする「婚姻家族」を規範的家族として言祝ぐ言説が強化され、生殖を伴い、次世代へ再生産されてもいる<sup>3)</sup>。家族はこうあるべきだと命じる「家族イデオロギー」からは、離婚経験者、シングルで生きる人びと、子どものいない夫婦、別居している家族、セクシュアル・マイノリティなどが取りこぼされる。のみならず、このような人々は、“正しくない”家族・生の様式として排除される可能性もある。

2010年代後半の現代日本にあつて「近代家族」像が揺らいでいるとはいえ、自らの死後に子孫を残し、「家<sup>4)</sup>」を永続的に維持させようとする欲求がまだ残存しているとすれば、それは自身に連なる先祖を祀る主体としての生者の共同体＝「家」を確保しようとする見解と結びついていると思われる<sup>5)</sup>。周知のように、多くの宗教においても、「家」はそれ独自の文脈で価値づけられ、教義上に位置づけられ、あるいは規範化されている。井桁碧によると、日本の新宗教教団の多くが、結婚や家族、性別役割に「聖なる意

味」「宗教的な意味」を与え、「家族のための女の役割を重視」しているの  
あり<sup>6)</sup>、さらに、近年の日本社会の右傾化に伴うように、新宗教や神道界の  
一部を中心として、バックラッシュ（保守反動）が力を持ち始めていると  
の分析もある<sup>7)</sup>。

本稿で扱う金光教は、幕末期の1859年に成立した神道系の新宗教（民衆  
宗教）であり、「子孫繁盛家繁盛」という「家」の充実を説く思想が重要な  
教理の一つとして教内で広く共有されている。さらに、「死んでから後、人  
が拜んでくれるようになること」（『金光教教典』「金光大神御理解集Ⅱ」近  
藤ツル1）や「死したる後、神にまつられ、神になること」（『金光教教典』  
「金光大神御理解集Ⅲ」金光教祖御理解44）のように、死後にも祀られるべ  
く信仰を深め、他者を助けることが、現世での「徳積み」として奨励されて  
いる。もっとも、「取次」という一対一の対話による個別的な救済方途をもっ  
ている点も何程か関わりつつ、保守的なジェンダー／セクシュアリティ観が  
表立って強調されることはない。ただし、注目されるのは、2000年代半ば  
以降の教団中央が、ポストモダン状況という現状認識にたち、教義や儀礼、  
組織の近代化という従来の方針を転換し、全国各地域の土俗的・土着的な物  
語性や呪術性を再評価している点である。このような再帰的な伝統回帰の中  
で、教団は家族や「いのちの流れ」を意識させるべく、「子孫繁盛家繁盛」  
の教えを重視しているかに見える。伝統への「再埋め込み」により、信仰共  
同体としての「家」や家族を十全化し、信仰主体があらためて立ち上がるこ  
とが期待されているのである。

その際、懸念されるのは、「家」や生殖への宗教的意味づけが、「近代家族」  
やジェンダー規範の崩壊への危機感と結びつき、「望ましい家族」像を抑圧  
的に押し付け強化する点である。ともすると、子孫を残せない者や祀り手の  
いない死者たちの死生や信仰のありようを一方的に評価してしまうことにも  
なる。実際には、「民衆」の間にも、さらに「民衆宗教」としての金光教の  
中にも、出自、ジェンダー、経済的・文化的階層、人種、民族、性的指向な  
ど、さまざまなマジョリティ／マイノリティの分断線が引かれているのであ  
り、マジョリティの死生への規範意識がマイノリティの死生に「ふつう」「自  
然」ではないあり方という負のレッテルを貼ってはならない。

こうした問題関心から、本稿では、金光教教祖金光大神（赤沢文治、  
1814年～1883年）の実弟の自死をめぐる意味づけの問題を分析し、それ

が排除／包摂の力学といかに接合されているか究明していくこととする<sup>8)</sup>。それにより、教内言説において解釈の困難に晒されている教祖実弟の自死をめぐる錯綜を別様の可能性へ拓き、因果論に終始しない地平を探索したい。

なお、『金光教教典』からの引用は、「金光大神御覚書」「お知らせ事覚帳」(以下、「覚書」「覚帳」と略記)は章・節・項番号をもって示し、日付は「覚書」「覚帳」に従い旧暦を用いた。

## 1. 彦助引き取りというドラマ

文久2年(1862)に自死した小幡彦助(1829年～1862年)は、金光大神の生家・香取家(備中国浅口郡占見村・現岡山県浅口郡金光町)の四男として生まれ、金光大神にとっては15才年下の弟にあたるが、出生の4年前に金光大神は隣村大谷村の川手家へ養子入りをしている。彦助が12歳のときに実母が死去し、その2年後に実父も死去している。その後は、24歳年長の長兄が戸主となり、安政5年(1858)9月、30歳で久々井という集落の小幡家を相続するべく婿入りする。義母となる小幡かやは、彦助の実母の従姉妹に当たり、香取家と小幡家とは血縁関係にあった。

幕末期の農民家族に関する研究を参照すると、当時の「家」は「人の再生産の単位であると同時に、村社会という公的な場での種々の負担を担う単位<sup>9)</sup>」とされ、「当時の縁組は、単なる個人と個人の関係ではなく、家と家との取り決めであり、暗黙の前提として村の承認が必要であった<sup>10)</sup>」と指摘されている。また、「永続するもの」としての「家」意識が醸成された近世後期の農村にあって、生家の相続から見れば余剰成員である次男三男は養子となり他家を相続するケースが増加し<sup>11)</sup>、家族のあり方は流動的で、血縁家族のみが成員であることの方が稀であったという<sup>12)</sup>。

このように、「家」が一般化したこの時期に、小幡家は戸主であった清蔵が安政5年5月に病死し、前の婿養子も離家していたため、子を有して夫のいない無夫家族となっていた。そこで、彦助が「家」や村の要請・承認のもと、「あと立ちがたなし」(「覚書」11-8-5)という絶家の危機にあった小幡家に婿入りして「家」を存続させていく役割を引き受けたのである。この時点での小幡家の家族構成は、義母かやとその娘もと、及び、もとと先夫との間にできた娘という3人であった。婿入りの際には、「兄弟あまたにおる

なれども、みな不仕合わせゆえ」（「覚書」11-8-7）、経済的に余裕のあった金光大神が彦助の親代わりとなり、2日間にわたり親類をもてなし、二毛作のできる田も持たせている。

そして、4年後の文久2年（1862）正月に彦助は「気がちがいが」（「覚帳」6-1）に至る。1月3日に小幡本家の者も含めて久々井の者たち3人が、「彦助丑年かん立ち<sup>13)</sup>と申して」金光大神家に来るが、神は「心配なし、治めてやる」と知らせる。その5日後に、この3名が「治らんと申して」再び参り、岡山の巫覡による「上原祈祷<sup>14)</sup>」で治病することを告げる（「覚書」11-1-1-3）。すると神は、金光大神家での治病を宣するのである。

同人荒れて番に困り、囲い入れ、上原祈祷いたしますと申し。私また神様お願い、お知らせ。ほか氏子ならとめ申さんが、此方から無事でやったから、此方で治してもどす。氏子同士なら、まめな体をやったから、まちがいは、えい（よう）受け取り申さんと言う。此方は神じゃけに、二匁の初穂もよそへはやらん。元の本身にしてもどしてやる。（中略）来ねば、此方から迎え神をやるから来る。（「覚書」11-1-3-6）

「此方から無事でやったから、此方で治してもどす」という言明は、金光大神が親代わりとなって、いわば家長としての振る舞いにおいて婿入りさせたことを指すであろう。それと共に、神・金光大神と彦助との関係性が、金光大神家（赤沢家）と小幡家という「家」意識のもとにある實際を浮かべせてくる<sup>15)</sup>。

では、彦助が引き取られようとするこの場面における「此方」に関わって、金光教学者の早川公明の所論を参照しておこう<sup>16)</sup>。「覚書」中の文久元年と2年の記述では、神と金光大神を対置する呼称表現（たとえば、「此方」＝神に対する「其方」＝金光大神）がほとんど現れなくなり、特に彦助引き取りの場面では、「此方」という言葉のみが頻出してくるという。そこでは、「われわれ」に該当する複数形の表現がいつさい言い出されず、「此方」こそが、その役目を果たす唯一の言葉である。そして、「ほか氏子」「氏子同士」「よそ」などの言葉が、「此方」に対する「他者的存在」として現出しているものの、他方で、「神と教祖とを、自己と対者として峻別させるような言葉は一切あらわれない」。さらに、「此方」という語の「自称的」な繰り返

しにより、「神と教祖とは融合してしまつて、殆ど区別されるところのない一つの全体として包まれ」てしまうのである。また、早川は、「此方から無事でやったから、此方で治してもどす」との言に「対立する文脈」として、「上原祈禱いたしますと申し」及び「ほか氏子ならとめ申さんが」を挙げている<sup>17)</sup>。

神は、「ほか氏子ならとめ申さん」と限定をかけ、「上原祈禱」すること自体を否定しているわけでは必ずしもない。「此方から無事でやった」彦助に対しては「上原祈禱」を認めず、「此方」での治病を宣するのである。とすれば、「此方」と彦助との関係は、「ほか氏子」との関係とは別種のものとなり、彦助は「此方」の氏子という属性において見られていることになる。それゆえにこそ、「此方は神じゃけに、二匁の初穂もよそへはやらん」として「此方」の立場が念を押されつつ、いわば「よそ」の神である「上原祈禱」を彦助にはさせないと言われていると考えられる。こう見てくると、1月8日の神の言葉（お知らせ）は、彦助を「上原祈禱」による治病について伝えに来た久々井の者たちの言を受け、それに対する神の応答であると共に、「上原祈禱いたします」に触発され「よそ」を経験させられることにより、神と金光大神が同化合し「此方」として現出してきた事態と捉えられる。

この出来事は、一義的には“病者彦助”を引き取つて治すとの意味を示しつつ、一方で、「ほか氏子」と差異化された者、他ならぬ「此方」の氏子という彦助に固有のポジションを露わにしていると言えよう。ただしその固有性は、「此方」に包摂され庇護を受けなければ生きていけないという属性を帯びたものであり、帰属しているからこそその特殊性である。精神を病んだ彦助が、二つの共同体間での交渉の結果として引き取られることに伴い、帰属は多少とも従属といった意味を伴ってくる。「よそ」や小幡家からの疎外であるとともに、「此方」への疎外でもありえるという両義性のもとで、このパターンな引き取りが生じているのである。このように周縁化された彦助は、排除されつつ包摂されていったと思われる<sup>18)</sup>。

では、彦助に特殊な固有性がいかなる関係性を浮かばせてくるか、「二匁の初穂もよそへはやらん」とのお知らせに着目し、検討していきたい。「此方は神じゃけに」僅かな金銭であっても「よそ」には与えないとのこのお知らせは、彦助が「此方」の氏子であるがゆえに「上原祈禱」をさせないことを示しているが、のみならず、彦助の治病が「二匁の初穂<sup>19)</sup>」という貨幣

価値に関わっていることも開示している。さらに、「此方」と久々井の者たちとの「家」レベルでの関係性から考えるならば、「此方」への彦助引き取りは、「此方」の一方的な受容・献身といった意味づけでは捉えきれない。なぜなら、そこには、彦助の金神信仰や血縁関係などの個人的契機のみならず、異なる共同体間での、金銭を介した治病の様相も見られるからである。こうした相互性の中にあいつつも、「此方」は、「二匁」という対価での共約不可能性を彦助に見出し、むしろ貨幣価値に回収できない譲渡不可能な存在として彦助を引き受けている。交換価値の出現により、彦助が、「此方」にとって交換不可能な存在となって現出してくるのである。久々井と上原の関係上で、金銭＝報酬による共約可能性におかれていた彦助に対する治病行為が、「此方」においては共約不可能なものとして見出されたわけである。言葉をかえると、彦助は、このとき、「此方」へ包摂し庇護する力に支えられた身体を生きていたのである。

ジュディス・バトラーは、生存することの不安定性が、国籍や人種、経済的格差、身体的特徴、ジェンダー、セクシュアリティなどの諸条件に準拠して不均衡に割り当てられている問題性に言及し、それに対する「責任」の取り方を、身体の次元から、すなわちそれが社会的に構成されているという視座から問い直す中で、次のように述べている。

身体は、その定義からして社会によって造形され、社会的な力に従うものであり、だから身体は傷つきやすい。とはいえ、身体は、社会的な意味がその上に書き込まれるような、ただの表面ではない。身体の性質、その受動性と能動性とは、世界の外部性によって定義されるものであるが、身体は、そのような世界の外部性を苦しみ、楽しみ、それに反応するのである。(中略) 身体は常に外界に直面しているのだが、これは、他者に、そして自分ではコントロールしきれない状況に、そのつもりはなくても近接してしまっている、という一般的な苦境のしるしである。この「直面していること」こそ、身体を定義する一つの様式なのだ。<sup>20)</sup>

バトラーの指摘は、“病者彦助”の身体が否応なく「世界の外部性」に直面し、社会的布置において可傷的なものに構成されてしまうこと、さらに彦助の身体の「苦境のしるし」である病が、「病気治し」の対象と捉えられる

ときに働く「社会的な力」の場がある実際を示唆してくる。彦助の身体が痛んでいる病には、彦助の「本来的」で「自然な身体」と自明視されたものへもたらされた負性というレッテルが貼られるからである。だがむしろ、それが、治されるべき身体として社会的に——事後的に——構成されたことに目を向けるとき、「此方」や久々井の者たちによる「病氣治し」の言葉や行動もまた、何程か政治的意味を帯びた挙動——パターン的な介入——として課題視されてくるであろう。当然のことながら、それらを解釈する研究者の思惑／思想が発する言葉の政治性もまた、分節化されなくてはならないはずである。

## 2. 「呪術的身体」という問題系

先述のように、近年の金光教は、教団宗教としての合理性を追求する近代化の行き詰まりにより、「お道」の伝統の中で蓄積されてきた呪術性や身体性を再評価しているが、こうしたポストモダン状況における伝統回帰は、現在時の研究動向とも多かれ少なかれ連動している。そこで本章では、治病行為と信仰共同体に関わって、民衆宗教論における先行成果を参照しておきたい<sup>21)</sup>。まずは、金光教を民俗宗教や流行神との連続性で捉え、そこから初期金光教集団を呪術的な「病氣治し」の「生き神集団」と解釈する桂島宣弘の議論である。「神道」概念や「宗教」概念といった近代的学知に捕捉される以前の「民衆宗教」を、身体の水準から捉え直そうとする桂島は、金光大神や弟子たちが現した「病氣直し」という救済の「働き」それ自体として神を捉え、この「働きとしての神<sup>22)</sup>」と交感した人々が繋がり合う共同性を次のように描いている。

「病氣」とは神々との関係が阻害されることで現出する「難儀」であり、したがって、「病氣直し」とは、神々との関係の回復・活性化を抜きには実現されないものと捉えられていた。(中略) 神々との関係を、「病氣直し」によって回復・活性化した人々は、今度は神々を媒介とする者同士の「互恵的」な新しい共同体＝「神代」(＝金光教)を実現していくこととなる。<sup>23)</sup>

本稿には教団の発生を論じる準備はないが、確かに、金光大神による救済・「病氣直し」によって神と新たな繋がりが取り結ばれ、そこに恩恵を受けた人々が共同し、講社に始まる金光教の成り立ちを語ることは可能であろう。だが、同じ「病氣治し」と言っても、上述した「此方」と彦助、そして久々井の者たちとの関係性は、桂島の提示する視角からは見えてこない共同体の成員間の相互性と言いうる。

桂島の議論で違和感を覚えるのは、2点ある。第一は、「互恵的」とは言い切れない共同体内部の排除の力が働き、「良き生」や「良き身体」を価値づけ、マジョリティ／マイノリティの多種多様な分断線が走っている実際が見落とされること。第二には、「働き」をなすものの実体性が消去されると、さまざまな「働き」をこうむる人びとの側から発せられる「働き」の責任に関する神義論が問われなくなることである。ここには、「働き」が「良い」ものであるという前提が作動しているように思える。

永岡崇もまた、天理教教祖中山みき存命中の信仰共同体を「生き神集団としての親神共同体」と捉えている<sup>24)</sup>。さらに、みき没後の指導者飯降伊蔵における病を論じる中で、信者の病を引き受ける伊蔵の「代受苦の心身」に、「神－伊蔵－信者」の苦を媒介とする「病いの共同体」が立ち上がる可能性を展望している<sup>25)</sup>。すなわち、神の言葉を語る伊蔵の身体という場が、病の意味を協働で生成する「病いのコスモロジーを共有する集団性」として提示され、ここに、近代的教義とは異質の差異や断絶、矛盾をはらんだ繋がりの可能性が見出されている。永岡は、体系化された教義では固定化され得ない脱中心的な場を「呪術的身体」とも呼びうるものに見ているのであり、その点で、永岡の理路は桂島にいくぶん通じるところがある。

初期民衆宗教研究の近代主義を批判的に乗り越えようとする両者の試みにおいて、近代医学による身体規範から逸脱した“病者”の身体への着眼は一定の説得力をもつ。もちろん、それらは身体性への単純な回帰ではない。たとえば桂島は、金光教団の国家への従属／包摂の中で、「病氣治し」もまた近代医学の言説に捕縛され、神との「関係的治し」を介した「病氣治し」の共同体が近代の生権力に絡みとられていく実態を指摘している<sup>26)</sup>。ただし、近代医学以前の「病氣治し」が神との共同性を実現するものとして語られるとき、同時にそこでは、「病氣治し」を執行する「呪術的身体」が、近代主義を相対化するオルタナティブとなって言説空間の中に流通しているのであ



る。身体性や呪術性の復権は2000年代以降の金光教の教内言説にも一定程度還流しているが、こうした“再帰的伝統主義”では、ややもすると、近代医学に把握される以前の「自然な身体」ないし「身体其自然」が素朴に肯定されることにもなりえる。その際、病人や非規範の身体の持ち主が社会的に劣位に置かれている文脈それ自体が自明視され、劣位に置く暴力や近世農村的な身体的ディシプリンへの批判がいささか欠如してしまう。言葉をかえれば、「望ましくない」身体を跳躍板に「病気治し」が願われる場合の、ある身体を別の身体と比較考量しスティグマ化する暴力への批判である。磯前順一がいうように、「人間の身体が他者との関係に先験的に埋め込まれている以上、人間の活動のひとつである宗教体験もまた、ひとり自己の内面に関わる問題だけではなく、集団の行為として共同性に関わる問題として受け止められなければならない<sup>27)</sup>」。

ところで、片山杜秀は、西洋の主知主義を批判し反個人主義、共同体主義を孕んでいた戦前の右翼思想が身体論の隆盛をもたらした様相を描きだした。こうした身体論では、「生む一生まれる」という生殖関係における親子間の「敬」の感情が民族レベルまで普遍化され、また、優生学に近似した仕方、日本人の身体の「型」や「様」が称揚される。そして、日本人の身体の理想的体现者としての天皇讚美へ帰着するのである<sup>28)</sup>。この片山の論を受け、宗教学でも、「東洋的」な呼吸法、健康法、肉体鍛錬術に蓄積される保守的身体観、身体技法と国家論・保守思想の親和性の高さが論じられている<sup>29)</sup>。さらに、近年の「スピリチュアル・ブーム」では、「自然」な妊娠・出産が神秘的・超越的な宗教的体験として見出され、そこでは、「母性」「女性らしさ」「日本人らしさ」が強調されていると分析されてもいる<sup>30)</sup>。海妻径子にならっというなら、「身体性の回復は、近代主義の閉塞を乗り越える希望の回路として、繰り返しわれわれを魅了する<sup>31)</sup>」のである。

江原由美子は、身体と表現される事柄を、意識の客体となる「物質としての身体（物質的身体）」と、知覚や感覚としての主体的な「身体経験」という二つの意味合いに大別している。そして、痛みや欲望などの他者の「身体経験」は、権威や権力によって価値づけられ、肯定/否定されるという<sup>32)</sup>。この見解を踏まえると、ある他者の「身体経験」を“病んでいる”とし、“呪術的である”とし、“自然的である”とし、“治療すべきである”とし、“憑依されている”…と意味づける権力が存在し、それがさまざまに作動する場

が、身体性の水準や身体論の領域と捉えられる。とすれば、こうした身体を意味づける言説空間においては、たとえば、行や稽古、技や型の習得という「身体経験」が可能な「物理的身体」が前景化してしまう。そうした「物理的身体」が信仰的な規範意識のもとで評価されるとき、望まれない「物理的身体」の所有者たちが排除されてくる。ともすると、彼らは議論から抜け落ち忘却される。あるいは、教化される対象としてしかまなざされない危うさも看取されるのである。

教内／教外を問わず、呪術的と意味づけられた「物理的身体」を称揚する語りにおいて、一方で研究者は、病んだ身体や不健康・不健全な身体がどう文化構築され価値づけられているか、その宗教的／宗教学的文脈もまた問う要がある<sup>33)</sup>。「民衆」という属性を一枚岩に捉えることで、そのほかにも個人がもっているはずの属性を消してしまいかねないからである。「民衆」の中の分断性を見過ごして、権力を批判し攻撃するために、「隠喩としての病」を利用し、権力と同じ身振りを反復してはならない。

永岡が初期民衆宗教研究を念頭に指摘するように、「民衆宗教の思想文献では、病氣治しはしばしば非本質的な要素として否定的に言及され、心直し／病氣治し、精神／肉体、社会／個人という階層的二項対立の語りが形成されている<sup>34)</sup>」が、こうした近代主義的言説を批判するフレームでも、上記の二項が、精神／身体、教義／病氣直しといった対立図式に置き換えられ、その後者に着眼されることが少なくない。埋め込まれたプラクティスを再発見する再帰的なナラティブにおいて見逃されるのは、共同体自体に常にすでに備わっている排除／包摂の権力であり、それは彦助と「此方」との関係にも発動しているであろう。したがって、身体的な次元の強調が「東洋的」反近代の傾向を強めれば、「自然な身体」へのノスタルジアが呼び込まれることが懸念されるのである<sup>35)</sup>。

### 3. 自死の意味づけをめぐって

「覚書」には、彦助が「かん立ち」の発作を起こしつつも、金光大神家に引き取られて治病され、また妻の持病も治り、子供も出生するなど、恩恵を受けてきた出来事も記載されている。さらに、久々井の者たちと金光大神との関わり合いや、彦助の治病過程、表出されたお知らせの細部にわたる記述

は、村単位の共同性の中で彦助に関わる一連の出来事が生じていた実際を浮かべている。そして、神は彦助の死に関わって、「母親が神の恩知らずゆえ、丑の年彦助も始終出世することなし。神が早うにくつろがしてやった」（「覚書」11-8-2）と告げる。彦助の死の災因を明かすこのお知らせは、「母親が神の恩知らず」という義母の無礼の指摘のみならず、死への神の関わりを示唆するものと読み取れる。「母親が神の恩知らずゆえ」は、彦助が「始終出世することなし」の原因として示され、そうした状況ゆえに「神が早うにくつろがし」たと解されるからである。

金光大神自身は、義母を「見限りた女」（「覚書」11-8-9）と名指し、口を極めて指弾しているのであり、この口吻には、なぜ彦助が自死せねばならなかったのかという不条理も感受される。“理不尽”とも看取されるこの出来事を、義母の無礼に起因させて意味づけようとするとき、「見限りた女」と表象される義母のせいと死なざるをえなかったといった因果のありようが析出されてくることにもなる。 “不条理な死”には、それに付随して、不条理を埋め合わせるための何らかの条理が意味として読み込まれる傾向をもつからである。一方で、義母の無礼ゆえの彦助の死という単線的な因果関係で繋げられる際には、なお一層、不条理の感覚の度合いは増してくると思える。

では、彦助の自死という出来事は「覚書」にどのように記されているか、見ていこう。

一つ、十月十六日早々の御礼申しあげのところへ、久々井、彦さんが急変、死なれたと申して、人出。私、聞くより神様お伺い申しあげ。急変ではない、変死じゃ、とお知らせ。母親が神の恩知らずゆえ、丑の年彦助も始終出世することなし。神が早うにくつろがしてやった、とお知らせ。

おって話聞き、十五日、日中麦まきいたし、夜明けがたと申し、変死仕り候。家内中たびたび神様ごやかかい申しあげ、おかげを受けて恩知らず。母亭主清蔵は、娘の持病につき黒住へ信心いたし、久々井での大元と、人に言われた人と聞くなれども、先養子もいに、娘の病氣も治らず。父も病死いたし、あと立ちがたなしと申し。

清蔵妻は、私母、西原おばにもいとこなりと、西原おばが申し、香取、

彦助を養子にすすめ。私、兄、兄弟あまたにおるなれども、みな不仕合  
わせゆえ、私を頼み、世話してやり。娘持病もおかげで治り、裏毛地  
(裏作のできる田) 心配やり。神様へは信心すなと申し、心得の悪い母  
親と、この度思い知り。黒住のおかげもないはず。取り欲張り、彦助し  
ば(葬儀) 入用むしん申し。見限りた女。(「覚書」11-8)

この出来事について、金光教学には①高橋行地郎<sup>36)</sup>と②瀬戸美喜雄<sup>37)</sup>による次のような解釈がある<sup>38)</sup>。

①金光大神は「心直しの神としては、彦助の心を厚く覆った暗雲を結局払拭し切れなかった」のであり、「彦助の死は、小幡家にまつわる(中略)重層的にして歴史的な難儀の重圧に耐え兼ねての死」である。また、「見限りた女」という金光大神の怒りは、「根源悪である強欲無情な彦助の義母への糾弾」、「神を冒瀆利用する悪の権化と名指し、その悪者を突き放すという、内面的呪殺」である。ここで言う小幡家の「歴史的な難儀」が具体的に何を指しているかは不明であるが、「根源悪」の解決なしには、その背後にある人の救済は不可能とされる。

②義母の「助かりがたい深い罪業」と「罪業の積み重なる家の重み」のために彦助は幸せになれず、それゆえに神が「早くくつろがせ」た。金光大神の怒りは、義母と彦助に対する人間的な「愛憎の私情」だけから表出されたものではなく、神の恩恵を自覚しない義母の強欲な「生き様」を、より広い視野でまなざし、「神の眼」から「人間の罪業」として見据えたときの「怒りとも嘆きともつかぬもの」である。瀬戸の理路では、義母の「罪業」を通して、普遍的な「人間の罪業」を見させることになっており、義母個人や小幡家に固有の「罪業」が指摘されているわけではない。

いずれの解釈においても、義母の彦助への所行が「根源悪」や「罪業」と指弾されているが、実際のところ、この「覚書」の記述では、義母がどのような「悪」を彦助に対して行っていたのか、それが具体的にどの程度のものであり、どれほどの期間であったのかといった詳細は明らかではない。義母の問題性と把握できるのは、(1)神の「おかげを受けて恩知らず」であること、(2)「神様へは信心すな」と言う心得の悪さ、(3)彦助の葬儀代を無心するような欲の深さ、と示されるのみである。

ところで、中井久夫は、言語による語りや説明によって「事態を落着させ

る力」に触れる中で、語りに、「自己と自己とを中心とする世界の因果関係による統一感（中略）を取り戻す力」を見ている。一方で、「因果関係はごく単純なものしか言語で表現できない」ため、因果論によって言語化する「無理の痕跡はほとんど常に残る」とも指摘する。しかも、「言語化の無理はしばしば粗雑で十把一からげ的な「極悪非道」（中略）といった表現で覆い隠される」という<sup>39)</sup>。こうした指摘は、義母を「悪」として他者化し、責任・原因を課すとき、掴み損なわれる出来事の奥行きがあることを浮かばせてくる。

そうとして着目されるのは、瀬戸が先の言につづけて、容易には了得できがたい理不尽さを彦助の死に見ている点である。すなわち、「早うくつろがせてやった」—このことばほど、しいたげられた境遇にあり、精神的負い目を負った彦助のその死を適切に意味づけることばはない」と押しえられる一方、「もっと違う死に方はなかったか、あるいは死なずにすんだのではないか」、「早うくつろがせてやった、との神言が果たしてどのような言葉として受けとめられたのであろうか」といった問いが残されるのである。瀬戸は、彦助の死を「適切に意味づける」（傍点藤本）言葉として「神が早うにくつろがしてやった」を捉えようとするが、それでいて、「人間の根深い助かりがたさを含みこんだとき、人が助かることは、どういうことになるのか」と述べ<sup>40)</sup>、この事柄の不条理とそれゆえの意味づけがたさを示唆している<sup>41)</sup>。

以上のような解釈上の問題点を踏まえつつ、この出来事に浮かぶ意味を考えるならば、それは、記述内容ではなく、記述されてあること自体に読み取れるのではないか。注目したいのは、文久2年の彦助に起きた出来事は、死からおよそ12年後起筆の「覚書」において初めて仔細に書き出されているという事実である。たとえば、慶応3年起筆の「覚帳」では、「正月三日より久々井彦助気がちがい。八日まいり」（「覚帳」6-1）とだけ簡略に記されているのみである。これに比して、「覚書」では、彦助に関わる事柄、お知らせや金光大神の感慨は、1月3日の「かん立ち」から死に至るまで大幅に書き増されている。しかも、安政5年に金光大神が親代わりとなって彦助を婿入りさせたこと、そしてその祝宴の際、コレラが防がれるべくお知らせが下ったことも「覚書」にのみ記されている。

ただし留意すべきは、「覚帳」「覚書」に「書かれている、いないということから言えるのは、両書の執筆時点で書かれる必要があったか否かという段

階の違いであって、事実がどうであったかということは、どちらの立場からも断定できない<sup>42)</sup>」という点である。また、出来事やお知らせの体験時点で、あるいは「覚帳」執筆時点で、「覚書」に記述された事実関係が把握されていたのかも判断できない。しかし、書かれているお知らせの意味を解釈するのではなく、お知らせを書いた経験それ自体に着目するならば、「覚書」執筆時点では、お知らせという仕方により神から意味が与えられていたと捉えられる。

こう考えるならば、「母親が神の恩知らずゆえ、丑の年彦助も始終出世することなし。神が早うにくつろがしてやった」と「覚書」にお知らせが書かれていることは、彦助の死に神から意味が与えられた——もしくは与えられていた——という事態そのものを開示する。それは、金光大神にとっては、恩恵を受けて回復していた弟が突然自死したという意味の掴みがたい出来事の意味を神から知らされた経験として、実弟の死の理由を神から知らされることができた経験として押さえられるであろう。

#### 4. 固有性から寓意へ

他者の痛みを全く同じように痛むことができないという仕方で、他者の「他性」が説明されることがある。その際、厳密には、他者の痛みや苦しみは共感不可能なものと言われる。そして、共感不可能性が強く実感されるとき、他者の痛みへの真の共感が開かれるという逆説が、一つの倫理として提示されもする。痛み・苦しみは極めて個別的な事象だが、一方で、それらへの共振によって人びとが繋がる可能性も開かれよう。痛み苦しんだという経験は、全く同じ経験ではなくとも、同じような苦境にあった者、あるいは苦境を経験していない者にさえ、寓意という意味付与で、共感可能なものとなりうるからである。その限りで、彦助に固有な死の意味をより広い文脈で捉える一つのありようとして、たとえば、金光大神の五男宅吉いへよしが伝える次のような言行に、寓意における彦助の姿が垣間見られる。

「人の物を只取って、しら間に逃をりし盗人でも、くくられる時が来るから、其親のごうよくが其子へ廻りの時せつが来た。」の御理解あり。こは、末村の氏子三十四才にて、氣違なりしが、当年で十一年間の氣違

病なり。しかるに、其両親が至ってごうよくなりしと、隣家の者来つての咄せし時也。右の患者にはさまざま手をつくし、かじぎとうは数度の事。医師も薬りもあびるほど吞せしが治らずと申に、「たとへ何仏何神医者薬りで取りまいても、天地の神にしかられて居る者が治るものかと言ふじやと言ふわい。」と也。<sup>43)</sup>

これは、加持祈祷や薬でも治らない34歳の「末村の氏子」の「十一年間の気違病」が、親の「ごうよく」に起因すると説く伝承である。「末村」とは、大谷村の隣村須恵村と考えられる。34歳で自死した彦助と「末村の氏子三十四才」、彦助義母の「取り欲張り」と親の強欲など、彦助と「末村の氏子」との類比を仄かに感じさせるものである。

まずここでは、親の強欲という罪性が子にめぐるとの因果譚が、逃げられた「盗人」でもいつかは捕らえられるという比喩で語られている。「天地の神にしかられて居る者」が、この「十一年間の気違病」の当事者である病者自身を指すとすると、語りきれない文脈の中で「神にしかられて」いることになり、それは、現時点での人間的感覚からすれば、容易には受け入れがたい理不尽さを感じさせる。他方、こうした伝承を金光大神から聞いた宅吉が参拝者に伝えた当時、親の罪性を子が背負う「廻り」の因果関係を現実に生きた人々がいたという実態も浮かんでくる。そして、欲を放すよう諭す言葉として投げかけられ、残されたとも捉えられる。とすれば、この伝承を聞くことによって得心した者たちには、寓意としての説得性が湛えられているであろう。親の強欲という「廻り」を子が被り「神にしかられ」ることもありうるという因果譚には、伝承が生きられていた当時における困難な状況への意味付与を確かめられる。それは、ただ本人にのみ閉じた問題ではなく、親先祖を含んだ「家」の問題となって現出しているのである。

また、「覚書」「覚帳」を筆写し、彦助自死にまつわる事柄やお知らせを知っていたと思われる宅吉自身が語る経験には、金光大神の死後にも、彦助に固有な事柄を共感可能な意味へ開いていこうとする営為を見ることが出来る。そこに、彦助自死の出来事から意味を取り出そうとする金光大神、そして宅吉自身の意識を捉えられるかもしれない。

一方、「天地の神にしかられて居る者が治るものか」との言は、病者あるいは親を直接的に指弾しているものではないとも考えられる。「治るものか

と言ふじゃと言ふわい」との間接的な語りには、「隣家の者」あるいはこれを聞いた宅吉や参拝者にとっては、因果関係を言い当てる言葉というよりも、そのようなことも起こりうるという——必然とも言い切れない——蓋然性の度合いが感取されていそうである。そうした因果もありうる「廻り」について論し教える言葉としてこの伝承を捉えることも可能であろう。その際、「末村の氏子」に仮託して彦助の事柄が語られているのかどうかという事実関係を問うことなく、また彦助自身の固有性を越えて、このようなことも起こりうる、「廻り」うるからこそ神に祈り願っていこうと呼びかける寓意による意味づけが窺われる。もともと、強欲を戒める言葉、「廻り」という因果の言葉、「天地の神」を信じて病を治していこうと促す言葉など、どう聴き取られるかはさまざまである。

ところで、「末村の氏子」の伝承は、もう一つ残されている。

末村に十一年の間気違の男ありしが、「医薬におよばぬ所より、諸神諸仏に祈願をこめしも治らず」と親が言しに、「そりゃ、御願申す道が違たから」と仰せられたり、又、其親が申やふ、「本人が信心せいで、はたからいくら信心しても治るものか」と度々来って咄し申せど、「そふ言ふ訳じゃない。家の真柱がくされかけていても、はたから丈夫なつっぱりをかへば止まるわい」と仰せられたり。<sup>44)</sup>

先に強欲と言われた親が参拝してきたときの言葉と思える内容である。「医薬」からはじめて「諸神諸仏」に願ったが、子の「気違」が治らないと親が言うのに対し、金光大神は、この「道」で信仰しないから治らないと諭す。さらに親は、本人が信仰せずに、周囲の者(=「はた」)が「信心しても治るものか」と、幾度も参ってきて話すが、「はたから丈夫な突つ張り」をするように、親が信仰すれば治ると語る。病者自身の信仰が無理でも、周囲の者、とりわけ親のこの「道」への専心が求められている。参拝している親を、先に強欲と言われた親と捉えるならば、強欲の親が心を改めて信仰すれば子の病も治るという促しへ変化していることになる。そして、「家の真柱がくされかけていても、はたから丈夫なつっぱり」をして、「家」の傾きがとめられる、あるいは「真柱」が立ち行くと、「親」の信仰のほうが問題化されているのである。



最初に取り上げた伝承では、親の強欲という罪性はその子にめぐってくる  
と語られ、「盗人」の喩えで、逃げていつかは「天地の神にしかられ」る  
という因果関係が示されていた。それに対して、第二の伝承では、親が信仰  
すれば「本人が信心せい」でも治るとされ、対称をなしている。しかし二つ  
の伝承はいずれも、①親の強欲が子の病の原因となり、あるいは、②親の信  
仰によって治りうるという意味で、親が病と治癒の因果関係の中におかれて  
いるのである。そして、この「道」を信じることが説かれ、叱るものとし  
て、あるいは、「おかげ」を授けるものとして、神の現れの両義性が証され  
ている。その神への信に誘う経路をなしている。彦助の死と義母との関係を  
経験させられた金光大神は、宅吉によって語られたこうした事柄の中に、「神  
様へは信心すな」や「おかげを受けて恩知らず」を投影していたとも考えら  
れる。

### おわりにかえて：意味づけの暴力と「子孫繁盛家繁盛」

親や先祖の罪性が子の犠牲となってめぐるとは、金光大神自身の経験に  
も窺われるものである。たとえば、金光大神の養家の先祖が400年以上前  
に冒した無礼、屋敷地が「海々の時」に四足獣の死体が土地の奥底に埋も  
れ、それが「金神ふれ」て神への無礼になり、「家」が「不繁盛、子孫続か  
ず」、さらに金光大神の家族までも犠牲になった出来事が語られている（『覚  
書』6-9）。これによって、金光大神は、義弟、養父、子供3人と牛二頭を  
年忌年ごとに亡くすが、神はこの「金神七殺」により金光大神に先祖以来の  
無礼を知らせようとしていたとされる。また、神への無礼を「知ってすれ  
ば主から取り、知らずにすれば、牛馬七匹、七墓築かする」（『覚書』6-9-9）  
と言われたように、金光大神夫婦が生き延びる代わりに、5人の生命（およ  
び牛2頭）が犠牲になるが、それは、序列化されえないはずの命に軽重が  
あるかのようにも受け取られる。5人は血縁関係にない先祖の——身に覚え  
のない——罪性を背負い、金光大神夫婦の代わりに死ぬという、理不尽な災  
厄にも感じられる<sup>45)</sup>。

もう一つ確認しておきたいのは、金光大神の内孫桜丸（4歳）が一日のう  
ちに急死するという出来事である。「神の仰せに逆らうから、逆さ事に遭う」  
（『金光教教典』「金光大神御理解集Ⅱ」吉田芳助1）と金光大神が述べてい

るように、神の意思に反して、金光大神の四男萩雄が守り札類の発行や寄進勧化の動きを止めなかったために、桜丸が父萩雄の問題行動に対する「見せしめ」（「覚帳」25-22-2）として死んだと、神は死の原因を明かしている<sup>46)</sup>。死の4日後には、「金光桜丸、父三十三歳厄晴れ、父の身代わりに立ち」（「覚帳」25-23-1）と神が語り、父の厄難が取り除かれるための「身代わり」の死であったと意味付与されている。さらに、翌明治15年3月に「金光大神、子供、孫のこと願ひ。何事も巡り合い。（中略）万劫末代、代々子孫繁盛願ひ」（「覚帳」26-3）と神が語るが、この点について、金光教学者の岡成敏正は「世俗的圧力を凌駕していこうとする後継者たる萩雄の志向性においてこそ子孫繁盛・家繁盛へと繋がる道が開かれている<sup>47)</sup>」と解している。ここからは、萩雄が「家」を相続し、救済の営みを後継することが、金光大神家自体の「子孫繁盛・家繁盛」をもたらすと考えられていることが窺われる。「見せしめ」として死去した桜丸が「身代わり」となり萩雄が生き残った意味は、この「繁盛」に見られているわけである<sup>48)</sup>。

早川公明は、実際に身近な者たちの死を経験し、彦助や桜丸の死に関するお知らせについての考え方が変化したと、次のように語る。

どうしようもない、やりきれない思いを乗り越えていくには、現実を何とか思い替えて死を意味付け、受け入れていくほかないわけで、上述の神様のお言葉も、最愛の肉親の不慮の死をお嘆きになる教祖様に対する、神様の精いっぱい悲哀の共感表現によるいやしに違いないと思ひ直してみる（後略）<sup>49)</sup>

確かに、岡成や早川の言葉が、信仰者の立場からの解釈である以上、神への信へ踏みとどまり、同時に、理不尽にも死んでしまった他者を「理解」という、神義論的な問いへ真摯に向き合う態度として首肯しうる。しかし同時に、教祖への「共感」や共同体へのノスタルジアから死者たちの死を意味づけしてしまう危険性も感知させてくる。

つまり改めて考えてみたいのは、現時の生者は死者を共同性へ包摂し、その脈絡で死を意味づけ、未来の「繁盛」や「いやし」を志向することが、先祖を含め犠牲になった死者たちへの責務になると言えるか、という点である。たとえば、死の意味づけを媒介として、血縁による継承、生殖によ

る「家」の存続を優先的に願うことで見過ごされ排除されるのは誰か。生殖による血縁共同体の再生産が「いのちの流れ」として無自覚に称揚されるとき、その言説空間の中では、かならず誰かが不可視化され、あるいはステイグマを負った他者になってしまう。意味づけの困難さや解釈の不可能性を放棄したとき、翻って、どのような死者としても意味づけ可能になってしまうからである。永岡崇によれば、先祖霊の苦境が子孫の苦難に影響を与えると見なす新宗教の災因論<sup>50)</sup>は「苦難を媒介として、さまざまな先祖・靈魂とつながりをもって生きようとする民衆の思想<sup>51)</sup>」という側面を孕んでいる。であれば、その「つながり」方は、次世代を再生産する血縁共同体に閉じたものではなく、一義的に判別でき難いものへ開いておく必要がある。

聖書テキストの解釈に関わって、堀江有里は次のように述べている。

テキストを解釈するには、常に読み手のコンテキストが存在する。逆にいえば、読み手の立ち位置が常に解釈には反映される。テキストを引用する以前に、どのような価値観を持っているかが解釈に大きな影響を及ぼすのである。<sup>52)</sup>

つまり、神や教祖の言葉を解釈する教外者／教内者／研究者／教学者たちの「価値観」が、「解釈を生み出す視座」をあらかじめ規定しているわけである。

金光大神がさまざまな関係性の中で、葛藤や妥協など人間的努力を行い、それらが死後に、教祖の活動として解釈されるとき、ともすると神の言葉＝真理を所有する者の唯一の正しい規範となる。金光大神においても、家長としての振る舞いもまた神の名のもとで神聖視されるとき、こぼれ落ちる人びとも出てくるに違いない。理不尽な死をこうむった人びとや、あるいは自死した彦助は、教団や教学者、研究者により救いや癒しの言語へ一様に包摂されることで、未来の他者へと解釈されるべき意味を読み出される。その一方で、意味づけの暴力に晒されているのかもしれない。それは、当事者として同じ出来事を体験していない者が、他者の苦痛に対して、そこにある差異を抹消して代弁する解釈の暴力性という問題にじかに関わって、他者の痛みへの同一化による共感可能性がもつ危うさにも通じていよう。

ポストコロナル研究やフェミニズムで問題化されてきたポジショナリ

ティに関する議論を踏まえるなら、信仰共同体において、痛みや喪失という経験を軸にした共振はどう言葉にできるか、共感共苦はいかにして可能なのか、いまのところ答えは出ない。翻って、信仰共同体においては、超越的なものからの言葉を人間が「理解」する点への留保と自省も働いているのであり、解釈をめぐる事態はより錯綜してくる。いずれにせよ、死の教团的意味づけという問題系には、共感による他者理解や他者表象の暴力性が横たわっているのである。むろん、本稿も死者に成り代わり、その痛みを想像で補い、それにより、意味づけや解釈の権力を批判してきた側面のあることは否めない。フェミニズムからの宗教研究の立場性について、川橋範子は、「研究者としてのポジションを特権化せずにフィールドの女性たちと同じ水平面に身をおき、彼女たちの見返す主体としての視線に真摯に向き合う姿勢」に言及するが、本稿がそうした視点に内省的になり、彦助の固有性を毀損することなく、「自らの語りの正当性を問いただす」論述たりえていたか、改めて課題化しなければならない<sup>53)</sup>。抑圧された無力な犠牲者としての彦助の表象は、本稿でも反復されてしまっているからである。血縁や信仰、属性やアイデンティティを基盤とする単一で閉じた「共感の共同体」への異和を保持しつつ、信仰共同体に内在して語る可能性を探し、差別や抑圧の経験のさまざまな差異に敏感な視座に立つことの重要性を銘記して稿を閉じたい。

## 注

- 1) 夫婦の一方、あるいは双方が、前の結婚でできた子どもを連れて再婚してできた家族。菊地真理「離婚、ひとり親とステップファミリー」松信ひろみ編著『近代家族のゆらぎと新しい家族のかたち』八千代出版、2012年、194頁を参照。
- 2) たとえば、千田有紀『日本型近代家族—どこから来てどこへいくのか』（勁草書房、2011年）、同「揺らぐ日本の近代家族」（『岩波講座 現代 第7巻 身体と親密圏の変容』岩波書店、2015年）、同上松信ひろみ編著『近代家族のゆらぎと新しい家族のかたち』、金井淑子『依存と自立の倫理—〈女／母〉の身体性から』（ナカニシヤ出版、2011年）などを参照。
- 3) たとえば、堀江有里『「レズビアン」という生き方—キリスト教の異性愛主義を問う』（新教出版社、2006年）、同『レズビアン・アイデンティティーズ』（洛北出版、2015年、青土社）、同「〈反婚〉試論—家族規範解体をめぐる覚書」（『現代思想』2015年10月号）、岡野八代「平等とファミリーを求めて—ケアの倫理から同性婚をめぐる議論を振り返る」（『現代思想』2015年10月号）などを参照。
- 4) 永続する世帯としての「家」が小農民層において全国的に確立した時期については、おおむね、18世紀後期から近世幕末期にかけてであることが近年の歴史学で指摘されている。平井晶子「近世農民における世帯の永続性—歴史人口学的分析」（『家族社会学研究』15巻、2003年）、大藤修「近世農民層の葬祭・先祖祭祀と家・家族・村落」（『国立歴史民俗博物館研究報告』41集、1992年）、竹田聰洲「日本の「家」とその信仰」（『社会科学』16号、同志社大学人文科学研究所、1974年）などを参照。中根千枝は、江戸中期以降にはいかなる農村にも「家」制度が浸透したと指摘している（『タテ社会の人間関係—単一社会の理論』講談社現代新書、1967年、34頁を参照）。また、川島武宜は、「家」を支える価値体系として、血統の連続性と祖先と子孫の一体感を指摘している。ここでいう血統とは、生理的血統と擬制的血統（養子制度）であり、こうした信念体系に支えられた「家」は、農民層にも存在していたという（『イデオロギーとしての家族制度』岩波書店、1957年、33頁を参照）。
- 5) 佐藤弘夫『死者のゆくえ』（岩田書院、2008年）、同「幽霊の誕生—江戸時代における死者供養の変容」（『宗教研究』85巻4輯、2012年）、同「記憶される死者の系譜—葬祭形態の過去と現在」（『宗教研究』89巻別冊、2016年）、同「歓談する死者たち」（東洋英和女学院死生学研究所編『死生学年報2017』リトン、2017年）などを参照。佐藤は、近世において墓が一般化し、死者と生者の交流が継続されるためには、「先祖から子孫に向かって切れ目なく継続する安定した家の存在が不可欠だった」と指摘している（『歓談する死者たち』『死生学年報2017』、76頁を参

照)。孝本貢によると、永続する「家」が確立し庶民層・農民層まで拡充された近世において、「家」意識には、死後に先祖として祀られ、「家の永続のための統合の象徴と位置づけられ、子孫と親しく交わることを願望する意識が含まれていたという（『現代人の祖霊観と先祖供養』孝本貢他著『葬送のかたち—死者供養のあり方と先祖を考える』佼成出版社、2007年、173頁を参照）。また、神田秀雄によると、如来教（1802年開教）では「教祖在世時代における如来教信者たちの諸願の中心は「家族の安定的構成の確保」にあったのだが、その願いと、複数世代にわたる現存の親族に欠ける者が出ないことへの願いであるのみならず、すでに世を去った親族の霊があつた世で安定を得ている（成仏を遂げている）ことへの願いでもあつた」という（『民衆宗教』再考—如来教関係資料から見えてくるもの』『宗教と社会』17号、2011年、123頁を参照）。ここからすれば、19世紀前半にすでに、庶民層の「家」意識が血縁関係にある先祖にまで及んでいたことが分かる。

- 6) 井桁碧「女の役割—権力への回路」奥田暁子・岡野治子編著『宗教のなかの女性史』青弓社、1993年、155頁、161頁。また、新宗教のジェンダー分析として、猪瀬優理「現代日本の新宗教」（田中雅一・川橋範子編『ジェンダーで学ぶ宗教学』世界思想社、2007年）を参照。近年の宗教学とジェンダー研究の動向については、川橋範子・小松加代子編『宗教とジェンダーのポリティクス—フェミニスト人類学のまなざし』（昭和堂、2016年）および猪瀬優理「ジェンダーと宗教—そのかわりを問う問いに着目して」（国際宗教研究所編『現代宗教2018』2018年）を参照。
- 7) 同上田中・川橋編『ジェンダーで学ぶ宗教学』、13頁を参照。また、熊田一雄によれば、2000年代に入り、神道系新宗教の教団内バックラッシュに勢いがあるという。神道は明確な教義的裏付けがないために素朴な性別特性論が強く、バックラッシュの背後にあるジェンダー・イデオロギーが強固に自明視されるためである（『男らしさ』という病？—ポップ・カルチャーの新・男性学』風媒社、2005年、167-169頁を参照）。一方で、新宗教と女性の関係についての研究者の解釈が、「現存する宗教団体あるいは伝統を、女性に救いを与えるものとして正当化するか、あるいは女性を抑圧するものとして糾弾するかのどちらかに分岐していく」両極化も念頭に置かなければならないであろう（川橋範子「フェミニズムと宗教」『岩波講座 宗教 第9巻 宗教の挑戦』岩波書店、2004年、114頁を参照）。
- 8) 金光大神の家族に関しては、宗教的シンボリズムの観点から次のような指摘がされている。「金光大神は、「天地=夫婦」や「神：氏子=親：子」などの、宗教的に意味づけられた家族のメタファーをしばしば用いている。そこに家族間の情緒的関係の宗教的表現を読み取ることも可能であろう。（中略）信仰によって結ばれた人々は、家族シンボリズムを共有することによって新たな共同性を、そして新たな宗教体験の表現のレベルを獲得するのである」（宮本要太郎「聖なる「家族」の誕

- 生」荒木美智雄編著『世界の民衆宗教』ミネルヴァ書房、2004年、206頁）。また、安丸良夫は、通俗道徳や石門心学、民衆宗教といった「民衆の諸思想」の展開の背景にある「現実的課題」として、「家」の没落への恐怖感を指摘している（『日本の近代化と民衆思想』岩波書店、1974年、12-17頁を参照）。
- 9) 桑原恵「近世農民の「家」と家族—和泉国富木村宗門改帳の分析を通して」『徳島大学総合科学部人間社会文化研究』14巻、2007年、5頁。
  - 10) 前掲平井「近世農民における世帯の永続性—歴史人口学的分析」、14頁。
  - 11) 同上平井、14頁を参照。
  - 12) 前掲桑原、12頁を参照。
  - 13) 「癩は、感情の激しさや怒りを指す」とされ、「かん立ち」は、「「覚書」では精神病の発作を指すか」と指摘されている（『金光教教典用語辞典』金光教本部教庁、2001年、135頁を参照）。また、江戸時代中期の医師香川修徳は、「癩」を、つねに恐怖や畏怖を覚えるような「驚」、てんかんとしての「癩」、精神病としての「狂」に分類しているという（川村邦光「狐憑きから「脳病」「神経病」へ」小松和彦編『怪異の民俗学1 憑きもの』河出書房新社、2000年、77頁を参照）。
  - 14) 「上原祈祷」とは、現在の岡山県総社市富原に居住していた民俗宗教家たちが「神がかり」をすることによって病気や不幸の原因を特定し、特に精神病には効き目があったとされている（前掲『金光教教典用語辞典』、136-137頁を参照）。
  - 15) もっとも、安政6年（1859）正月には、村役場へ隠居を願い出るよう指示する神伝があり、周囲の反対を押し切ったかたちで家督を息子（当時15歳）に譲っている。このことで、金光大神は戸主ではなくなり、村の公式行事からも身を引くのだが、彦助の婿入りに関わっては、彦助の生家になりかわって、家長のごとく小幡家に応接している。
  - 16) 早川公明「「此方」考—『覚書』『覚帳』のテキスト分析ノート」紀要『金光教学』25号、1985年、42-43頁を参照。早川は、「覚書」に出現する「此方」という語の人称性の変化、繰り返しや消滅といった文法上に生起する兆候を分析し、この語で示される事態を捉えようとした。とりわけ、彦助引き取りの場面では、「此方」は「神と教祖とが世間に析出していく根源の場」と把握されている。これは見方を変えると、金光大神が「覚書」に出来事を書き出すことで、テキスト上に神が「此方」として現出してきている事態とも捉えられる。しかし、神と金光大神が「融合・同化し合っている」此方という場を、全てを包括する「一つの全体」や「根源の場」と本質論的に示すことで、不可視化される者たちも出てくる。すなわち、自他未分離かつ主客合一の「根源」＝「此方」なるものが立ち現れてしまい、それにより、「当時の「世間」が、「此方」の眼から批判的に見据えられて」、彦助を「囲いに入れて幽閉しようとし、或いは上原祈祷を頼んで憑きものを落とそうとする周囲の人々や祈祷者」は、「当時一般のならわしに従って行動する人」として排除さ

れるのである。こうして、早川の立論では、自己に直面する対称にあたる言葉=存在が不在になる。そこでは、他者が消失し、亀裂や断絶のない、ただのつぺりとした同一性の地平が広がるばかりである。

- 17) 同上早川「此方」考」注35を参照。
- 18) 猪瀬優理は、ケア関係における自立／依存の問題や、「従属的男性性」といった論点が、今後の宗教研究で問われるべきだと指摘している（前掲猪瀬「ジェンダーと宗教」、214-218頁を参照）。
- 19) 初穂とは「その年の最初に実った稲穂の意」であるが、「さらには、神職、修験者などへの祈祷料を指す場合もある」とされる（前掲『金光教教典用語辞典』、467頁を参照）。
- 20) ジュディス・バトラー『戦争の枠組み—生はいつ嘆きうるものであるのか』清水晶子訳、筑摩書房、2012年、48-49頁。また、身体の価値づけと「生きるに値する生」との連関について、次のように指摘する。「守り庇護するに値する、生きるに値し悼むに値する人間の生という考えを、どの型の身体あるいは形態一般が支持し裏書きするか次第で、ある種の身体は他の身体よりもあやうく立ちあらわれることになるだろう」同書72頁。
- 21) 金光大神やその弟子たちによる治病行為と「呪術的身体」については、渡辺順一「天地の規範と生神の道伝え—「覚帳」の向明神、白神についての記述内容をめぐって」（紀要『金光教学』33号、1993年）、同「諸人救済の視座—差別・暴力を視点とした「生神の宮」試論」（同38号、1998年）、同『金光教誕生物語—「人代」から「神代」へ、そのたたかひの歴史』（金光教大阪センター、2010年）などを参照。
- 22) 桂島は、村上重良や小沢浩による金光教の神観を、「一神教」的な「存在としての神」と捉え、それに対する意味での「働きとしての神」を提示する。この論理により金光教の「多神教的」神観が説明されうるとする。そこには、「存在／働き」と二分する機能主義的な視点が保存されている（『金光教の神観念とその変容』『思想史の十九世紀—「他者」としての徳川日本』ぺりかん社、1999年を参照）。桂島の議論が教団動向や金光教学と関連している点については、拙稿「教義としての媒介者—生神金光大神について」杉木恒彦・高井啓介編『霊と交流する人びと（上巻）』リトン、2017年、291-292頁を参照。
- 23) 桂島宣弘「民衆宗教の宗教化—神道化過程—国家神道と民衆宗教」『日本史研究』500号、2004年、76-206頁を参照。
- 24) 永岡崇『新宗教と総力戦—教祖以後を生きる』名古屋大学出版会、2015年、63頁。
- 25) 永岡崇「病いのコスモロジーと宗教者の身体」『宗教と社会』20号、2014年、129-131頁を参照。なお、伊蔵の病と身体については前掲永岡『新宗教と総力戦』84-87頁、92頁を参照。



- 26) 前掲桂島『思想史の十九世紀』、84-85頁を参照。
- 27) 磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』東京大学出版会、2012年、63頁。
- 28) 片山杜秀『近代日本の右翼思想』講談社、2007年を参照。
- 29) 片山の論を受け、第73回日本宗教学会学術大会パネル「近代日本の修養・精神療法・新宗教における身体論と国家論」（2014年）および京都大学人文科学研究所共同研究「日本宗教史像の再構築」第11回研究会「身体と政治：近代日本の霊的な心身技法と国家論」（2015年）にて、宗教研究者たちにより議論が交わされている。
- 30) 橋迫瑞穂「「妊娠・出産」のスピリチュアリティー『助産雑誌』の事例から」『宗教研究』91巻別冊、2018年、477-478頁を参照。
- 31) 海妻径子「フェミニズムは男性身体を語るかー男性身体の周縁化・抵抗の規律化・流動化」金井淑子編著『身体とアイデンティティ・トラブルジェンダー／セックスの二元論を超えて』明石書店、2008年、49頁。
- 32) 江原由美子『自己決定権とジェンダー』岩波書店、2002年、93-108頁を参照。
- 33) 女性の宗教研究者が、女性のエスノグラフィーを記述することについて、「当事者と非当事者との間の権力関係を固定化してしまう当事者性の本質化は不毛である。またこのような本質化は、すべての責任を当事者に押しつけることによって、外部に立つ者の応答責任を回避させる結果を生み出すであろう」という川橋範子の指摘は重要である（『妻帯仏教の民俗誌ージェンダー宗教学からのアプローチ』人文書院、2012年、47頁を参照）。
- 34) 永岡崇「民衆宗教の政治性とはなにか」『宗教研究』88巻別冊、2015年、109頁。
- 35) もっとも、永岡は自身の研究視座について次のように語り、身体政治性について意識的である。「思想から身体へ、ビリーフからプラクティスへと価値評価を反転させて超歴史的な身体性を特権化することではなく（中略）すぐれて歴史性を帯びた近代経験の場として身体を把握しなおすのでなければならぬだろう」（永岡崇「民衆宗教研究の現在ーナラティブの解体にむきあう」『日本思想史学』49号、2017年、63頁）。
- 36) 高橋行地郎「神が世に出る論理」紀要『金光教学』16号、1976年、109-110頁を参照。
- 37) 瀬戸美喜雄『金光教祖の生涯』金光教教学研究所、1980年、170-171頁を参照。
- 38) その他、瀬戸が中心となって執筆された教祖伝『金光大神』では、「義母が神の恩知らずであるゆえ、彦助も始終、安楽に暮らすことができない。早く神が楽にしてやった」とお知らせが解され、金光大神にとって義母が「許しがたかった」のは、「神のおかげを受けておりながら、その恩を少しも分かれろうとしない」からであり、「見限りた女」との言は、「神に対して申し訳ないとの思いにかられ」たためであったと指摘される（『金光大神』金光教本部教庁、2003年、169-170頁を参照）。

- 39) 中井久夫「「踏み越え」について」横山博編『心理療法 言葉／イメージ／宗教性』新曜社、2003年、202-203頁を参照。
- 40) 前掲瀬戸『金光教祖の生涯』、171-172頁を参照。
- 41) 瀬戸は、「神様のおかげをたびたび受けていた彦助さんが、変死したということはどういうことか。これは私にはまだよく分からない」とも述べている（瀬戸美喜雄「人間の助かりとは何か」瀬戸美喜雄他著『金光大神を頂く』金光教北九州教務所、1983年、83頁を参照）。
- 42) 竹部弘「「神と人との間」への問い—安政五年十二月二十四日のお知らせをめぐって」紀要『金光教学』第44号、2004年、注5。
- 43) 金光教教学研究所所蔵の『研究資料 金光大神言行録』（2150・岡本駒之助伝）
- 44) 同上『研究資料 金光大神言行録』（3111・岡本駒之助伝）
- 45) 「四つ足埋もり」については、拙稿「お知らせ体感の深まりに見る宮建築の移ろい—「神の頼みはじめ」とその無起源性をめぐって」（紀要『金光教学』52号、2012年）で論じた。
- 46) 金光教学には、「これに懲りて再び失敗を繰り返さないための、神による一つの懲罰」との解釈がある。岡成敏正「金光大神における代替りの問題に関する一考察—「覚帳」に綴られた次男萩雄の祠掌職に関わる記述内容をめぐって」紀要『金光教学』34号、1994年、76頁を参照。
- 47) 同上岡成、82頁。
- 48) 「身代わり」と「繁盛」の連関について、「信心しても死ぬる者は、うちの者の身代わりになっておることがあるから、後々の者がご信心して達者で繁盛せぬと、せつかくの身代わりになった者を犬死にをさしたことになる、なお不幸が続くことがあるぞ。うちの者が難に負けぬご信心をすることが第一ぞ」（『金光教教典』「金光大神御理解集Ⅲ 尋求教語録 36」という教えもある）。
- 49) 早川公明「金光大神の信心を頂く」『金光大神の信心を求め現す—教会長信行会記録』金光教本部教庁、2004年、110頁。
- 50) 孝本貞は、霊友会系新宗教の災因論として、「先祖の苦悩」が「不幸の説明原理」をなしていると述べている（「現代人の祖霊観と先祖供養」前掲『葬送のかたち』、178頁を参照）。
- 51) 永岡崇「「新宗教における先祖祭祀」研究の射程」『宗教研究』84巻4輯、2011年、170頁。
- 52) 堀江有里「宗教とフェミニズム—キリスト教の中の性差別」大越愛子・倉橋耕平編『ジェンダーとセクシュアリティ—現代社会に育つまなざし』昭和堂、2014年、136頁。
- 53) 「「ネイティヴ」のフェミニスト・エスノグラファーとして書くこと」前掲川橋『妻帯仏教の民俗誌』、59頁を参照。

# On the Interpretations of the Teaching “Prosperity of the Family and One’s Descendants” in Konkokyo and their Relation to the Suicide of the Founder’s Brother

by Takuya FUJIMOTO

In Konkōkyō, a sect of the Shinto religion founded in 1859, the dominant teaching “prosperity of the family and one’s descendants” has been taught and nurtured in the tradition since the Founder Konko Daijin’s era. This teaching is based on his words and the divine words of Kami. Indeed, Konkōkyō ministers and believers have shared and accepted such “family values.” On the other hand, people’s sense of values and family structures have become more diverse in Japanese society today, and the number of single-parent families, stepfamilies in which family members may not be related genetically, and unmarried persons has also increased.

Since these contemporary phases of paradigm change within the family have become even more fluid in the 21st century, a backlash against gender equality and sexual minorities has sometimes occurred. Similarly, in a part of Shinto and some new Japanese religions, conservatives may discriminate against and suppress those people who are not seen as belonging to a “proper” family. However, Konkōkyō does not impose conservative family values on its believers. It is because Konkōkyō’s way of salvation is through a face-to-face dialogue called *Toritsugi*, a practice which has been handed down from the Founder. Nevertheless, in the Konkōkyō Organization’s recent policy to return to these traditions, family is emphasized as a means to rebuild community and to encourage the faith being passed down. In this trend, the dominant teaching is being paid closer attention to now.

In this article, through analyzing various interpretations of the suicide of

Konko Daijin's brother who had a mental illness, the power of the inclusion or exclusion of vulnerable and troubled people in society are examined. In particular, the author illustrates how minorities and people suffering from illness are explained according to Konkōkyō religious teachings.