

近代日本における対抗的世界像の生成

——菅野八郎・天理教・星野祭祀学のテキストを中心に——

佐野智規

目次		はじめに	27
目次		第一章 「愚なりとぬへ共」——遠島以前	31
凡例		第二節 表層に取り憑く「愚」	36
序論		第三節 「後世恐るべし」——陰陽説との邂逅	39
		第四節 テキストにおいて働く陰陽説	44
		第五節 近代との邂逅	48
		第六節 「開化」に対する敗北	52
		第七節 「何事も女房次第の世の中なれば」 ——「治乱二百年」説の挿入	55
		おわりに	57
		第二章	
		予備的考察 天理教研究に関わるテキストについて	66
		はじめに	66
		第一節 さまざまな評価・解釈	67
		第二節 立場性・意図とテキスト	70
		第一章	
		鈍愚の潜勢力	
		菅野八郎のテキストにおける「愚」の問題	27
		おわりに	24
		第六節 非対称あるいは不均等な関係性	23
		第五節 反復する諸概念の運動	20
		第四節 分析の次元としての「手つき」	18
		第三節 問いかけそのものの歴史化	15
		第二節 近代性の歴史化	13
		第一節 解釈困難なテキストに対する本稿の方法	7
		はじめに	5

	第三節 運動・実践とテキスト	74		第三節 慈悲	122
	第三章 恐るべき愚民たち			第四章 因縁	125
	天理教批判テキストにみる啓蒙の不可能性	78		第五章 移行領域	129
	はじめに	78		第六節 危機	134
	第一節 愚性と啓蒙の不可能性	79		第七節 植民地	138
	第二節 不忠・不敬と正しさの困難さ	88		おわりに	141
	第三節 国家とその愚性	102		第五章 勤労神アマテラス	
	おわりに	106		星野輝興の祭祀学における「革命」の問題	148
	第四章 慈悲と資本主義			はじめに	148
	天理教教祖伝テキストにおける二つの世界	114		第一節 先行研究の考察、および本稿の方法	149
	はじめに	114		第二節 体験的事実	153
	第一節 記憶	115		第三節 原始状態	158
	第二節 聖人	119			

初出	215
参考文献	210
結論	202
おわりに	189
第八節 革命	183
第七節 後と前	178
第六節 神秘説	170
第五節 籬、垣、境界線	167
第四節 領土	163

凡例

引用したテキストは、原則としてつぎのように改めた。

・旧字体の漢字は適宜新字体に改めた。ただし、固有名詞についてはその限りではない。

・特殊な読みを指示しているのではない限り、ルビは適宜省いた。

・表示できない文字については、該当文字を■で示し、注においてその組成を記述した。

・テキスト中に引用を省略した部分がある場合、該当箇所を「中略」という表記によって示した。

・罫字は空白文字にて示した。

・「。」「〔」という表記によって、適宜句読点を補った。

テキストに対する論者の補注は、該当テキストにおける初回のみ「論者註……」という形式によって挿入し、以降は「……」という形式で挿入した。

テキストの出典表記は、「同前」「前掲書」等の前方参照を用いず、原則としてすべての情報を記述した。ただし、当該の章において頻繁に引用されるテキストについては、章末の凡例においてその略記法を規定した。

特に必要な場合に限り、西暦年の直後に（元号年）という形式で和暦を挿入した。

序論

はじめに

自らハ猶面白し散る桜

水

たとえばこの句はどのように解釈できるだろうか。「自ら」にあっては「猶面白」なのだ、「散る桜」は——というようなこととはわかるけれども、しかし「自」の左傍らに付された「水」というルビ(?)は、いったい何なのだろうか。読み飛ばしても構わないような、無視したところで特に問題は生じないような、瑣末な問題なのだろうか。この句は「深御勘考奉希候之事」と題された書簡に記されたものだが、それは伊達郡金原田村の百姓菅野八郎が一八六一年、遠島先の八丈島から郷里に宛てて書き送ったものだと考えられている。日本近世史研究の中でも比較的記述が厚い菅野八郎についての研究史においても、この句について、この「水」について、立ち入った考察はない²。

この「水」のような、どのように解釈すべきかわからないちよつとした部分、いわば解釈困難な細部は、どのようなテクス

トにおいてもおそらくは見出しうる。あるいはその全体が、このような解釈困難さによって構成されているテクストも、いたるところに観察できる。けれどもこのような解釈困難なテクストは、多くの場合研究史において、正当な扱い——すなわち誰もが認める古典的テクストを取り扱うような慎重さと丁寧さをもって解釈されること——を受けることがない。むしろ、テクストの読み手の関心や趣向のあり方、あるいは政治的・社会的な価値観に規定されて、ある種のテクストは無視してもよいもの、無視されるべきものとして取り扱われている。であれば、読み手とは全く意見の異なるテクストに対する寛容さ、愚かな妄想の果てしない反復に我慢しつづける根気、しかしそれらに籠絡されることなく、知的で合理的な視座を保ちながら、なおかつ対話あるいは説得を続けようとする努力、などの方法論的態度を堅持することによって、読み手にとって解釈困難なテクストも解釈可能なものへと転化し得るのだろうか。たしかにこのような態度は間違っていない。けれども、じつさいに解釈困難なものとして扱われていたテクストの解釈に取り組めば、このような方法論的態度が解釈の手だてとしてはほとんど役に立たないことがただちに了解される。寛容さと根気と対話の努力、いわば精神論的な態度によっては、テクス

トの解釈困難さは決して乗り越えられないし、それがなぜ解釈困難であるのかという問題を解くこともできない。解釈の現場に必要なのは、態度よりもまず解釈のための道具、手法などといったものなのである。

本稿の目的は、解釈困難さゆえに適切な解釈を受けていないテキストに対して具体的な解釈を行うことであり、また同時に、本稿における分析の手法や手続き、解釈の過程を丁寧に記述することである。では本稿のこのような作業は、読み手の生きる近代世界に対して、どのような結論を提示するだろうか。第一に、解釈困難なテキストを解きほぐす作業を通じて本稿は、読み手が暗黙裡に前提している近代的世界像の歴史的な有限性を参照するだろう。それはいわば、読み手じしんの生きる世界のあり方をすべてを、いちどテキストの内側から批判すること、である。すなわち読み手が一方的に与える読解方法を批判し、読み手にとっては自明の政治的・倫理的価値観や、それが依って立つ知的基盤そのものの歴史的特殊性を考察し、さらに知そのものを、ある種の歴史的権力のひとつの編成形態として解釈してみることに。理解し難さを手がかりにテキストを解釈してゆくとき、テキストの読み手、またテキストの書き手にその人にとっても遙かに理解しがたいテクス

ト、だれの思惑にも還元することができない不可解なテキストのうち、近代世界に対するある種決定的な異化作用、馴致し得ない異物の運動を、はつきりと確認できるだろう。したがって第二に本稿は、この近代世界がみずからのうちに胚胎する、近代世界に抗するある種の世界像、つまりオルタナティブな世界像の、歴史的な生成可能性を論証し得るだろう。その世界像は近代世界から見れば、解釈困難なものとも思われよう。なぜならオルタナティブなその世界においては、秩序のあり方も、ある種のオルタナティブな構造を持つているからだ。本稿におけるテキスト分析が示唆するところによれば、このオルタナティブな世界像は、つねに近代世界のうちにおいて生成可能であり、かつ廃絶不可能である。おおよそこれら二つのことが、本稿の考察から導き得る結論だ。

第一節 解釈困難なテキストに対する本稿の方法

本稿の目的は、解釈困難なテキストを解釈することにある。したがって、方法論そのものをめぐる議論³に関わることはできなからざり差し控えて、実践性と実用性を指針として、解釈困難なテキストを読むための作業と、再利用可能な手法とを提示する。そのため次節以降において、ある種の方法論的な原則に基づく解釈の実際を、具体的なテキストを引用しつつ紹介する。すなわち、テキストのどの部分が解釈困難なのか、それをどのように解きほぐすかなどを記述し、またどのような解釈は避けるべきかについて、具体例を引きつつ記述する。さらに、テキストに対する本稿の作業と手法への検証と批判とを可能にするために、本稿はその解釈過程を、可能な限り丁寧に記述する。というのは、本稿の解釈作業は、唯一確実な意味を対象に与えるという様式ではなく、いくつかの可能な読みをテキストから汲み取る、という様式だからである。

さて、解釈困難なテキストとはどのようなものなのか、まずはテキストを読むという日常的な経験を思い起こしつつ、簡単に整理してみよう。解釈困難なものは、テキストにおいてどのような

生態をもち、またそれらは一般的にどう扱われているのだろうか。ふだん読み手がテキストを読むとき、そこに奇妙な記述、意味を確定することが難しい文言、よくわからない比喻などにしばしば出くわす。それらの解釈困難さはあまりにも多いために、すでに読み手の意識の俎上に上らないかもしれないが、どのようなテキストも多かれ少なかれ、このような解釈困難な箇所、認識に対するシミのようなものを持つている。けれども多くの場合読み手は、それらの解釈困難さをやり過ぎし、先に進む。これらの解釈困難な箇所は、読み手に見えている。すなわちそれらは、隠蔽されているわけでも暗号化されているわけでもないにもかかわらず見過ごされ、遍在しているにもかかわらず無視される。見過ごす・無視すると言えば穏やかだが、より批判的に考えればそれはテキストのうちの少数性、異形性による抵抗を、黙殺することにほかならない、とも言える。というのは、見過ごすこと、あるいは無視することとは、手間隙かけて分析するに値しない、無視したとしても全体に対して影響を与えないものだ⁴と判断すること、あるいはテキストの書き手の能力・技術上の欠損に起因する何かしらの錯誤、純化されていない混濁した考え、不十分な記述だと考えて次のセンテンスへと進むこと、だからだ。言い換えれば、読み手

の認識に対するささやかな抵抗を黙殺するとき、すなわち読み手にとって理解が困難な箇所は、テキストの読み手にとつても書き手にとつても意味をなすものではないと考えるとき、そこではテキストに対する、重要な部分と見過ごして構わない部分との分別が働いている。この分別作業は、その手続き上の正当性を、テキストの不純さと不純さに求める。すなわちテキストにはその書き手の理念が十分に反映されていない箇所があるので、書かれたテキストを越えて書き手の理念を彫琢する権能が読み手に与えられている、とその分別作業を正当化するのである。けれどもこのような自己正当化は、テキストに対するまったく不当な言いがかりではないか。なぜなら、テキストが読めないあるいは解釈できないという事態が生起しているのは、テキストとその書き手との間においてというよりも、さしあたってはテキストとその読み手との間において、なのだから。であればむしろこの解釈困難という事態は、読み手の能力と技術との問題、読み手の方法上の不備に由来する、と考えるなければならない。

このような黙殺の作業において働く解釈方法を、仮に内在主義と呼ぼう。ここで言う内在主義的方法とは、テキストの書き手への内在、書き手への方法論的な寄り添いを目指す方法である⁴。す

なわち、無自覚で恣意的な読解の手続きを反省し自覚したうえで、テキストから歴史的事実と認定し得る部分を抜き出し、書き手を巡る状況について厚く記述をなし、書き手の経験を再構成することによって、その他のテキストの意味を決定してゆく、という手続きである。別言すれば、書き手はそのときどのような状況に置かれていたのか、だれと何をしていたのか、という事実——と認定された情報を積み重ねることによって、分析する読み手の主観や思い込みの侵入する隙間を最小化しつつ、書き手が何を考えていたのか、なにを意図していたのか、どのような意識や欲望を持っていたのか、などについてのより厳密な推論が可能になると考える、方法論上の立場である。思想史のある種の方法としての内在主義的方法は、野放図な印象批評を可能にする外在主義的方法と比較したとき、明らかに固有の利点を持つ。読み手の価値判断をとりあえずは脇に置き、書き手の価値判断をもってテキストを解釈する内在主義的方法の利点をひとこと言えば、書き手の思想そのものの歴史的特殊性が析出されうる点にある。この内在主義的方法がそれとして名指され、また議論の対象とされることがないのは、それがごくあたりまえの方法であり、思考の手続きだからなのだろう。内在主義的方法をこのようなものとして想定し

たとき、テキストの解釈困難さはなぜ内在主義的方法によって黙殺されてしまうのだろうか。手続き上の問題と、内容上の問題の二つに大別して考えてみよう。

この内在主義的方法は、つぎに挙げる三つのことから前提としている。第一に、書き手について熟知することができれば、書き手の書いたテキストの意味を決定できる、という前提。第二に、テキストの意味の全体性が、テキストの書き手という場においてひとつの意味ある像を結ぶ、という前提。第三に、テキストの読み手と、テキストの書き手は、いずれもおおよそ同じ人間に属している、したがって最低限の人間的能力を共有している、という前提。けれどもこれらの前提は、それじしんを歴史テキストから内在的に導くことはできないという意味において、読み手が一方的に与える外在的な価値判断である。別の言い方をすれば、これらの前提なくしては、方法としての内在主義的方法は不可能なのだ。むしろテキストには、これらのテーゼが成立しているとはいえないケースが多くある。たとえば書き手の事情について熟知することが困難な場合。そもそも書き手が不詳である、あるいは複人数の書き手が存在し得る場合。さらに、書き手が読み手と同じ属性を分ち持つ主体であるかどうか、よくわからない場合――た

たとえば神であるとか、死者であるとか。このような場合には、すなわちテキストの書き手が、近代的個人主体としての強度と輪郭を持たない場合には、内在主義的な方法を用いるべきではないし、用いたことよってむしろ書き手の再構築は失敗する、ということになる。ただちに理解されるように、これらの仮定が成立しないテキストは多くある。それはテキストにおける解釈困難な部分と同様に遍在しているのであって、よくよく考えてみれば、実に当たり前の事態だとさえ言えよう。このように考えれば、テキストに対して内在主義的方法を無制限に適用することは、手続き上の瑕疵があると言える。

つぎに、内在主義的読解作業そのものが含み持つ問題について考えよう。内在主義的な読解の操作は、テキストを解釈可能な部分とそうではない部分とに選り分け、読み手の能力・技術の不足をテキストの書き手の能力的欠損・技術的不十分さに責任転嫁し、解釈できない空隙を、読み手の心理主義的憶測や倫理道德などの規範などによって補填してしまう。したがってこの内在主義的方法は、反映論と還元論へと至る方法論的基礎でもある。これは、内在主義的方法という手続きそのものに内包された陥穽であって、読み手の意図や努力に由来するものではない。おそらくこの内在

主義的方法は、思想史という学問領域の形成史、そして思想という近代的概念そのものの歴史に随伴しているものなのだろうか、いかなる不都合があろうとも、この内在主義的方法と完全に手を切ることはできないだろうし、また思想史が近代的な学問の領域内に踏みとどまろうとする限り、書き手の存在や経験あるいはその痕跡などの一切を捨象した、人間の関わらない思想史など構想することもできないだろう。しかし内在主義的方法に対する本稿の違和感は、内在の対象の設定にある。すなわち読み手が内在する対象を、書き手という主体に設定したとき、書き手の書いたテキストが捨象されてしまうのではないか。別の言い方をすれば、なんらかの方法で書き手の意図を仮構したとき、書き手と読み手を媒介するテキストそのものの歴史的特殊性が、かえって抹消されてしまうのではないか、読み手はどのようにして、テキストを媒介することなく書き手の意図なるものを実証し得るのか、と。本稿が危惧しているのは、対象の真意を汲み対象に寄り添うつもりが、しかし読み手にとつての異物、障害あるいは抵抗としてのテキストそのものを、そうとは知らずに解釈の埒外へと押し流してしまう、そのような事態である。すなわち過剰な内在主義的方法は、テキストの書き手に内在する過程で、テキストという物質

的基盤そのものを抹消してしまう危険性がある。

内在主義的方法を完全に放棄することはできないにせよ、できるかぎりその陥穽から離れるためには、なにをしたらよいのだろうか。次節から、本稿のテキスト解釈作業の具体的な手続きあるいは手だて、すなわちこの論文の解釈手法を、各章において遂行された具体的な分析作業から抽象し、わかりやすくかつ再利用可能なものとして提示する。それらの解釈手法の要点は、テキストとその書き手とあいだにある種の断絶を前提したうえで、書き手の統制を超えてある種の自律的な運動をなすテキストの内的秩序をあきらかにすること、にある。この手続きによって、内在主義的方法の陥穽を回避しつつ、テキストとその書き手それぞれの歴史に規定されたあり方を、より適切に捉えることができる。ところでテキスト解釈のためのいくつかの作業方針は、本論において行われた実際の解釈作業以前には、確たるものとしては存在していなかった。端的に言えば、本稿の方法の構築は、テキストを読む作業と同時に行われたのである。解釈の方法をテキストそのものに学びつつ、テキストについて解釈する本稿の方法は、主体への内在ではなくテキストへの内在なのかといえば、おそらくそうではない。なぜなら本稿は、内在というあり方そのものを断念す

るからである。本稿が解釈困難なテキストのうちに読んだ二重の世界のどちらにも、本稿は方法的に内在し得ない。いわば、テキストの描き出す世界の縁を行きつ戻りつしながら、境界の痕跡を吟味し、そこから彼岸と此岸とを交互に見てゆくことが、本稿のテキスト内的解釈の歩みである。書き手に対して内在的に読むこと、書き手に寄り添うことなどは、本稿のなすべき作業ではなく、むしろ敬遠すべき身振りなのだ。

本稿の解釈手法を提示するまえに、各章のテーマについて述べておこう。第一章「鈍愚の潜勢力 菅野八郎のテキストにおける「愚」の問題」は、幕末維新期の百姓菅野八郎のテキストを考察する。八郎のテキストは、近代移行期における民衆意識のあり方を考えるにあたっての多様な論点を、研究史に提供し続けてきた。研究史の多くは、テキストから八郎の思想を再構成するという作業を行なっていたけれども、しかし本稿の見るところ、それらは八郎のテキストにおける解釈困難な部分、具体的には八郎のテキストが固執していた「愚」をめぐる問題を、捨象している。この「愚」という記号は、テキストの内的構成を攪乱するような性質を持つ、テキストじしんが排除の対象としたものであって、ゆえに解釈困難なものとして、研究史の考察対象からもまた除外され

ていた。したがってこの解釈困難な「愚」の孕む問題を辿ることができれば、八郎の思想とは呼びがたいけれどもテキストの内的構成に抗うなものかの運動を、テキストに即して明らかにすることができらるだろう。

第二章・第三章・第四章では、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけての、天理教にかかわるテキストを考察する。第二章「予備的考察 天理教研究に関わるテキストについて」は、つづく第三章・第四章共通の導入部であり、それら各論において扱われる当該時期の天理教について、研究史テキストおよび当該時期に生産された歴史的テキストがどのような見解を表明していたのか、それらの見解を表明するにあたってどのような見解を表明していたのか、そのような方法によって解釈していたのかを確認し、それらの見解が総体として示唆するアポリアをどのように克服すべきか、その方針を検討する。

第三章「恐るべき愚民たち 天理教批判テキストにみる啓蒙の可能性」は、第二章の考察から得られた方針をもって、当該時期の天理教批判テキストが描き出した、奇妙な世界像を考察する。これらの批判テキストは研究史において、ただたんに天理教に対

する事実無根の誹謗中傷と、近代知への絶対的な信頼から来る民衆蔑視に満ちたものであると見做され、それがゆえにテキストそのものの検討がなざりにされたまま、テキストの書き手の立場性にテキストそのものが還元されてきた。けれども丁寧に読めば直ちに了解されるように、批判テキストは決定的に解釈困難な要素を抱え持っている。「愚民」とは、テキストによれば正しいものとそうではないものの区別がつかないひとびとのことだとされている。天理教はこのような「愚民」によつて構成されている、ゆえにそれはやがて滅び行くものだが、しかしその害悪を鑑みればただちに滅ぼさねばならない、とテキストは説く。けれどもテキストは、じしんが啓蒙と撲滅の対象として措定した「愚民」に、むしろ翻弄されているのだ。どうしてそのようなことが起こるのか、その理路を考察するのがこの章のテーマである。

つづく第四章「慈悲と資本主義 天理教教祖伝テキストにおける二つの世界」は、当該時期の天理教教祖伝テキストが提示した世界像と、教祖伝テキストそのものの機能を考察する。教祖伝テキストは、批判テキストからの批判に論駁し得る、教祖みきについてのもつての物語を語り、それらを通じて通俗的な知と愚の対立を、神と人との対立そして和解へとずらす。テキストの理路を辿れば、

人知によつて理解し難いみきの諸実践の核心は、資本主義的实践とは全く反対の慈悲的实践、つまり富の無限の放出という実践にある。この章は、教祖伝テキストについての二種類の解釈を提示する。すなわち第一に、慈悲と資本主義の矛盾を軸とした、いわば横方向の分岐を読む解釈、そして第二に、資本主義的实践から慈悲的实践への移行を可能にする、危機と救済の濃密な空間という、いわば縦方向の結合を読み取る解釈である。

第五章「勤労神アマテラス 星野輝興の祭祀学における「革命」の問題」は、二十世紀前半に宮内省掌典を勤めた神道家星野輝興の祭祀学をテキストから再構成した上で、その理路が導出しようとするのは、さまざま問題について、その内部にある種の境界線を彫琢してゆくこと、である。境界線の問題は、星野のさまざまなテキストにおいて繰り返し登場するが、それは究極的には神と人との関係性の問題である。この境界線を曖昧にしてしまうこと、すなわち神秘に頼ること、混ぜるべきではない知を混ぜること、事実を批判的に観察せず想像によつて事物を連結することなどを、星野祭祀学は厳しく排斥する。そのような境界の混濁は、テキストによれば、革命を招来する。

本稿が分析の対象として扱ったテキストは、それに関わる歴史的問題については多くの考察が重ねられていながらも、しかしいまだテキストそのものが解釈困難さを過分に含み持つために、いわばぞんざいな扱いを受けていた、という共通の特徴を持つ。端的に言えば、それなりの厚さを持つ研究史があるにもかかわらず、テキストそのものが全的に解釈されたとは言い難い、そのようなテキストである。結論では、これまでの各章での考察を総合的に再考察することで、テキストの解釈不可能さの仕組みそのものを、それぞれのテキストが提示していた二重の世界を手がかりに考察する。本稿の方法あるいは解釈の手法はこれらのテキストに対する解釈から抽出されたものではあるけれども、それらは方法・手法としての原理性から言って汎用性を持つだろう。

第二節 近代性の歴史化

テキストはしばしば、つぎのようなテーゼを反復する。すなわち、どのように読み、どのようには読まないのかという判断は、認識による対象の抑圧、あるいは知による支配の一部分をなす、と。このテーゼを敷衍するならば、一方的な解釈行為に異議を申し立て、正しい解釈とその方法を提示するという実践は、読み手による認識上の統治に対するある種の抵抗だといえる。ときにテキストは、読み手の与える解釈、方法、さらにはそれに付随するイデオロギー的諸前提を暴露し、糾弾しさえする。したがってこのようなテキストじしんからの異議申し立ては、読み手に対する異化効果を持っている。例を挙げよう。

例えば彼らは次のように宣伝した。「イスラームは包括的な宗教ではない。生活に即した宗教ではない。社会（運営）のための制度や諸法を持っていない。統治方法やその諸法を持っていない。イスラームは単に月経や分娩に関わる宗教である。倫理性も持つが、生活や社会の運営には値しない」と。彼ら植民地主義者の悪意ある宣伝は残念ながら効果をあげている。いまや一般大衆はともかくとして、教育を受けた層

は大学人にしろ、多くの宗教学徒にしろ、誤った考えに染まりイスラームを正しく理解していない。人々が異邦人を知らないように、イスラームを知らず、(イスラームは)現世の人々の中で異邦人の状況にある。もしだれかがそのままの姿でイスラームを紹介しようとしても、人々はたやすくは信ぜず、逆に宗教学院界の中の植民地主義分子が騒ぎ立てる。

これはルツホラー・ホメイニー「イスラーム統治論」⁵の一節である。このテキストが主張するある種の根源的な問題は、示唆に富んでいる。このテキストの言う「彼ら植民地主義者の宣伝」とはどのようなものだろうか。それは、ある種の関係性を非対称なものに見せかける操作であって、たとえば「イスラーム」を「単に月経や分娩」に関わる倫理的なものに見做すのに対し、「彼ら」の知識は「生活や社会の運営」に関わる「諸制度や諸法」「統治方法やその諸法」を持っていると見做す。さてホメイニーのテキストが求めているのは、「イスラーム」と「彼ら」についてのこのような通俗的理解そのものが「植民地主義」の一部分なのだとして把握すること、いっけん当然の真理として受け止められているこのような理解は「宣伝」の効果にすぎないものだと見抜くこと、そしてこの「宣伝」によって誤った印象を与えられた関係性を拒絶して

真理を弁証するという、ある種の反植民地主義闘争を開始すべきこと、これらであるように思われる。であれば、どれほどの知的誠実さを装ったものであれ、ひとびとがこの「宣伝」によって認識論的に籠絡されている限り、ひとびとの好むと好まざるとに関わらず、通俗的な解釈を受容するひとびとは、テキストから見れば「植民地主義者」の一味でしかない。テキストじしんによるテキスト読解についての指示は、安易な解釈や知った風な理解を拒絶し、読み手の知的基盤そのものの歴史的特殊性を指弾する。かく読みかきは読まざるべし、というテキストの厳命は、おそらくひとびとが歴史的に獲得してきたところの寛容という概念をも揺るがさずにはいられないものだ。このような厳命に対して本稿がなすべき作業は、観念論を敬遠しつつ、しかしテキストにおける観念の構造と運動を丁寧に通ること、である。

さらにテキストは、ただたんに読み手の解釈のありかたを批判するだけではなく、読み手の解釈の論理的な曖昧さを揺さぶり、その内的秩序を組み換えるといった、いわばゲリラ戦術を用いる。たとえば菅野八郎「夢之浮言」⁶を参照しよう。「外国ノ何某、風舟ニテ高く登リ、空氣ノ屈カザル高天ニ至リ、彼ノ輕氣舟ニ居テ下ヲ見ルニ、地球周リテ元ノ海陸ヲ見ル、是地球ノ一昼夜ナリ、

是ヨリ地動法ヲ考ルニ真理ナレバ」と近代的な宇宙論を説く「狸」に、「軽氣ニ乗テ、空氣屈力ザル高天ニ登リシトハ、大ナル虚言ナリ。「中略」高天ニハ地ノ氣屈カズ、天ノ一氣トナツテ「中略」陸ニ生ヲウケタルモノ、一時間モ存命叶ハズ」と、近代知の覇権に抵抗する「熊」が論駁する。すなわち上空は空気が薄く、人間が生存できる環境ではないならば、だれも上空に行つたはずがない、であればだれも、上空においてその環境を實際に調査したわけではないということになる、したがって上空云々の説明は、近代知という暴力と欺瞞の知的形態によるデマにすぎないのだ、というのが「熊」の論法である。みるようにテキストは読み手に対して、その常識や科学的判断なるものの根拠を提示するように求め、テキストにとつての真実を、読み手に突きつける。いま・ここは虚偽の世界であつて、真実の世界はどこかに隠れている——と主張するこのようなテキストは、多かれ少なかれ、知の体制に対する異議申し立て、すなわち近代的暴力のひとつの形態としての近代知が全的な真理を僭称し、それによつてテキストが提示している真正なる真理を不完全で虚偽を含んだものと蔑み、抑圧し、あるいは黙殺するような認識の統治体制に対する、ある種のゲリラ的実践を為していることが、これらの事例から理解されるだろう。

第三節 問いかけそのものの歴史化

研究史整理と呼ばれる手続きの実際は一般的に言つて、先行研究の政治的倫理的立場性、あるいはそこに沈潜するイデオロギー的前提を批判すること、あるいはまた新しい知見よつて先行研究の荒い記述を埋め、事実錯誤を正すこと、である。本稿はこのような作業の必要性を肯定するけれども、しかし本稿の関心から言つて付加すべき作業は、プロブレマティクを明らかにすること、すなわちそれら研究史テキストがどのような一連の問いを分析対象のテキストに投射しているのかを把握すること、それらの問いの構成を把握すること、である。プロブレマティクを明らかにすることとは、答えに対する問いの規定性を明らかにすること、すなわち分析対象のテキストの何に光を当て、何に光が当てないのか、何を考察し何を黙殺しているのかを確認すること、そしてこの問いそのものが、分析対象のテキストとどのような関係にあるのかを考察すること、である。

たとえば本稿は、一九世紀末から二〇世紀初頭の天理教関連テキストを分析したけれども、研究史のひとつがこの時期の天理教に問うたこととは、おおよそ次のような問いだった。すなわち、

なぜ教祖中山みき没後の天理教は、みき存命中のラディカルな方向性から国家権力に妥協的な態度へと転向したのか、と。このような問いに対する答えは、したがって問いかけに規定された答えにならざるを得ず、次のようなものとなる。すなわち、ラディカルさの根源としてのみき、抵抗の支柱としてのみきを失い、国家からの暴力的抑圧そして社会からの無理解による激しい批判に耐えきれなくなった教団指導部は、国家への恭順と社会への迎合を示すような諸施策を採り、紆余曲折を経ながらも一九〇八年の一派独立によって、国家社会からの認知を獲得したのだ、と。この例におけるプロブレマティクとはどのようなものか。天理教はどのようにラディカルさを失ったのかという問いかけにたいして、それを喪失させた諸要因、たとえば教祖の死、国家社会の圧迫、恭順迎合のための諸施策などが答えとして対置される、これがプロブレマティクの基本的な構造である。したがってラディカルさの喪失は、天理教指導部がそのように望んだ結果だ、そのように意図した結果だ、という解釈になる。この解釈は、かなりの曖昧さを含んでいるにせよ、ある程度は説得的な解釈のように、読み手にはみえる。なぜならこのプロブレマティクは、この時期の天理教をめぐるテクストを、外部権力への妥協過程を証するも

のとして解釈せよという指針を与えるからだ。けれどもこのプロブレマティクは、問いがすでに答えを規定していて、そのように見ればそのように見えないこともないという構造的な特徴からして、発見的機能を欠いたある種の循環論法になっている。ゆえに、先行研究の問いにそのまま依拠することをやめて、問いと答えの形作るプロブレマティクが、何を顕在化するために何を不可視にしたのか、をまづもって考えてゆく必要があるだろう。

プロブレマティクを吟味することとは、具体的にどういう作業なのか。さきほどの例について考えるならば、このプロブレマティクは天理教という歴史的な場に対して、諸概念、たとえばラディカルさ、喪失、抑圧・弾圧・無理解、妥協、認知、などを外挿している。ではそもそも、ラディカルさとは何なのか。その喪失とはどのような事態を指すのか、そしてどのように検出し得るのか。抑圧・弾圧・無理解、妥協、認知とは、何をどのようにすること、どのようにされることなのか、どのような条件が満たされれば、そのようなものとして検出し得るのか。ラディカルさは、妥協することによって完全に消失するのか。このように、外挿された諸概念を歴史化し、それらに対して可能な問いを提起することが、プロブレマティクの吟味の作業である。しかし研究

史テクストは、このような問いに対してただ具体例をもって、す
ある。

なわち外部権力に対する天理教の妥協過程という研究史じしんの
問いかけの主題をもって、答えに代置している。たとえば、天理
教の本来的なラディカルさとは何かと問えば、それは天理教が妥
協によって喪失したみきの真意だと答える、といった具合に。抽
象的な言い方をすればこのような同語反復は、ある種の歴史的経
験の単純化・抽象化が必然的に伴う叙法なのだろうけれども、し
かしテクストという媒介を経由せずとも、あたかもこれらの諸概
念が歴史を超えて存在しているかのように振る舞うならば——こ
の例で言えば、個別的具体的なテクストの全体が、天理教の外部
権力への妥協過程の現象として理解されるならば、それは実在の
順序と認識の順序とを短絡する観念論的なあべこべに陥った歴
史叙述となる。

ゆえに本稿はまずもって、研究史テクストに対し、そこに登場
する諸概念の働きについてふたたび問いなおしてみる作業、問い
と答えの癒着に疑いを向け、解決が与えられたと思われたものご
とを解きほぐし、もういちど問いとして組み立て直す作業を行う。
このように、概念と問いとを歴史化し、プロブレマティークをテ
クストとの関係において再考することが、本稿のひとつの作業で

第四節 分析の次元としての「手つき」

解釈困難なテキストを組み立てている「手つき」をテキストから読み出してゆくことが、三つめの作業である。テキストに書かれたことの一部あるいは全部を、ただちに書き手の現実的行為と見なす短絡を回避し、テキストの自律的構造に注視するためには、叙述上の工夫が要請される。たとえば「テキストの書き手は……と考えた」または「テキストの書き手の思想は……である」と叙述するかわりに、「テキストは……と提示する」「テキストは……と述べる」などと、書き手とテキストとをいちど遮断するような叙述、テキストの媒介性を強調する書き方が必要だ。このような叙述方法はたしかに、本稿の立場からいつて方法的な厳密さを持つていられるだろうけれども、テキストが動作主体としていわば擬人化されてしまうし、また叙述の表現の幅を大きく制限してしまう。これらの問題を抱えつつもなお、はつきりとした利得がこの叙述方法にはある。テキストの生産者であり統御者であるところの書き手を遮断した¹⁾。この叙述は、解釈における問いかけの対象を、書き手からテキストへと変えるよう、絶えず読み手に促す機能を持つ。問いかけの対象を変えることは、問いそのものをも変える。すなわち、なぜ書き手はかのように行為したのかという問

いに代えて、なぜテキストはそのように語るのか、と問うのである。このように問いの対象と問いそのものを変える手法によって、テキストの解釈困難さの責任を書き手の問題へと転嫁することが技術的に差し止められ、テキストの自律的構造のただ中においてそれを探求するよう、読み手は促される。

では、テキストの外部からテキストを統御する書き手を前提としないとき、テキストにおいてテキストを構成する力とは何なのか。本稿はさしあたってそれを、テキストにおいてはたらく「手つき」と呼ぶ。ここで「手つき」というやや素朴な名前と呼ぶものは、書き手の属性には回収することができないテキストの自律性、テキスト内の諸概念や諸記号を臨機応変に切り継ぎし、テキストじしんを織り出してゆくある種の運動のことだ。それは思惟様式と呼ぶにはあまりに曖昧でとらえどころがない。それを理論や方法とも呼べないのは、それが論理的とは言いがたきと柔軟さを含んでいるからである。たとえば菅野八郎によるテキスト『「八老十ヶ条」』¹⁾を引いてみよう。

先づ畜生界へ住居する者共、日夜の渡世とするは欲の皮を張、
だいだんと言鳴物を作る。此だいだんの音は、鈍愚々々々々

となる也。此鳴物を鳴らし歩行と、貧苦と言鳥が集る也。此鳥を取て、渡世とする者多し。

「中略」 噓、太胆と言鳴物は、安心の上にもあり。是は欲の皮を不用、信忠と言物にて、太胆を作する故、智々君くくとなるなり。名は同じにても、欲の皮にて張たる太胆は、鈍愚々々、今時は智々君くくの音は隠れて、ドングくくくく、四方八方ドングくくくく、耳もつぶるゝ斗り也。予も又爰にて一とたゝき、ドングくくくくくくくくくく。

アハ、くくくくヤレく。

ヲヘソガヨレマスル。

本稿が「手つき」と呼ぶものは、たとえばこのテキストに働いている、駄洒落や地口による思考の展開、すなわち音韻の類似性によって、事物を接合してゆく操作のことだ。象徴や言語のある種の秩序を媒介として思索を紡いでゆくこの探求の技法は、本論が扱うテキストの至る所に出現するだろう。この「手つき」は、テキストの内部において、さまざまな記号、概念、象徴や言葉を切り継ぎしてゆくのだけれども、その「手つき」はしばしば、テキストじしんの作り出す内的秩序に引きずられ、あるいはテキスト

の外部から不意に到来する何らかの要請に応答することがある。また「手つき」という分析上の次元は、書き手とは異なつて心や精神を持たないから、考えたり思ったり、また感じたりすることもない。したがつてこの「手つき」は、テキストの書き手によつてあらかじめ全的に把握されているものではない。逆に言えば、テキストの書き手への内在を標榜したからといって、この「手つき」という次元は析出され得ない。「手つき」はテキストにおいて働くものだからである。

ところで、テキストがその内的秩序に引きずられるとか、あるいは外部からの到来物に応答するなどという事態は、読み手にはあまり馴染みがない。けれども、たとえば天啓という事態、あるいは出口なおとその「御筆先」の関係を想起すれば、このような事態が歴史的に存在し得たし、今後もしずれ出現し得ることが理解できるだろう。すなわち「御筆先」において働く手つきは、書き手であるなおの自己意識や自己言及によつて言い尽くされることとはなく、かつなおの経験の総体によつて説明し尽くすこともできない、いわば脱自的契機を含んでいる。それらは、テキストの読み手にとつて、なにかしらよそよそしく、なにかしら受け容れ難いもの、ある種の否定性を含むものとして現れる。

さきに見たように、これらの解釈困難さは読み手の認識の構成に起因するのだから、テキストにおいて働く手つきを言語化することで、解釈困難な細部がどのように生産されているのかを、テキスト内的なテキストの運動として明らかにすることができる。さらに、これらさまざまな手つきは、テキストにおける解釈困難な部分だけではなく、テキストのあらゆる箇所において働き、テキストの構成そのものを再生産しているものだから、読み手が解釈可能だと安易に思っている部分と解釈困難だと見做した部分、いわば読み手が容易に咀嚼し得ると思いついでいる部分と、咀嚼できずに廃棄される部分、という非対称な分割の操作を、決定的なしかたで緋い交ぜにするだろう。この種の緋い交ぜこそ、解釈困難なテキストを分析するにあたって、着目すべき特徴である。テキストに書かれていることの中かから書き手の思想として認定し得る要素のみを抽出するという方法を離れて、テキストにおいて働く手つきを考察するという作業を行うことは、読み手の認識能力や解釈手続の歴史的限定性を絶えず吟味するよう、言い換えればその不完全さと、始まりと終わりについて思いを巡らすよう、読み手に促すからだ。

第五節 反復する諸概念の運動

それじたいは必ずしも解釈困難なものではないが、その出現のあり方をテキスト全体から眺めたときに、何かしら奇妙に感じられる徴候がある。それは反復、つまりある特定の概念あるいは特徴を共有する諸記号の、テキストにおける過剰な出現や、不必要なまでの言及である。たとえば菅野八郎のテキストにおける「愚」「鈍愚」「実理」など、天理教批判テキストにおける「愚民」、教祖伝テキストにおける「慈悲」、また星野輝興のテキストにおける境界の問題などである。この反復を解釈する上で、心理主義的な説明は便利なものだ。曰くたとえば、この反復はテキストの書き手がその概念なり記号なりにこだわっていたからだ、こだわっていたのは強調して訴えたいからだ、強調して訴えたいのはテキストの書き手にとって重要な概念だからだ、などと。ただしにわかのように、実践を欲望の現象形態と理解する解釈方法は、本稿が採るべき方向ではない。なぜならそれは、テキストの記述に見いだされた謎を、テキストの外部に想定された書き手の心理なるものに転嫁しているからである。ここで思い起こされるのは、星野輝興のテキストが「天の命」なる概念を批判した、その理屈である¹²。肇国の理念とはなにか、と問うたときに、数多の知識人た

「ちは往々にして「天の命」という概念を持ち出し、その内実を検討すると称して、「天の命」に知識人たちがみずからの主張を、無制限に補填する。星野のテクストは、知識人たちのこのような野放図な「天の命」論を「革命」の起因と見做し、その回避策として「天の命」を一つに限ること、具体的には「天の命」を皇帝薄儀の詔書に限定せよ、と主張していた。詔書云々はともかく、星野のテクストの「天の命」批判は首肯しうるものだ。すなわちテクストの解釈困難さの問題を書き手の心理に転嫁する心理主義的解釈は、書き手の心理という検証不可能なブラックボックスに、読み手の主張を補填することを許容してしまう。

そうではなくて本稿は、テクスト内におけるこの反復する諸概念あるいは諸記号の働きについて、そのテクスト内の運動を辿ろうと考える。この作業を具体的に言えば、これらの反復する概念あるいは記号を、いまだ意味の詳らかになっていないものとして扱うこと、その出現のたびごとに、含意するところを文脈から推定し、またどのように変化してゆくかを記述すること、である。逆に言えば、概念あるいは記号の本質的な意味や、これらの反復の究極的な原因などをテクスト外部に求めることはしない。たしかにこれらは魅力的な方向性なのだけれども、しかしテクストに

過剰に登場する諸概念・諸記号は、ひとつの究極的な意味に収斂するような性格のものではない。またテクスト外的な何らかの構造がテクストに反照し、構造上の矛盾がテクスト内の反復を生産しているとも、さしあたっては考えない。テクストの謎をテクスト外に探求するまえに、まずはテクスト内から、つまりテクストの構造から、その謎を考察するというのが、本稿の作業である。

たとえば、菅野八郎のテクストにおいて頻繁に登場する「愚」「鈍愚」という文字の含意は、全くの否定的なもの、根絶されるべきものという位置づけから、最終的にはおおよそ肯定的なもの、わずかに残された希望のようなもの、へといくつかの理路と段階を経て変化する。ところでこの「愚」が反復して登場する都度、周囲の文脈から含意を推定するという読み手の作業からすれば、それはある種、文脈依存的な性格を持ったものとして描写されることになる。けれども文脈に依存しつつ幾度も反復するこの概念と記号のテクスト内の運動を辿ってゆけば、テクストとこの反復との矛盾したあり方、概念や記号がテクストに対してまわりつくとくという奇妙な存在様態を、見いだすことができるだろう。ある種の心理主義ならば、テクストの書き手の意図が強烈に刻まれたものとして反復を説明するところを、本稿はテクストの内的統御

を離れてテキストを惑乱する、概念と記号の自律的な運動として、反復を解釈する。

またたとえば、星野輝興のテキストを参照してみよう。ある時期以降の星野のテキストは、神道祭祀の解釈論を離れて、時折「革命」の可能性あるいは不可能性に言及する——それがために彼の子弘一もろとも「星野氏の国体論はマルクスの先駆思想となったシユトラウスの「イエス伝」やフオイエルバッツハの「基督教の本質」或は左翼思想家佐木秋夫氏の「日蓮」など、同じ系列に属するもの」また「唯物史観」だという非議を受けた¹³のだが。ここで本稿がまず立てるべき問いは、星野のテキストが「革命」という記号をどのように扱っているか、ということだ。結論を言えば、テキストは、日本における「革命」の可能性を否定するために、神代のむかしに原初的な「革命」の事実を想定してしまう。言い換えれば、日本においては基本的には「革命」が起こりえないのは、至高の統治理念が開示されるという「革命」が既に起こったからだ、という理路である。さて、ここでテキストに登場する「革命」の意味するところは多重であって、第一にはロシア「革命」を想定しているらしいマルクス主義的なそれ、第二には中国大陸において歴史的に反復されてきた王朝交替、そして第三には日本神話

におけるアマテラスの天岩戸隠れ、などを同時に含意している。したがって「革命」の意味は多声的なだけども、しかしこれを逆に言えば、社会主義「革命」という出来事、王朝交替という出来事、そして天岩戸隠れという出来事それぞれが、「革命」という記号の抽象化作用によって、接合あるいは混合されてしまう可能性もある。このように考えたとき、奇妙な運動をなすこの概念・記号の反復は、テキストの書き手の意図に淵源するというよりも、テキストそのものの自律的運動の証左なのではないか。本稿がなすべき作業は、この反復の運動を辿り、それがテキストにおいてどのような働きをなすかを記述すること、である。

第六節 非対称あるいは不均等な関係性

非対称な対立、不均等な関係性を見いだし、その非対称性と不均衡等の生産過程を考察することは、解釈困難なテキストの解釈における、決定的に重要な手法である。テキストが修辭的な技法として、ある種の二元論や二項対立を用いることは、經驗的によく知られている。このような対抗的な関係性は、味方と敵の間、望ましいものとそうでないもの間、推進されるべきものと廃絶されるべきもの、正しいものと正しくないもの間について語られる。たとえば天理教批判テキストにおける智ある者つまり「識者」と、「愚民」との関係性を考えてみよう。批判テキストはみずからを「識者」、天理教側を「愚民」と規定し、「識者」による「愚民」の啓蒙、テキストの言葉を借りればその「撲滅」を企図する。そこでは、「識者」は「愚民」に数では劣るものの質においては優れているとされているから、研究史の多くは天理教批判テキストの書き手の意図として、天理教への無理解、蔑視、敵意などを想定した。このような解釈が含意するのは、異質な他者に耳を傾けようとしないう近代啓蒙の頑迷さと傲慢さ、に対する批判なのだろう。けれども、書き手の意図を汲み出すことを回避しつつ、テキストにおける対抗的關係性の運動に注目するならば、静的な図式

としては描くことのできない啓蒙そのものの自壊過程を、解釈作業によって明らかにすることができる。すなわち、テキストが「識者」と「愚民」との間にどれほど明確な分割線を引いたとしても、むしろ明確に線引きすればするほどに、「識者」は「愚民」にその領分を脅かされる。というのは、「智」と「愚」の境界線は、その定義上決して「愚民」には理解されないからだ。「愚民」は愚かなのだから、「識者」が苦心して構築した「智」と「愚」の境界線を、「愚民」はなんの悪意もなく蹂躪し、有耶無耶にしてしまう。したがって、このような「識者」の実践はきわめて素朴な私たちの近代啓蒙主義にみえるけれども、しかしこの「智」と「愚」の量的にも質的にも非対称で不均等な関係性は、決して「識者」の未来を言祝ぐものとはなり得ない、という奇妙なアポリアを帰結する。言い換えれば、「識者」が描き出した関係性は、テキストじじんの与えた構造が内包するアポリアによって絶えず不安定なものになり、やがては自壊するに至る。

研究史は、批判テキストの喧騒を離れたところで、批判テキストの書き手、つまり天理教を批判するひとびとの意図を正確に把握しようとしていた。けれども研究史は同時に、批判テキストの書き手の意図を超えあるいはそれを裏切る、テキストの構造的

錯乱を記述することができなかつた。いわば、テキストの書き手に対する誠実さが、テキストの解釈困難な細部を黙殺したのである。では読み手にとつての解釈困難さは、テキストにおいてどのような動きをなすか。端的にいえば、それはテキストの諸構造のあわいにあるもの、一方の構造においては否定的な位置づけを与えられつつ、同時に別の構造においては肯定的な位置づけを与えられているもの、であるがゆえに諸構造の境界を出入りし、テキストに働く手つきによって生産されたにもかかわらず、その静的な構造を翻弄するような運動をなすもの、テキストの内的秩序を攪乱するもの、である。言い換えれば、解釈困難なものこの奔放な振る舞いは、テキスト内秩序の非対称性・不均等性によって可能なものとなる。したがってテキストにおける非対称性・不均等性の発見は、解釈困難さの淵源を考察するための重要な手がかりとなる。

おわりに

ここまで提示してきたいくつかの手法の骨子とは、テキストを運動としてとらえ、運動として分析することである。テキストを運動として見るとき、ここまで提示してきたいくつかの解釈手法が、必ずしも特殊な技法でも神秘的な思考でもなく、むしろ運動についての研究においては一般的だとさえ言える方法であることが了解されるだろう。このように考えたとき、本稿の作業に対してなされるだろう論難に対しても、適切な説明をなし得るだろう。たとえばつぎのような質問が想定される。テキストに書いてあることは理解できた、ところで実態はどうだったのか、と。言説と実態という通俗的な二元論はそれしたい分析されるべき問題だが、さしあたって言えば、このような二元論の前提にはつぎのような考え方があつた。すなわちテキストとは、テキスト外に実在する、あるいはいきとした純粹な何ものかの反映体であり、多くの場合それは、不純な歪像である、という考え方。このような、言説と実態の二元論的方法に対して本稿は、絶えず十分な注意を払って距離を置く。というのは、テキストをある種の運動として考えるならば、たとえばテキストが繰り返し叫んでいるように見えるスローガン、テキストに参加するひとびとの動機や経歴、そのテク

ストが働きかけつつも圍繞されている社会といった項はさしあたって脇に置き、まずはテキストそのものから分析をはじめめるべきだからだ。

本稿の方法論的原則は、言うなればテキストから出発することである。すなわち、テキストの生産過程に内在する実践状態、テキストにおいてテキストを形作る手つき、テキスト内的運動を辿ること、である。言い換えれば、テキストが現実や実態といったものに対してどのような介入の実績を上げたのか、どれほどの成功を収めたのか、要求を貫徹したのかと問い質す前に、運動としてのテキストの自律的かつ自己生成的なありかたを記述することだ。運動としてのテキスト、というこの考え方は、テキスト神秘主義に類するものではなくて、むしろある種の思想史研究が陰に陽に方法とする内在主義、あるいはそれを契機として、そうとは知らず陥りがちな反映論的あるいは観念論的短絡——それが変革可能性の源泉となっていることを認めつつ——をできる限り敬遠するための、効果的な手法なのだ。存在の秩序と認識の秩序とを短絡し、前者が後者を決定すると考える反映論、後者が前者を規定すると考える観念論、これらの歴史的可能性を認めつつも、しかしそこから距離をとることが、テキストを運動と見る本稿の作

業の要諦である。この作業、テキストの外部へとテキストを還元してしまうような解釈をできるかぎり避けることは、したがって決してテキスト外部の存在やそれとの交渉を認めない一元論的態度ではないし、また内部と外部との境界をあらかじめ静的に区画されたものとみる二元論的態度でもない。解釈においてはつねに、テキストが作業の空間である。本稿は、テキストの外部に直接無媒介に触れることはできない、という方法論的な諦念を堅持する。繰り返しになるけれども、本稿が行うべき作業は、解釈困難さ、すなわち読み手の認識にとつての細かな障害と抵抗とを黙殺することなく、かつ飼い馴らすこともせず、この障害と抵抗とが行われる場所においてテキストの内的論理・内的秩序を丁寧に、読み手の認識能力と解釈作業そのものを眺め、批判し、歴史化すること、そしてそれを可能にする具体的な作業手法を提案すること、である。

註

—

¹ 菅野八郎「深御勘考奉希候之事」『闇之夜汁全』、福島県歴史資料館、菅野孝雄家文書七。布川清司『近世日本民衆思想史料集』、明石書店、二〇〇〇年に所収。

² この句の解釈については、第一章第四節を参照せよ。

³ たとえば『安丸思想史への対論 文明化・民衆・両義性』所収の磯前順一論文「序論 安丸思想史を読み解く」が参考になる。安丸良夫・磯前順一編『安丸思想史への対論 文明化・民衆・両義性』、ぺりかん社、二〇一〇年。

⁴ 先行史のテクストに観察されるある種の傾向性をここでは内在主義と呼んだが、内在性について批判的に検討するにあたって、ジャン＝リュック・ナンシー『無為の共同体』が参考になった。西谷修／安原伸一朗訳、ジャン＝リュック・ナンシー著『無為の共同体 哲学を問い直す分有の思考』、以文社、二〇〇一年。

⁵ R. M. ホメイニー「イスラーム統治論（ヴェラヤヤーテ・ファキーフ論）」富田健次編訳『イスラーム統治論・大ジハード論』、平凡社、二〇〇三年、一三〜一四頁。本論で分析されるテクストではないが、問題の所在を明確にするため引用した。

⁶ 菅野八郎「夢之浮言」、佐藤友治「真造弁 八郎信演」について『福大史学』四六・四七合併号、福島大学史学会、一九八九年。

— 適宜「□」を付けず句読点を補った。

⁷ 村上重良『近代民衆宗教史の研究』第二版、法蔵館、一九六三年。

⁸ 先行研究におけるプロブレマティクをも、そのテクストの書き手の政治的意図や何らかの欲望の反映である、と解釈することは避けなければならぬ。意図や欲望への還元という解釈方法、すべてのひとびとは読みたいように読む、すべては欲望と意図とによって切り取られている、といった具合に、結局はテクストそのものを捨象してしまう。

⁹ L・アルチュセール／E・バリバル著、権寧／神戸仁彦訳『資本論を読む』、合同出版、一九七四年、五〇頁。

¹⁰ 主体としての書き手が存在しないと想定する、というわけではない。

¹¹ 菅野八郎『「八老十ヶ条」』福島県歴史資料館、菅野隆雄家文書五。庄司吉之助ほか校注『日本思想大系五八 民衆運動の思想』、岩波書店、一九七〇年に所収。

¹² 星野輝興『国体の根基』ほか二編合冊、日本青年館、一九四〇年、六〜七頁。

¹³ 皇国運動連盟「星野弘一著「日本民族の哲学序説」を糾弾す」、伊藤力甫、一九四二年。

第一章

鈍愚の潜勢力 菅野八郎のテキストにおける「愚」の問題

はじめに

先づ畜生界へ住居する者共、日夜の渡世とするは欲の皮を張、だいだんと言鳴物を作る。此だいだんの音は、鈍愚々々々々となる也。此鳴物を鳴らし歩行と、貧苦と言鳥が集る也。此鳥を取て、渡世とする者多し。

「中略」 儲、太胆と言鳴物は、安心の上にもあり。是は欲の皮を不用、信忠と言物にて、太胆を作する故、智々君くくとなるなり。名は同じにても、欲の皮にて張たる太胆は、鈍愚々々、今時は智々君くくの音は隠れて、ドングくくくく、四方八方ドングくくくく、耳もつぶるゝ斗り也。予も又爰にて一とたゞき、ドングくくくくくくくくくく。

アハ、くくくくヤレく。

ヲヘソガヨレマスル。

「信忠」製の「太胆」は「智々君く」と鳴り響くが、その澄

んだ音色を掻き消すほどに、「欲の皮」の「太胆」が「ドングく」と轟きわたる。「予も又爰にて一とたゞき」、しかし「太胆」は「ドングくくくくくくくくくく」と鳴る。それを「予」は、「アハ、くくくくヤレく。ヲヘソガヨレマスル」と笑い転げる。奇妙さのうちにそこはかとな魅力を含んだこの史料¹は、安政の大獄に関わったとして八丈島に遠島中だった百姓・菅野八郎²から、一八六二年（文久二）の春に郷里の親族に宛てて書かれたとされる、『「八老十ヶ条」』からの引用である。『「八老十ヶ条」』は「男耶魔」での「老翁」との邂逅から、陰陽論的天地開闢説、「安心」に到る道を示す「孝行山」図、そして「仏法」「切支丹宗門」批判を経て前掲引用部分へと到る。ある種の全的な世界像を提示するこのテキストについて、八郎についての先駆的研究を残した庄司吉之助は「八郎の思想躍如たるものがある」³と評価していた。

ところでこのテキストは、どのように解釈できるだろうか。たとえば「欲に対する太胆さは貧困へと繋がる愚かなことであり、対して信と忠を旨とした真鍮製の太胆さは安心と智慧に到る」というのが八郎の処世訓だ、と考えるのがひとつの妥当な解釈かもしれない。このような解釈は、庄司の与えた八郎についての見立ての延長線上に、収まりよく位置づけることが可能だ。あるいは

また「欲」と「信忠」という心的志向性の問題、「貧苦」と「安心」という経済的かつ心理的な問題、そして「鈍愚」と「智々君」という知的な問題、これら三つの問題圏の連関を、独特のレトリックによって提示している、と解釈することもできよう。けれどもいずれの解釈によっても、テキストの謎は解消されることがない。謎とは、テキストの最後の箇所にかかわる。すなわち、かくのごとく処世の要諦を知悉しているはずの「予」が叩いた「大胆」は、どうして「ドングく」と鳴ってしまったのだろうか。「ドングく」と鳴ってしまったのは、「予」の「大胆」が「欲の皮」によって作られていたからだ、ということになりはしないだろうか。すなわちテキストの書き手は「安心」と「貧苦」とが日常の実践によって分岐するその原理を知っているにもかかわらず、言い換えれば「欲」と「貧苦」と「鈍愚」を脱して「信忠」「安心」「智々君」の世界に到る方途を知っているにもかかわらず、それでもなお「予」は「畜生界へ住居する者共」、「貧苦」鳥を取って「渡世とする者」であり、そのような「予」みずからを「鈍愚」だと自嘲している——そのように解釈できてしまうのではないか。知っている、けれども到達できない、とすれば障害はどこにあるのだろうか。テキストは、「愚」と「智」の二元論的対立をひとつの原

理として提起しながら、しかし同時に「智」によって除去しようとしても「予」に取り憑いて離れない、執拗な「愚」の存在を示唆している。すなわち八郎のテキストにおいて「愚」は、書き手にも統御できないものとしてテキストのうちに棲まい、そして書き手を嘲弄する。したがって「予」は、「愚」の系列に属する「欲」や「貧苦」からも脱し得ないし、あるいは逆に「欲」と「貧苦」から脱しない限りは「愚」を除去し得たことが確認されない、という奇妙な掣肘の構造に閉じ込められている。

ところで研究史は、八郎のテキストにおける「愚」の問題について、どのように考えていただろうか。結論から言えば、「愚」は研究史において考察の対象となることはなかった。すなわち八郎のテキストに横溢する「愚」という語は、多くの研究史が八郎の思想のキイ概念として分析した「信」や「忠」、「誠」といった語のように扱われることがなかった。この「愚」の分析の欠如は、それ自体がよくよく考えてみるべき問題である。けれども一般的に言って、欠如や不在の理由を論証することはひどく困難な作業だから、以下ここで展開する議論は、さしあたってある種の妥当性と有用性を認められる限りにおいての推論、あるいは本稿での分析作業に対するヒントであるにすぎない。さて、「愚」の分析

の欠如がなにを帰結するのかということを考える上での手がかりとなるのが、庄司のつぎの言葉である。庄司は『日本思想大系五八 民衆運動の思想』での解説論文「菅野八郎」の末尾⁴に、奇妙な問いを提起していた。

資本主義社会をどう評価したかは明らかでない。

今日から見れば、「八郎は資本主義社会をどう評価したか」という問いはいっけん、庄司一流の半ば目的論的な問いかけに思われなくもない。戦後の日本史学においてはじめて菅野八郎を考察の対象として取り上げ、丹念な史料収集と浩瀚な分析によってその史的位置を確立した庄司の功績を勘案しても、その八郎解釈につきまとうある種の目的論的傾向性は、いちどは批判的検討に付されるべきことながらである。たとえば須田努は次のように言っている⁵。

庄司吉之助『世直し一揆の研究 増補版』は「新版序」にあるように、七〇年安保闘争を目前にして加筆されたもので「幕末の階級闘争を革命的状況」と位置づけ、「そのような状況の中で民衆はどのような条件の下で何をたたかわれたのか」を問うための研究であった。世直し騒動は「革命状況」にあっ

た、という前提⁶命題から菅野八郎研究をスタートさせていたのである。既述したように、一九五〇年代から六〇年代にかけての近世運動史研究は、階級闘争として位置づけられた百姓一揆研究が主流であり、そのなかで庄司は地域密着型の研究を牽引していたが、あまりにも現実社会との関係、現在の問題関心にひきつけて八郎の行動や信達騒動を解釈していた。百姓たちの「実践」はアプリオリに「変革」へと結びつけられ、地域での実践者八郎は「変革」のリーダーとされてしまった。一九五〇年代から六〇年代における階級闘争史観にもとづく百姓一揆研究の文脈のなかで、八郎は信達騒動の頭取と「目され」てしまったのである。これに対して、安丸良夫は八郎を「慶応二年の世直し一揆の本当の指導者ではなかった」としている。

庄司のテキストにある種の目的論的志向が働いているからといって、その志向が庄司のテキストの隅々まで貫徹し、それを統御するとは考えない、というのが本稿の立場だけれども、しかし須田が指摘するように、民衆運動の指導者としての経歴と資質とを具備した人物として八郎を描き出す庄司の解釈は、それに矛盾するような八郎のテキストの諸徴候を抑圧している。このように考え

たとき、八郎のテキストにおける「愚」は、庄司の解釈がいつのまにか抑圧してしまつた徴候のひとつだと言える。そうだとすれば、「八郎は資本主義社会をどう評価したか」という庄司の問いもまた、捨て去つてしかるべきものなのだろうか。そのようには思われぬ。この問いは依然、考えるに値する問題なのだ。というのは、このやや無理のある問いは、資本主義の侵襲がある種のグローバルな現象であり、したがつて庄司の提示した「世直し」、須田の言葉を借りれば「革命状況」もまた、幕末維新期日本に固有の問題ではあり得ず、当然にグローバルな現象であるはずだ、という展望を示唆しているからだ。おそらくこの庄司の問いかけは、このような世界的展望から八郎を解釈することを要求している。けれども、八郎のテキストのうちに世界史との接触の傷跡を探そうとしたとして——たしかにそれらしき記述は多くある、しかしそれがすなわち世界史から眺めることなのかといえば、おそらくそうではない。なぜなら八郎のテキストには、ペリーやナポレオン、エカテリーナ二世は登場しているけれども、「資本」「革命」「科学」「運動」等々の語は登場しないからである。この問いに対して庄司は、一揆の指導者としての八郎がどのような思想形成過程を辿り、どのような実践をなしたかを仔細に観察するという方

法によつて、世界的な「世直し」の潮流と八郎とを接合した、と考えることもできる。もちろん庄司が思想と実践の弁証法的進化という方法を明確に保持していたかどうかは判然としないし、またこの方法が今日においても擁護可能なものかどうかはまた別の問題だ。けれども、このような方法による八郎と資本主義の問題へのアプローチは、ひとつのあり方として参考にすべきものだ。

本稿は、庄司の問いが残したグローバルな展望に留意しつつ、しかし思想の進化という前提をいちど離れて、八郎のテキストに執拗に登場する「愚」という語の運動を辿つてゆく。庄司の八郎解釈においては丁寧に除去されていた「愚」の問題は、庄司の提起していた資本主義の問題とどのように絡み合うのか。八郎のテキストにおける「愚」の輪郭を描き出し、テキストにおいて常に働く「愚」の、おそらくは八郎じしんの認識と意図とを超えた奇妙な力について検討することが、庄司の提起した謎——八郎と資本主義社会との邂逅に、何かしらのこたえを与えるための手がかりとなるだろう。

さて、先取りして言うならば、「愚」のあり方の変容に従つて、八郎のテキストは三つの時期に区分される。それは従前の「愚」

のあり方に対する二度の否定を契機とした、二度の切断である。すなわち第一の時期と第二の時期とを切断するのは、陰陽説による文字性に取り憑く「愚」の否定であり、第二の時期と第三の時期とを切断するのは、近代知による陰陽説の否定である。

第一節 「愚なりとぬへ共」——遠島以前

第一の時期、八丈島での陰陽説との邂逅以前のテキストにおける、「愚」のあり方を検討してみよう。この時期の「愚」は、テキストにおける全き負価値でありながらも、しかしテキストそのものの特徴と密接に絡み合い、そこから分離することができない、という奇妙な特性を与えられている。

そもそも八郎のテキスト、八郎の書き物はどのような特徴を持っているだろうか。まずこのことについて考えよう。端的に言って八郎のテキストは、未来への見通しといまこの危機とが構成され解釈される、ある種の実践の場である。テキストの多くは、情報を収集し、それらの交換過程を記録し、危機の所在あるいは形態を探求し、その解決への方途を提示する、という一連の流れによって構成されている。たとえば一八五四年（嘉永七）五月に書かれたと推測される『あめの夜の夢咄し』⁷は、ペリー来航に前後して八郎が見たという「霊夢」を、幕府に訴願する顛末を記述したテキストだけでも、その叙述の形態に注目してみれば、「霊夢」というある種の超越性を伴った情報を媒介として、垂直方向の上昇つまり身分制に照応した訴願の諸審級と、水平方向の移動

つまり梁川御役所↓桑折御役所↓江戸↓神奈川↓駕籠訴↓箱訴という空間の転移を記述している、と解釈することができる。このような叙述の形態の特徴を具体的に見てみよう。第一の特徴は、空間的広がりである。テクストはさまざまな地域から、その生活圏を超えて情報を仕入れる。行動範囲の拡大は情報量の増大でもある。第二は時間的広がりであり、歴史的に先行するさまざまなテクストから情報を仕入れている。第三は階層の広がりであり、テクストはさまざまな社会的階層から情報を仕入れる。第四、情報の探求は、情報の交換過程でもある。情報は、それを得る筋道とともに叙述されることが多い。たとえば見聞はその旅程と共に叙述され、手紙や訴状は写される。したがって情報は、その仕入れ先や流通経路といった媒介性を分離することなく、これらの媒介性を情報の信頼性を規定するひとつの要因と見做している。さらに第六、記述されるのは現在の情報だけではなく、経験、物語世界、天文気象など、さまざまな性格の情報である。これらの情報を素材としてテクストが組み上げてゆくのは、ネットワーク状の危機である。すなわち家の没落、不作・凶作、国の乱れ・世の乱れなど、さまざまな位相の危機が互いに関連づけられ、構造化されてゆく。たとえば『半夏生不順二日』をみてみよう。そこで

は天候の危機、作柄の危機、人心の危機が連鎖する¹⁰。危機を子細に観察してみると、それは重層的に接合されている、危機の根元を手繰ってゆくと、それは広汎な地域にわたっていて、ある種のネットワークをなしている、というのがこの時期の八郎のテクストにおける危機の探求の様式であり、そして同時に、テクストの叙述の様式である。したがって危機は、明瞭な境界を持った領域に封じ込められるものではなくて、すなわち単線的単層的に記述可能なものではなくて、領域横断的にかつ想定を超えた短絡や飛躍をなす複雑な様相のものだ、というのが叙述の様式そのものが示唆する危機の構造である。

ところで、このようなテクストの形態上の特徴は、なにに由来するもののだろうか。たとえばこれを、八郎個人の性格に由来する、あるいは、そのように世界の危機を探求したいという八郎の意図に由来する、と考えることもできる。しかし本稿は、別の観点を提示したい。厳密に実証することは不可能だけれども、叙述の様式そのものが示唆する危機の構造は、八郎の生きた社会の構造そのものによっておおまかに規定されている、と推定できよう。すなわち危機を辿る八郎のテクストは、危機の構造に似通ったものとしてみずから形作るのだ、と。このように考えた場合、

八郎の心理的志向性として研究史の多くが説明しているもの、たとえば身上り願望、強烈な上昇志向、あるいは自己実現と政治参加を求める主体性といった諸特徴は、領域横断的で不定形な危機と構造的な相同性を持つ¹⁾と解釈できるし、かつこれは、テキストにその論拠を求め得るという点において、より適切な解釈であろう。

さて、このような特徴を持った八郎のテキストを、テキストじしんはどのように位置づけていたのか。言い換えれば、八郎の書くテキストにとって、テキストを書くことはどのような実践だったのか。この問題を考える上での手がかりは、「菅野実記巻ノ一」における開闢物語²⁾だ。ここには、開闢とテキストとを結びつける論理が展開されている。

菅野実記巻ノ一 惣目録

一 天神七代之略由并二人々大祖之高下、無之事

附り、菅野氏開祖之事

夫天地開辟の始を遠くたずぬるに国常立尊より三代之尊ハ、男神のみニして、よふやく四代目、泥土煮尊沙土煮尊と男女の神あらわれ給ふ、男神は勢州月よみの宮の神体是也、「」女

神志州伊沢の宮の神体也、七代ニ至而、伊弉諾伊弉冊尊より、交合始りて、多く子を産ミ給ふ、「」是則天神七代と奉申、たとへいやしき百姓の我々より上ニ 天子ニ至る迄、皆此神の子孫末葉ニして、我人ともニ先祖の高下あるべからず、

「菅野実記巻ノ一」における開闢は、「国常立尊」の出現によって始まる。「たとへいやしき百姓の我々より上ニ 天子ニ至る迄、皆此神の子孫末葉ニして」つまり同一の神から子孫が枝分かれしたという起源論・増殖論が、「我人ともニ先祖の高下あるべからず」つまり諸人の根源的な同質性と本来的な平等性を担保する、という理路になっている。さて、このような論をもって「八郎は身分の上下尊卑を否定した平等論者である」と評価するのは妥当だろうか。おそらく妥当ではない。なぜならこの同質性と平等性は、あくまで「大祖之高下、無之事」あるいは「先祖の高下あるべからず」つまり開闢という根源的時空間においてのみ妥当することなのだ。したがって始原におけるひとびとの同質性と平等性は、こんにち既に解体してしまっている。テキストは続けて、この解体の過程とそれへの対処法を説明する。

志かりとぬへ共、先祖数代之間ニ名を天下ニあらわし、又ハ、

其身みじかく二して名をうしない、子孫に至るまで上下のへたてとなる「」実二天正の頃、威を天下ニふるい、文禄元年朝せん征伐して、彼ノ国の王子までとりこにしたる太閤関白平秀吉公と奉申ハ、天文五年之時尾州愛智郡の土民弥助の子ニ産れ、生長して天下を治メ給へし、事よく諸人の知る所なり「」是を以考ルニ、其智衆人ニ勝れたる事ハ大祖の高下なきゆへに、天下のあるじともならん哉「」故に野人農夫の我々も、子孫末葉ニ至るも二合半の米ニありつき、大小をたばさむものも出生せん事もあらん哉、

始原の同質性と平等性が解体し、「上下のへだて」が現実に存在しているのはなぜか。このような問いに対してテクストは、「天下」において「諸人」の「名」の占める重みがそれぞれ異なるからだ、と説明する。この「名」の不均衡な分配は、「天地開闢の始」に規定されていたものではなくて、「先祖」の功勞によって規定された歴史的な生産物に他ならない。ゆえにテクストの理路によれば、現実に「諸人」を拘束している歴史的産物としての「上下のへだて」は、「諸人」の努力いかんによって歴史的に改変することが可能なものである。ではどのような努力によって、現実の「上下のへだて」に介入することが可能となるのだろうか。階級を上昇す

るためには、その「名」を「天下にあらわ」すことが必要だという。ではどうすれば「名」を挙げることができるのか。テクストは「太閤関白平秀吉公」の例を引いて、次のように述べる——「是を以考ルニ、其智衆人ニ勝れたる事ハ大祖の高下なきゆへに、天下のあるじともならん哉」。すなわち「名」を挙げるためには、卓越した「智」を所有することが必要なのだ。

このように、「菅野実記巻ノ一」における開闢物語は、ある種の希望の論理を提供しているものと解釈できる。つまり「智」の蓄積によっていまの階級を脱し、あるいは「太閤関白平秀吉公」のように「生長して天下を治メ」ることが可能になるかもしれない。逆にいえば、「愚」に安住すること、「愚」に開き直って探求を怠ることは、自らとその子孫たちの「名」を貶め、結果としてその階級的位置を降下させることにもなりかねない、と。さて、卓越した「智」を得るためには、いったいどうしたらよいのか。テクストを続けてみてみよう。

しかれば、代々身の行いを記シ或ハ世のせいすいを書記し、子孫ニ伝へ置ならば少シハ後覚のはし共なりぬべしと、愚の甚しき予か身ニも自まんの心ハ沢山あり、依而八老一代記自

まん巻を実にあらわす也

于時 安政三辰ノ初夏

病ひの床に居ながら書

「しかれば」の前後に論の飛躍があるようにも思われるけれども、テキストは「代々身の行い」と「世のせいすい」を書き記すこと、すなわち「名」を継承してゆく一族の歴史と世界の歴史との関わりをテキストとして子孫に残すことが、おそらくは「智」を獲得する途となるだろう、と控えめに述べる。テキストの論理にとつて、テキストを書き記すことは、みずからとそれに連なるひとびとがいかに世界と切り結んだのかを反省する場であり、かつ「智」に近づくためのひとつの——というより、これ以外の方途を提示できていないということを鑑みれば、ほとんど唯一の——手だてであり、そしてそれによつて「名」を「天下」に示し、所与の階級を棄脱する契機ともなりうる、そのような実践だった。このように解釈したとき、先に触れた「しかれば」前後における論の飛躍が、このようなテキストの論理そのものにかかわっていることが理解されよう。というのは、テキストを書き継いでゆくことが、「愚」からの脱出と「智」の獲得を、直接的にも必然的にも帰結しないからだ。「しかれば」の曖昧さが指し示しているのは、努力

と成果とのあいだにある、ある種の深淵なのかもしれない。

第二節 表層に取り憑く「愚」

このような特徴を持った八郎のテキストにある種の自律的な思考の痕跡を認めうるのだとすれば、いったい「愚」はテキストにおいてどのような位置を占めるのだろうか。一八五四年（嘉永七）正月に執筆されたという『八郎死後之為心得置条之事』¹³の前半「菅野八郎遺書」には、次のような激烈な一文がある。

一棺留置内家内混乱無之様よくく、右六人之方々「中略」へ可頼上候事。是必忘ル、事なかれ。全躰其方義愚にして予が言葉を用、今年和蔵義欠落為致候も、其方の不届キなるぞ。何故右之方々へ内談も不致、添心も不受、自分我俣の斗へ致したるぞ。此義誠二不届キ也。此後ハ急度慎シミ、右之方々を予と思、万事を可頼上事專要也。予ハ是愚なりとぬへ共、能人の心魂を見ぬき、信有人々を頼置たる二、汝等如何心得しぞ。「中略」如此以後遺言迄相背キ少し二ても自分我俣之斗へ致候ハ、予か魂鬼となりてたゞりをなす。

端的に言えば、「遺言に従え、さもなくば崇る」ということなのだけれども、留意すべきは「其方」の「愚」と「予」のそのの、あ

り方の差異である。すなわち「予ハ是愚なりとぬへ共」、周囲のひとびとの「心魂」つまり表層からはいっけん認知できないような志向性や欲望を「見ぬ」く能力を持っていて、また「信有人々を頼置たる」つまり後事を託しうるひとびとを選び出した、という。対して、このような能力を持たない「其方」は「予」の差配に従うべきだったにもかかわらず「予が言葉を不用」、ゆえに「愚」であるとテキストは叱責する。このように、同じ「愚」とはいえ「予」の「愚」と「其方」の「愚」とは異なる性質を与えられている。「予」は能力があるけれども「愚」なのだが、「其方」は能力もなければ能力ある「予」に従うこともない「愚」なのである。ではなぜ「予」は、能力があるにもかかわらず「愚」でなければならないのか。この問いに取り組む前に、「予」の能力についてももう少し考えてみよう。テキストは次のようにも言っている。

右之通り先祖より申伝へ有之候事誠二難有先祖之置条なり。
予愚なりとぬへ共、専ラ是を忘れず信心罷有候処、あやうき
さいなんをまぬかれ候事度々也。

この『八郎死後之為心得置条之事』の後半部「菅野氏先祖より申伝并二八老遺言」は「嘉永七年寅ノ九月」という日付を持つが、

ここにも「愚」が登場する。テキストの言う「先祖より申伝へ」はこの引用部分の前段に述べられていて、それは「東照大神君の尊き事」を忘れず、上に忠孝を尽くし、家業に出精して年貢を皆済し、善意を弁え正直を旨とし、「義と信之ニツニは一分も不可惜」という、いわゆる通俗道徳的实践であった。「予愚なりとぬへ共」このような「先祖之置条」に従って生活してゆくことにより、たびたび「あやしきさいなん」を逃れ得た、とテキストは言う。すなわち「予」には、日常生活において通俗道徳を守りぬくことで、危機を逃れあるいはそこから脱する能力があるのだという。

ここまで考察してきたように、テキストを書くことは、「予」をとりまく世界を解釈し、危機を解決してゆく空間そのものであり、あるいは子孫の身上市りのための糧ともなるべき実践である。また「予」には未来を託しうるひとびとを見抜く能力があり、また危機を回避し脱出する能力を持っている。であればなぜ、「予愚なりとぬへ共」といった枕詞が、テキストにおいて反復されるのか。あるいは「予」のどこに「愚」が取り憑いているのだろうか。

此外色々珍事有之候得ども、愚にしてふんではまわらず、文字は勿論不知、右等之趣意而已鳥渡書写し差上候て、ひやうそ

く、かなちがいの義は、見る人ゆるし給へと、しか言。「中略」
右は愚案、悪筆、見る人大わらいなるべければ、他見堅く御無用なり。¹⁴

依而今是を書残す。子孫のもの、予が愚案、悪筆を見て此書の趣意を失ふ事なかれ。

予は、無学文盲にして、ひやうそくと言事もしらず、唯今日不順の空に筆をとり、世の有様、我身の愚を後悔して、子を思ふ親心、何卒して予が子孫、竹の子にもなれかしと、無案ぶつつけ白紙を費す而已。¹⁵

みるように、「愚」が取り憑いているのは、文字や筆跡、平仄といったリテラシーの基盤部分になのだ。すなわちひとびとは、筆の巧拙や文章の形式的整序によってテキストから「学」の有無を判断し、筆の拙いテキスト、形式の乱れたテキストを、「愚」なる人物によって書かれた「愚」なる内容のテキストだと見做してしまふ。端的に言えば、ひとびとは見かけ・形式・表層から、内容の真正さを判断する。このようなひとびとの判断のあり方に対してテキストは、見かけの形式においては「愚案、悪筆」で「ひやうそく」が整わず「かなちがい」が多いことをみずから認めながら

も、形式とは異なる「趣意」という次元に含まれる真実の重要性を説く。すなわち見かけ・形式・表層の整序と「趣意」の真偽は別の次元の問題なのだから、ひとは見かけ・形式・表層についての判断にとらわれず、その「趣意」についていちいち真偽を吟味しなければならぬ、というのがこのテキストの提示する認識論だ。けれどもこのようにひとびとの表層的な判断能力を嘆き、あつべき認識方法を説くテキストそのものが「愚案、悪筆」である、という入れ子になったジレンマに、テキストは閉じこめられているようでもある。

このように考えてゆけば、八郎のテキストに溢れる「愚」の謎は、八郎のテキストの構成そのものに由来するものだとと言える。すなわち八郎のテキストは、どれほどその「趣意」の正しさを誇ったとしても、八郎の血縁者を含めてほとんどのひとびとに理解されていない。さきに見た「菅野八郎遺言」における「汝」に対する厳命は、テキストが「汝」にすら全く理解されていないことを証している、と考えることもできよう。八丈島遠島以前の八郎のテキストは、テキストを書くという実践を媒介にして、ある種の能力つまり現象の背後にある本質の次元を把握する能力を獲得しながら、しかし現象の見かけによって事物を判断するひとびと

からは、八郎のテキストの表層的拙さゆえに、それらの能力をほとんど認知されないというジレンマ、言い換えれば「愚の甚しき予か身二も自まんの心ハ沢山あり」ながらも依然として「愚」から脱し得ないある種の円環に、閉じ込められている。

第三節 「後世恐るべし」——陰陽説との邂逅

八丈島遠島中¹⁶の梅辻規清との邂逅は、ある種の原理性、つまり陰陽説との邂逅でもあった。ところでテクストを読む限り、八郎と梅辻との邂逅譚は少なくとも二種類あつて、一つは『八郎十力条』中の、もう一つは『金原田八郎遠島中書記しの綴り』中の記述である。それらは出会いの経緯、場所、梅辻の年齢等が異なっている。また『八郎十力条』において梅辻が八郎に与えたという「真天曆」がどのようなものなのか、今日においては知る手がかりも無い。したがつて八郎の陰陽説がどのような点で梅辻の学説と相違するのか、史料を照合して検討することは困難である。けれども、この陰陽説という原理性との邂逅が、八郎のテクストにある種の切断を与えたことは確かである。その切断とは、遠島以前の「愚」のあり方、つまり文字性や表層に随伴する「愚」の問題の、陰陽説による否定である。陰陽説との邂逅は、テクストを媒介とした事物の探求の様式をどのように変容させたのか。また「愚」の問題をどのように変容させたのか。まず『金原田八郎遠島中書記しの綴り』から「偕先つ天地開闢すると直に陰陽備るべし」¹⁷を読んでもみよう。このテクストは一八六三年（文久二）以降に書かれたものと推定されるけれども、そこで展開される開闢

物語は先にみた「菅野実記卷ノ一」とは叙述が全く異なっている。すなわちこの開闢物語の冒頭に登場するのは、「国常立尊」ではなく「陰陽」である。

偕先つ天地開闢すると直に陰陽備るべし。陰陽備て而段々万物生す。

万物は陰陽から生ずる。その後の展開が興味深い。

万物生るに随て其理顕る、其理顕るを以て聖賢万物に名を附ケ文字を作し給ひしに相違あるまじ。然れば、文字の出たるは開闢より遙後にして、開闢と同一に万事を記し置たるには非。聖賢自其其理々々を悟り給ひて天理に随道を立、孚文を作し、斯の如くをしへ給ふに非ずや。

すなわち天地開闢、陰陽、万物とそれらの理があらわれた「遙後」に、やつと聖人が登場し、万物に名付け、文字を作り、万物の理を整理したというのだ。いわば「陰陽」は「聖人」と「文字」とに先立つ、というテーゼである。この「遙後」、つまり開闢の瞬間からの遅れ、理と聖人とを隔てる時間的空間的な隔たりこそ、陰

陽説がそれまでの八郎のテキストに与えたある種の否定性なのである。

然しは己聖賢に非とも體同人體ならずや。数を量て曆を作り天理を知て万物を名を知り、陰陽和激を知る所には逆も及び無事なれとも、其聖語を聞て其理を知らずんば非ず、又文字知らずとも実理を悟らずんば非。我在国の時間 聖語に曰「天之曆数在汝が身に」又大江匡房卿の辞に「人者後生て天地に而知天地の始を、前死て天地に而知る天地の終に、天地の始終在一身に」と云云。是を以ても知るべし。

自分は聖賢ではないが体はおなじ人体である、と「体」の同一性をもって原理と万物とを知る可能性の根拠となす議論¹⁸、そして「大江匡房卿の辞」として引用された文章¹⁹を鑑みれば、この時期の八郎のテキストが、梅辻の神道説を構成する要素のうちいくつかを参照していることは確かだと言えよう²⁰。しかし、いくつかであつてすべてではない。言い換えれば、梅辻の説のすべてを受容したわけではない²¹、この時期のテキストすべてが梅辻に由来するのではない。「予此等を元手として智者の辞を聞溜、猶今梅辻の辞を以て其实理を悟り安心仕たる廉々、中巻を見て知るべ

し」、つまり「聖語」と「大江匡房卿の辞」を手がかりに蒐集したリソースが既にあつて、それらの「実理」が「梅辻の辞」によつて明らかになつた、というのだ。この、梅辻との微妙な距離感に留意しつつ、続けよう。

然るに又古語に後世恐るべしとあり。実成哉。

何が「恐るべし」なのか。

梅辻の解に「天地開けざる以前を玄と号て水火混して分れざる也、然るに産と云理が火を肅結るに、火は奇数なるが故に日輪の一つとなる、又水を肅結るに水は偶数なるがゆへに月と地球となる」と云云。此理実に面白し。然るに爰に一つのふしぎあり。神儒仏の三語を聞に、星の弁計りは色々怪しき事而已なれば、予星の事を問に、梅辻は梅辻丈の理は附たれども、是もやはり怪し。依て在国に聞望遠鏡の説を以て実理と為。先つ望遠鏡を以て天を見るに日月星悉皆世界にして、日輪は一圓火の凝たる一つの大世界、月星は此世界と異なる事なく、剩へ月の世界を見るに、月の世界冬の時は山々へ雪の積りしように²²、ありくと見ゆると云云、是最実理也。

此望遠鏡と云物、蘭人の仕出したる物にして、近年の事なりと云。梅辻在国の時分はまだ国地に流行せずと見へて、梅辻此説を知らず。然りと雖、上二云水は隅なれば月と地球となるとの辞はすでに中れり。世界と云事は知らずとも、地球に月を一つに云所、月も世界なりと云にひとし。斯の如く道具を工み遙に高天を望み、其正体を見る者あれば、又眼に不見とも実理を新に知る者あり。実に後生恐るべしとは此事ならん歟。神聖仏も月日星とも悉く世界也と解置れしと云事は聞ず。然るに、今新に望遠鏡の徳を以月星の正体を知る事難有事に非ずや。

「神儒仏」「神聖仏」の説でもなく梅辻の説でもなく、望遠鏡の説こそが星についての最も適切な「実理」である。望遠鏡が紹介されたのは近年のことで、梅辻は望遠鏡の説を知らなかった。にもかかわらず、梅辻説を敷衍してみれば、それは望遠鏡の説にほとんど一致する。「神儒仏」「神聖仏」でも説き得なかつた星の謎について、一方にでは望遠鏡によつて実際に見、一方では見ていないにも関わらず、その実理に接近し得た。したがつて、開闢に近ければ近いほど正確な知が蓄積されているというわけではなく、むしろ歴史の発展とともにそれが蓄積されてゆく——そのことを

テキストは、「後生恐るべし」という「古語」に読み取る²²。すなわち、「実理」へのアクセシビリティ、「実理」を探索する力は、決して始原の聖人たちのみに限られてはいない。さまざまな手段——望遠鏡によつても、思索によつても——によつて、ひとびとに開かれているし、「後世」に至るほどに、「実理」にアクセスする手段じたいが増えてゆくのだ。ところで「望遠鏡の徳」とはどのような意味だろうか。深谷克己は民衆史的テキストにおける「徳」の意味あいについて、次のように書いている。

「徳」という言葉も、広い意味を持たせて多用される。「富貴」のように家としての目標ではないが、「徳」は作物、道具、行為などの一つ一つが百姓の手になんらかをもたらず、肯定的な状態を表す言葉としてさかんに用いられる。「中略」その他、下水の捨て方、井戸の掘り方など、なにごとにつけても「徳」のあるなし、多い少ないが論じられる。それは、最終的には農業生産量の多少に結びついてゆく。端的な例としては、「あいを作る事。……井の水かけひき自由の田地ならば、田に作るべし。……徳多きものなり（巻十一・五穀雑穀耕作集）」という用い方に、「徳」の量的な意味がよくあらわれている。²³

この指摘を鑑みれば、「望遠鏡の徳」の「徳」とは、「実理」の獲「得」をもたらす「特」別なもの、という意味あいだと考えられる。

ふたたびテキストに戻ろう。この「理」は普遍、つまり万物を通貫していて、万物は「陰陽」の複雑な合成物である。いくつか引用しよう。

先づ天地開闢したる計りの時の陰陽は、日輪は陽にして一つ、陰は偶数なれば月星の世界無量に分れたり。此時の陰陽は只二つなれども、次第に万物生るに随て、陰陽も無量となる。

陰陽男女の理も万々に分して、陰物の中に又陰陽あり、陽物の中に又陰陽あり。

火の中に水気あり、水中に火気ある世の中なれば、万事に心を附て実理を知るべし。

したがって、万物をよく観察しそれが内包する「実理」を明らかにすることで、複雑に絡み合った「理」の運動をより正確に把握することが可能となる。逆に言えば、絡み合う「理」の複雑さは、

万物の多様性を担保するだけでなく、ある種の実践を要求しもする。すなわち「陰陽」の原理を知ったからといって、ただちに万物の運動の「理」が把握できるようになるわけではないのであって、事物の「実理」を探求するという実践、つまり事物の観察が常に要請されるのだ。第一期の「愚」、テキストの見かけ・形式・表層に取り憑いていた「愚」の否定は、ここにかかわる。先にみたように、この開闢説が提示したのは、「陰陽」は「聖人」と「文字」とに先立つ、というテーゼであった。この「陰陽」は同時に万物の「実理」でもある。万物を観察しあるいは思索することによって、ひとびとは「実理」を知ることが可能となる。さらには歴史とともに発達してきた道具を用いることで、ひとびとは「神儒仏」あるいは「神聖仏」たちの理解の限界を超えた「実理」に到達することも可能なのである。したがってもはや「愚案、悪筆」であること、テキストの表層に付着した「愚」は、なんら「実理」の探求の妨げにならない。『八郎十力条』は次のように言う。

予が無学悪筆を、おかしく思ひ、此書を眼下に見下し、鹿略に為るならば、子孫必災ひあらん。手跡文体には拘らず、物の虚実明らかなるを尊むべし。

斯言へば、無学にして物の虚実明らかなるはあるまじ杯と、

嘲る人もあらん哉、其人を予又、愚なりと思ふ。其は何故と言に、先づ万事の元を悉くたづね明さんと欲る刻は、皆天地開闢に至る也。依而天地開闢の実理は、伝八殿へ書送る。先づ天地開闢為と直に、陰陽備ることぐらひは、誰も知れべし。陰陽備て、しかうして後万物生ず。万物生ずるに随て、万々の虚実顕るゝにあらずや。其後段々年月重て、聖賢出顕し給ひ、万々の虚実を悟り、其理に随而法を立、道を定め、文字を作して、後世の我々迄教を伝へしなり。然れば、虚実と言物は、開闢より自然と此世に備るものなり。文字は、開闢より遙に後て人作也。人作の物と、天地自然に備る物と、何れを重しと為や。万物は是天地自然に備る也。其中にも、人間は万物の長にして、天地同一也と言事は、諸書に見へたり。然る上は、人作の文字は知らず共、天地に備る虚実の凡を知らづんば有べからず。

無学故に、物の理非、善悪、虚実も分らぬと言ては、愚の上の愚にして、鳥獣にも猶劣れる愚者也。就ては、たとへ無学なり共、理非、虚実は、是非とも悟り知らざれば、大いなる災ひに逢ふ事、疑なし。依之、愚意を尽して、色々書送れば、よくく見観可有ものなり。²⁴

かつての悪筆に対する歎きといらだちが、このテキストにおいては、陰陽説との接触を契機として決定的な変容を蒙っている。いうならば陰陽説が、見た目すなわち「愚案、悪筆」、そしてみずからの「無学」に対する歎きといらだちを、原理的には無化させたのである。しかしあくまでこのことは、原理的な否定であったことに留意したい。テキストが「愚」の基盤を論理的に超克し得たということ、ひとびとが八郎のテキストをどのように見るかということ、また「実理」を探索する方法を獲得したということ、それによって「智」を得て「名」を挙げ、所与の階級を棄脱すること、これらはまた別の問題だからだ。

第四節 テキストにおいて働く陰陽説

八丈島遠島中に八郎が書いたと考えられているテキストから、そこにおける陰陽説のはたらきと特徴を考察しよう。

まずは『判断夢之真暗 卷ノ下』における「大坂新下りの義太夫」、端的に言えば水中を舞台にしたファンタジーである²⁵。興味深いのは、そこに登場する役者のネーミングだ。すなわち「大海の水を司どる水將軍」は水戸つまり徳川齊昭、「魚類政事の司」として桜鯛赤門」は桜田門つまり井伊直弼を暗示する。徳川齊昭が水戸藩主であるということ、また井伊直弼が桜田門外で襲撃されたことは、私たちから見ればそれだけの情報しか含んでいないようにみえるが、陰陽説的論理から見れば、あきらかにそれは水火の相克²⁶という「実理」を含んでいるのである。この相克は同時に陰と陽との相克であり、青と赤との相克であり、静と動との相克である。そして究極的には、善と悪との相克であり、善なる「カツパ」²⁷によって悪は「血首」となる²⁸。

主のむくろに数多の小魚寄集り、「ア、残念や首おしや、カツパに穴をとらるゝとハ、むかし語り二たんとある、夫に引替

へ此場のしぎ、カツパに首を取られしとハ、よくく運の尽果し主が主なりや、我々迄カツパに腰をぬかれたか」と眼をすりながら、赤門のむくろ抱へて走り行、善悪邪正目前二顕す、天のありがたさ心地よき世ぞ目出たけれ、幕切

チャンく ドンドン

音韻のリズムと細かい駄洒落がよく効いたこのテキストは、安政の大獄から桜田門外の変までの経験と情報の中に、実理を探求していると考えることができる。逆に、経験と情報とを、陰陽の実理が働く水中ファンタジーとして叙述し得たことが、陰陽説そのものに対する信頼へと還元されている、と考えることもできる。

また、この水戸一件を考慮に入れれば、一八六一年（万延二）の『闇之夜汁』に収められた句²⁹

自らハ猶面白し散る桜

水

も、陰陽説のはたらきとテキストとして解釈しうる。史料をみると、「自」という文字の右傍らに、ちいさく「水」とルビが振られている。つまり、「みず」という音韻の同一性が、「自ら」と「水」

に属する諸事物を結び付ける。「自ら」つまりテクストの書き手たる八郎、そして「水」つまり水戸にシンパシーを抱くひとびとにとっては、「散る桜」つまり桜田門外での井伊直弼の暗殺は「猶面白し」なのだ。「猶」という音韻が「直」弼を予告している、とみることできるし、また「面白し」の白が、雪降る中の暗殺を暗示しているとも読むこともできる。ただたしかに、このような解釈はテクストの書き手たる八郎の意図を超えた過剰な読みではないかという批判はありうる。だが、このような解釈可能性が、ひとびとの意図の外部に——「水」が「自」に寄り添うように——あるということこそが、原理に対するテクストの驚きであり、歓喜であった、と言ってもよいのではないか。

つぎに「去年遣し置レハ茶わんの自まん」³⁰をみよう。

去年遣し置レハ茶わんの自まん 猶又汝が心得にもなるべき
事なれば左に記ス、必鹿略に見事なかれ、彼の茶わんもよう
ハ五色なり、此五色諸事ニ通じある事を知るべし

〔中略〕

如此なる故、此義を含んで拵ひたる品なれば、必ず鹿略に思ふべからず、猶又唐物に間違なし、其上古き事ハ四百年有余

と見へければ、兎に角珍物なり、

ここに「実理」探求の実例が示されている。ここでいう「自まん」とは、さきに簡単に触れた意味における「徳」の開示、「事物が含み持つ、時によつては顕在化していない、卓越した特徴」を顕在化する実践をさすと考えられる。その「茶わん」は五色の模様を持つていたという。「茶わん」の五色は「五方」「五常」「五行」「五味」「五形」「五臓」「五口」「数」「五音」などの「諸事ニ通じ」ている。すなわちテクストは、「茶わん」の含み持つ多様な「実理」を提示する。ただしそれは、テクストを媒介とした「自まん」という提示の実践によつてはじめて「汝」に伝わるものであり、たとえ伝わったとしても「鹿略に思」われてしまう余地があるということをも示唆している。がゆえに「古き事ハ四百年有余」の「唐物」であつて「兎に角珍物」だ、という通俗的な評価を付加しているとも読める。先にも触れたように、陰陽説との邂逅は「実理」と表層秩序との紐帯を論理的に否定したが、だからといってただちに、そのような考え方がひとびとに共有されることはない³¹のだ。

むしろテクストは、このような原理的探求の共有を、積極的に

限定しているようでもある。たとえば「偕先つ天地開闢すると直に陰陽備るべし」の後半には、次のような限定が述べられている。

右等の義を語り楽むべき相手は、泰助・伝八誰より外には無しなれば、其智を慕ふ事未た変らず。就ては今と云ても外には出きまじ。汝右等の理を問んとならば彼の二人に限る也。依てケ様の事はけつして他の人と論談無用也。³²

また「偕先つ」が始まる直前³³においても、同様の限定が語られている。

偕物事にくつたくせず、安心決定して如何成変事災難出来しても辛苦とせず、其器量丈々に極樂参りをするとハ夢のよふにも世の中の実理を悟る事専一なり。其实理を知るハ学問が早道なれども是又太義なり。依テ我如き無学にして夢のよふにも世の中を知るにハ智有人の咄すをよく聞溜て万事へ引合観念シくする時ハ、自然と実理に至る。其智者又千差万別にして、世の中の実理を知ル智者は千人に壹人位のものなり。然ルニ金原田村はふしぎの地にして明智の生るゝ土地なり。「中略」如此稀成智者数ある村ニ住ミながら如何ニ汝愚なり

とぬへ共、少しは世の実理を知り、又世渡りのけいこも出来べき事なり。尤古語に、人の長短ヲ云べからずとあり、然レ共そしり咄しとは違、子孫心得の為ニ名を顕して云なり。是を咎ルにもあるまじ。

「実理」を知ること、「安心決定」し「如何成変事災難」をも逃れ、「其器量丈々に極樂参り」することが可能となる。「学問」という手段によらずとも、珍しいほど多くの「智者」が金原田村にはいるのだから、「智有人の咄すをよく聞溜て万事へ引合観念シくする」ことによつて「如何ニ汝愚なりとぬへ共」、「実理」を探索し「世渡りのけいこ」をすることもできるはずだ、ということ。ここでテキストは、「智者」をその能力によつて二つに分ける。

右泰助傳八杯の智ハ天の地の間ノ事の知れる智なり。又跡の十人の智ハ何ぞ其身に災難ふり来る時己が心より妙計出て其災難をのがるゝ智者なり。又此同じ位の智之内に又次第不同ハ皆々壹人別違なれば、筆紙言語の及所にあらず。あとハ汝か眼次第也。前言ニ品の智を見分ルも、汝如き愚かにては、中々見分る事叶ふまじと。如此ニ名面をさして申遣す也。

二種類の「智者」がいて、一方は「天の地の間ノ事」、おそらくはコスモロジカルな知を持つひとびとであり、他方は災難をのがれる力を持つひとびとである。だがこのような見分けが可能であっても、その複雑さ故に「筆紙言語」として書き継ぐことは不可能である。「前言二品の智を見分るも、汝如き愚かにては、中、見分る事叶ふまじ」、であるから「智者」のリストのみを書き送ったのだと言う。「智者」あるいは「智」のヒエラルキーは、時間的な配分によって所与のものとして決定されているのではない。すなわち、開闢の瞬間に近ければ近いほど「智」を多く有しているのではなく——なぜなら始原の聖賢ですら星についての理解は曖昧なものだったのだから、「実理」に対する探求が「智」を生産するのだ。

陰陽説との接触は、八郎のテキストまわりつく「愚」の問題の、問題構成それ自体を変容させた。それでもなお、冒頭に引用した『「八老十ヶ条」』末尾に見るように、「鈍愚」は「予」に付着している。テキストによれば、「予」の「大胆」のみが「鈍愚」と鳴ったのではなく、「四方八方ドングくくくく、耳もつぶるゝ斗り」なのだという。だれもが「大胆」を打ち鳴らし、「貧苦」鳥を獲って「渡世」としている。「予」の叩いた「大胆」が「鈍愚々々」

と鳴り響くのは、原理を得てもなお「貧苦」から脱し得ないからなのだ。すなわち「貧苦」であることが、ここにおいては「鈍愚」の痕跡なのであり、このことは「陰陽」や「実理」云々によってただちに解決される問題ではないのである。

第五節 近代との邂逅

第二期と第三期のテキストを分つのは、近代との邂逅である。この邂逅の正確な日時を特定することはもとより不可能なことだけれども、それがどのような切断をもたらしたのか、一八八二年（明治一五）頃に書かれたと推定される二つのテキストから考えてみよう。ひとつは「夢之浮言」、もうひとつは「八郎遺書之信言」である。「夢」と「遺言」という様式を踏襲しながら、これらのテキストは近代知という新たな原理性による陰陽説の否定を叙述している。

まず「夢之浮言」を検討してみよう。梅辻が創出した鳥伝神道について詳細な検討を行なった末吉恵子は、その受容のあり方の一つの例として、八郎の「夢之浮言」に言及している。末吉の「夢之浮言」論は、八郎の「自然認識」を「旧弊」として棄却せず、その批判的可能性を評価しているけれども、その問題構成は、本稿のテキスト解釈に対してひとつの指針を与えるだろう。

「熊」と「狸」の天動説地動説論争は、倫理と結びついた
いわば近世的な自然認識と近代の客観的自然認識との対立で

あった。認識史から見れば、「熊」の自然認識（菅野の認識でもある）は近代化の中で早晚消滅してゆくものである。しかし「熊」にとつては、「地動ガ真理也ト人ヲ惑シ、世をヲクラマシ…」というように、単なる学説上の対立に止まらず、世界そのものを左右する問題であった。

この自然認識に込められて発せられたのが、権力批判であり、「文明開化」に順応しない者を「旧弊ト号テ廢物ト為」ような風潮に対する憤りであった。ここで問題なのは、進歩的かそうでないかの問題ではなく、社会批判の依って立つ場の問題であろう。菅野においては、天人一体の世界観を根拠に明治政府のあり方を批判したのであった。³⁴

みるように、もし仮に解釈者が「進歩的かそうでないか」という問いを立てたならば、「熊」の自然認識（菅野の認識でもある）は「進歩的」なものではなく、したがって「菅野」は反近代主義者だった、という評価に帰結せざるを得ない。このような問題構成を避けるために、どのような立場によって権力を批判するか、という問いが要請されるというのである。末吉の「夢之浮言」論は、もはや問われるべきではない問題を棄却し、いま問われるべき問題を問い、それに対してごくあっさりとはあるけれども、

答えを与えた。では「夢之浮言」のテキストに対して本稿が問うべき問いとは何か。問われるべき問いの手がかりは、かつての問い、つまり末吉のテキストにある。言い換えれば、先行研究におけるほんの少しのアポリアにこだわるのが、いま問うべき問いを見つげるためのひとつの手がかりになる。引用部分をもういっど読んでみよう。

「熊」と「狸」の天動説地動説論争は、倫理と結びつきたいわば近世的な自然認識と近代の客観的自然認識との対立であった。

ここでは「熊」と「狸」の論争が、「倫理と結びつきたいわば近世的な」自然認識と「近代の客観的」自然認識の対立として整理されている。さて、「倫理と結びつきたいわば近世的な」と「近代の客観的」という修飾語のそれぞれは、明らかに非対称なものだ。にもかかわらず末吉は、この非対称性を補正して、たとえば「近世の、倫理と結びついた主観的な」と「近代の、倫理とは結びつかない客観的な」とは書かなかつた。末吉がそのように書かず、非対称な概念整理にとどまったのは、なぜなのか。非対称な概念整理にとどまらざるを得なかつたのは、「夢之浮言」のテキストそ

れじしんに阻まれたからである。というのは、近代の自然認識が決して客観的でも非倫理的でもないと弁証することが、「夢之浮言」のひとつのテーマだからだ。「夢之浮言」の冒頭³⁵を見てみよう。

雀海中ニ入化シテ蛤トナル。毒薬変ジテ葉トナル。清姬変ジテ大蛇トナル。青虫変ジテ大蛇トナル。白面金毛九尾ノ悪狐、美女ト化シテ三国ヲ動ス。今狐狼狸ノ三獸、人間ト化シテ万人ヲ苦シメ、亡国ノ基トナル。物ノ変化恐ルヘシトハ、老老夫夢中ニ汗ヲ流シ嘆息愁声大に発シ、其夢日ヲ連テ不覚中、熊ト三獸大ニ争ヒ、終ニ熊ハ誠忠ノ為ニ亡命ス。故ニ老夫恰狂乱ノ如シ。

嗚呼何事モ夢ノ世ノ中ジヤト、夢中ニ心ヲ取直シテ夢の世に夢に夢見し夢の中見かへす夢も夢の夢なり

明治十五年二月日 伊達郡金原田夢野八老 七十歳ノ初春夢中ニ記之

- ◎白狼吉原ノ体ヲ見テ夢中ニナル³⁶。
- ◎狐狼狸ノ三惡獸大ニ事ヲ巧ム
- ◎老夫夢中ノ齒ガミ 付テコロリ病流行
- ◎熊ト狸議論 付テ天動地動ノ大論
- ◎熊猪ト狐狼狸戦ヲ始ム

◎同二度戦ウ

◎同三度戦 猪熊誠忠ノ為ニ亡命ス

此長夢ヲ見テカラ、夢ノ八老³⁷、夢ノ八老、ト誰ニカ呼レタ
ヨウニ思シカ。是モヤツパリ夢ダカ知レマセン。

この引用部分には、かつての八丈島遠島中のテキストのいくつか
が参照されている。まず「白面金毛九尾ノ悪狐」は、八丈島遠島
中に書かれたと推定される「牌腎虚すれば水腫となる」³⁸にも登
場している。布川清司はこのテキストを「腎臓・腹痛・眼病・打
身・切瀉・腫物などに効用のある漢方薬の製法が書かれている。
この史料は思想史料として使いにくいかもしれないが、八郎の思
想が陰陽五行説の影響をうけていることをよく示す史料である」
³⁹と解説し、「(漢方薬全般)」と命名したが、布川の指摘するよう
に、この史料に書かれているものは要約という分析上の操作
を拒絶するような性格を持っている。ともあれ、ここに「耆婆」
と「華陽夫人」の挿話が登場する。

○白面金毛九尾ノ悪狐天竺ニテ華陽夫人ト化シ、同国之名医
者耆婆ト医論ノ時、耆婆先ツ問テ曰、三部九候トハ如何ナル
事ゾ。華陽答テ寸関尺ヲ三部ト云。コノ三部ヨリ出ル所浮中

沈ノ三候ニ各一部ニ三候アリテ三ノ九候故ニ三部九トハ云
也。40

「夢之浮言」に登場する「白面金毛九尾ノ悪狐」は、このテキス
トにおける「今」の「狐狼狸ノ三獣」を導入するまくら、つまり
「物ノ変化恐ルヘシ」というテーゼを証するものとなっているの
だけれども、対して「牌腎虚すれば水腫となる」におけるこの挿
話は、脈の「三部九候」つまり「寸関尺」の三部にそれぞれ「浮
中沈」の三候を診る、という臨床的な知識を伝えるものとして登
場している。すなわちこの「白面金毛九尾ノ悪狐」が参照する挿
話は、八丈島遠島中に書かれたと推定されるテキストつまり陰陽
説との邂逅後のテキストにおいて既に登場していたのだ。さてこ
の冒頭部分にはもうひとつ参照がある。それは「夢の世に」とい
う狂歌(?)である。この歌は八丈島遠島中の菅野三作宛書簡⁴¹に
も登場している。したがってこの一首についても、「夢之浮言」が
初出なのではない。このテキストが八丈島遠島中に書かれたと推
定されるテキストを参照しているということに留意しつつ、次に
この物語の全体的に構図について考えてみよう。

おおよそ「夢之浮言」における悪の繁栄と善の衰亡という構図

は、「判断夢の真暗」も同様である。しかし「判断夢の真暗」における「桜鯛赤門」と「水将軍」の二権門の対立関係とは異なる関係性が、「白狼」「白狐」「白狸」すなわち「狐狼狸」と「熊」「猪」の間にある。「牛王」を誑かして権力を掌握し、官員を食い殺してそれに化けて入れ替わり、さらには「コロリ」という悪気⁴²によって「幾万人」を即死させる「狐狼狸」⁴³は、もともとは「熊」や「猪」あるいはその他の獣、「毛虫」たちと同じく、山野に居住していた。「狐狼狸」は、その智慧によって、進んで文明開化の道を選んだものたちである——妖術によって「人間二開化」したのだが⁴⁴。なぜ開化を選んだのかといえば、ひとつは「近年諸国諸普請アリ、此山ノ大木ヲ伐出シ、其跡ハ新田開発ノ催シアリケル」ためにいずれは住み処を追われるだろうことへの懸念と、もうひとつは「相タガヘニ金モウケセン」という経済的なインセンティブである。対する「熊」「猪」たちは、「狐狼狸」の悪政によって「近ゴロ色々過役ヲ取ラレ」「中略」年々々々困苦ニセマリ」と搾取される側のキャラクターである。けれども「夢之浮言」は物語の終盤に至っても、抑圧された善が全面的に悪を打ち破ることがない。「狐狼狸」は余りに強力なのだ。善の回復が語られた「判断夢の真暗」とは全く異なるのである。

さきに見たように、「夢之浮言」は八丈島遠島中のテクストを参照していた。にもかかわらず「夢之浮言」は「判断夢の真暗」とは異なつて、「善」が最終的な勝利を収めることはない。興味深いのは、「判断夢の真暗」の物語構成においては確かに働いていた陰陽説的な喩の体系が、「夢之浮言」の全体の運動を司つてはいない、言い換えれば「夢之浮言」では陰陽説が働いていない、ということだ。すなわち「狐狼狸」に対する「熊」たちの敗北、「悪」に対する「善」の敗北、そして近代知に対する陰陽説の敗北は、陰陽説という全的原理性の埒外で起るのである。このことをもつて、第三の時期には、陰陽説が原理としての絶対性を喪失したと解釈することもできよう。しかし本稿はそのような解釈を採らず、より整合的な、別の解釈を提示し得る⁴⁵。

第六節 「開化」に対する敗北

「夢之浮言」のテキストが示唆しているのは次のようなことだ。

陰陽説は近代知との闘争に敗北するけれども、問題なのはその敗北の内実である。「夢之浮言」の最後のエピソード、ささやかな反撃を終え力尽きた「熊」たちが「亡命」つまり自死を選ぶシーン⁴⁶を見てみよう。

一丈急度向ウヲ見レバ、狩人一人腰打力ケボウゼンタル有様ナレバ、是ゾ我身ノオサマリドコト左右二向ツテ、悪獸共ヲ多ク殺シテヒコロノ恨ミ晴タレバ、狩人ノ手ニカカリ真人間ノ宝トナルハ我等本望トスル所ナレバ、進出テ矢先キニカケラン、イザサラバト、三疋打ツレ走り、狩人間近ニナリケルニ、夢中ノ如キ狩人ナレドモ数年心ヲツクシタル道ナレバ、彼ノ三疋ヲ見ルヨリモ鉄砲ノ火ブタヲハ子狙スマシタ鉄丸ノ二ツ玉ドウトハナテバ、アヤマタズ先キ一進ミシ一丈熊ムナイタ打ヌキ、次ノ八尺十足切三疋ツナギー砲二打トメシハ、タメシ少ナキ手ガラ也。此時狩人ヨウヤク酔サメテアタリヲ見レバ、コハイカニ今迄人ト思シガ狐狼狸ノ正体顯シテ、谷間ニ吹チル木ノ葉ノ如ク重ル死骸ハ数知レズ、血ハ流レテ川

トナリ池トナリ足ノフミドモアラバコソ。狩人今ハ心付キ、狐狼狸ガ妖テ世ノ中ヲ苦シメ魔国ニセント企シヲ、猪熊ノ類是レヲ知り誠忠ノ為如此クナリ果シカ、アアラフビンノサイゴヲ我手ニカケ天ノ見ル目モ恐レアリ、今サラ何トセン方ナシ、セメテ碑石ヲ残サント石工頼ンデ猪熊ガ誠忠ヲ末世ニ残ス。イシブミハ此狩人ノ心ザシ、牛王ハ是ニモ氣ガツカズ、マダマダ狐狼狸ニマドハサレ、諸獸ヲ苦シメ毛虫ヲナヤマシ、雉子ニアタヘテ喰セント日本国中ニ割渡ス。雉子ハケンケンバサバサ毛虫ウケトリ飛ンデ行。

すなわちテキストが叙述しているように、ここでいう敗北とは、跡形もなく消滅することを言うのではなく、表層からは届かない次元へと潜行しつつ、その次元への目印を表層に記しておくことなのだ。したがって「熊」たち、善そして陰陽説の敗北とは、一時的な隠れ、潜勢化として解釈できる。逆にもし、テキスト全体が陰陽説的隠喩を働かせていたと考えるみよう。するとテキストは、近代知の勝利を陰陽説が原理レベルで保障する、つまり陰陽説が近代知の覇権を承認する、という奇妙な構図になってしまう。であれば、近代知の永遠の勝利と覇権とを承認しないということと、テキスト全体において陰陽説が働いていないということは、

時勢によつてのみ裏打ちされた「正しさ」つまり覇権と、無限の原理によつて裏打ちされた「正しさ」いわば真理とを絶対的に峻別すること、端的に言えば覇権と真理とを弁別し、覇権を真理と見做さない——そのような理路に基づいている、と考えるのではないか。たとえば「熊」は、今すぐにも東京へ行つて「狐狼狸」たち「三獣ノ類族突殺シ、積ル恨ヲハラサント、牙ヲナラシ火鼻ヲ呼、既ニ其場ヲ立ントス」る「猪」を制止し、次のように言う。

斯有ル世ニハ争フナカレ。時節ヲ待ツテ行ヒ玉ヘ。其中ニハ、
三悪ノ類族等天命ツキテ自殺スル事有ベシ。今彼等時ヲ得テ
勢ヒ盛ンナルニ敵セバ、必犬死セン、先ツ先ツヒカヘ候ヘ。

すなわち今現在において悪は栄えているものの、いずれは「天命ツキテ自殺スル」局面がやつて来るのだという。このように考えれば、原理としての陰陽説が、近代知との邂逅——というよりも闘争によつて、ある種の根本的な変容を被っていることが理解される。その変容とは、一時的な——というよりも一時的でなければならぬ——悪の覇権を、陰陽説の枠内においていかに説明するのか、という難題によつて惹起されたものだ。

このような「熊」と「猪」の会話を、「狸」は「早通ジノ魔術」⁴⁷によつて聞きつけ、「説論」によつて来る。ここに「愚」の問題が登場する。つづけて読んでみよう。

先ツ当世ノ有難キ事言葉ニ尽シ難シ。其第一、バカテモ悪
デモ畜生デモ、文筆ノ芸サイアレバ、心魂ニカマハズ高位高
官ニ昇リ、太給金ヲ戴キ、我等力如キ長官トナレバ、何ニヨ
ラズ大義ナ事ハ下々ヘ申付、若心ニ不叶バ叱ツテ直サセ、上
向ハ是ニテ相スマシ、何ニモ仕事ガナヒカラ日夜美酒美食ニ
アフレ美女ヲ楽ムガ仕事也。ケ程難有キ世ノ中ハ、又トニ夕
度アルマイニ、汝等愚ナルガユヘニ旧弊ヲ忘レズ、其如ク世
ノ中ヲ恨ミ我等ガ開化ヲ妬ミ、己レガ心身ヲ苦シムル事、実
ニ言語道断ナレバ、以後ハ必ず開化シテ旧弊ヲ止ヨ。

「開化」した「狸」によつて「熊」「猪」が「汝等愚ナルガユヘニ」と指弾される箇所は興味深い。「以後ハ必ず開化シテ旧弊ヲ止ヨ」、つまり「開化」する否かは自己責任の問題であり、そのような責任を果たさずただ世の中と成功者を呪う「熊」たちは、ひとこと言つて「愚」なのだ、と「狸」は語る。さらに「狸」はつづけて

る。

汝愚ニシテ事物変化ノ理モ弁ヘズ、昔ノ道ヨリ外ニ道ナシト
思ヒ、我等ガ開化ヲ誘リ妬ムハ、天ニ逆浪大罪ニシテ、汝コ
ソ天罰遁ルベカラス。先ツ当世ノ新ナル事、昔ノ曆法ハ天道
ニシテ、地ヲ中トシテ日月星廻転スト云。今用ル曆法ハ地動
ニシテ、日ヲ中ニシテ地球廻転スト云。此一事ヲ見ニモ開化
セズンバアラズ。

ここから「昔ノ曆法ハ天道ニシテ、地ヲ中トシテ日月星廻転ス」
いわば天動説を主張する「熊」と、「今用ル曆法ハ地動ニシテ、日
ヲ中ニシテ地球廻転ス」いわば地動説を唱える「狸」の論争が始
まるのだけれども、このテクストにおいて「熊」が弁証している
のは、つぎのようなことだ。「狸」の語る地動説は、あきらかにあ
る種の倫理と結託していて、したがって客観的なものではあり得
ない。「狸」は天動説や、「古語に曰く」式の論証、および「人ハ
一箇ノ小天地也」あるいは「人体ヨリ引出シ其理ヲ演ル」ような
考え方を、「旧弊」すなわち滅びゆく、滅ぼすべき旧知識として論
難するが、しかし翻つて全く同様に、「狸」の信ずる地動説もまた
根源的には無根拠なものであることを、「熊」は暴露する。たとえ

ば、

外国ノ何某、風舟ニテ高ク登リ、空気ノ届カザル高天ニ至リ、
彼ノ輕気舟ニ居テ下ヲ見ルニ、地球周リテ元ノ海陸ヲ見ル、
是地球ノ一昼夜ナリ、是ヨリ地動法ヲ考ルニ真理ナレバ

と説く「狸」に、

輕気ニ乗テ、空気届カザル高天ニ登リシトハ、大ナル虚言ナ
リ。「中略」高天ニハ地ノ氣届カズ、天ノ一氣トナツテ「中略」
陸ニ生ヲウケタルモノ、一時間モ存命叶ハズ

と「熊」が食つてかかる。けれども、「狸」の地動説と「熊」の天
動説のどちらが真実なのかという問題は、この議論を通じて決着
させられることがない。それぞれの立場の正当性は、「狸」のよう
に「天朝」と「外国」とに知的權威の源泉を求めるとか、あるいは
「熊」のように「古語」「聖人」にそれを求めるのか、という差
異に回収されている。したがってこの議論を通じてテクストは、
陰陽説の正しさを証明することはしないし、同時に近代知の正し
さを証明することもしない。テクストの論理に従えば、近代知の

陰陽説に対する勝利は、ただ圧倒的な暴力によってなされたものなのだ。

みてきたように、この議論を通じてテクストは、陰陽説の正しさを証明しない。物語の後半では「熊」・「猪」が「狐狼狸」と血で血を洗う闘争を繰り広げるが、「悪獸共ヲ多ク殺シテ、ヒコロノ恨ミ晴タレバ、狩人ノ手ニカカリ真人間ノ宝トナルハ、我等本望トスル所ナレバ進出テ矢先ニカカラン、イザサラバ」と、「熊」たちが自死するという結末を迎える。この物語は、それが描き出す暴力闘争においても「狐狼狸」の眷属に一矢酬いただけで満足し、決して善の勝利が語られることはないのである。「獵師」は「熊」・「猪」たちの誠忠を讃える碑を建てて、その存在はだれにも気づかれない、という。すなわちこの山中ファンタジーにおいて、「牛王」の名による「狐狼狸」たちの「開化」の悪政に対する叛逆の経験——この場合それは悲劇的結末を迎えたのだが——は、だれにも気づかれない、「牛王」にも「狐狼狸」たちにも気づかれることのない「顕彰碑」という媒体によって蓄積される。この「開化」への抵抗が示唆するのは、次のようなことだ。すなわち、天動説をはじめとする近代知は悪と結びついている。近代知を摂受することは、そのような圧倒的な権力に隷属することだ、と。

第七節 「何事も女房次第の世の中なれば」——「治乱二百年」説の挿入

なぜ世界は「開化」という悪に充ち満ちているのか。なぜ陰陽説は世界において働かなくなってしまうか——ように見えるのか。「八老遺書之信言」⁴⁸は、この問題を探求し、ひとつの解決策を提示する。現実世界における無秩序と悪の栄えそのものを、陰陽説によって説明しようようにするために、テクストは陰陽説そのものの根本に新たな原理を挿入する。それは「治乱二百年」説である。

去レハ、何达斯有恐シキ世ナルゾト云フニ、古人曰治乱二百年
年回リト、実ナル哉、

「陽気」は四百年周期で増減するのに対し、「陰気」はつねに一定である。「陽気」は極大から次の極大までが四百年、極大と極小との間隔が二百年の波形を描く。増減しない陰気の直線の下に陽気の弦がある二百年、相対的に「陽気」が「陰気」より衰弱する期間は、すべての秩序が転倒する。「陽気」が発展期にあれば、万物は秩序によって治まるが、「陽気」が衰弱期にあれば、法そのもの

が乱れた状態となる。すなわちここに導入されたのは、「理」についての「理」、「陽気の循環」という「理」である。「陽気」は波として運動するという考え方を導入することで、陰陽説は秩序が乱れた「斯有恐しき世」の必然をも原理的に説明し得るようになった。では「陽気」衰弱期の「斯有恐しき世」とはどのようなものか。特にテクストが字数を費やしているのは、「男子」の「性質悪り衰へタル事言語ニ尽シ難」い有様である。テクストは「今時ノ男子何レモ此類ナレバ惣子ニスルトキハ涙死トナルノ理如此目前也」とまで言っている。対してこの時期は「女子」の性質がすぐれている。「心身男子ニ勝レテ強ク信実モ備リアレバ、自然ト女ニ威ヲトラレ、何事モ女房次第ノ世ノ中ナレバ、女ノ子ニ触道ヲ教へ、是ニ智ヲ取り、惣子トスルトキハ死キハノ恐ササシハ薄カル可シ」と。

ゆえに第三期のテクストの論理においては、危機は原理の所産陰陽説そのものの所産である。原理は知りうるし、知るべきだけれども、原理そのものをひとびとの実践によって変えることは不可能なのだ。善と悪、繁栄と衰退、秩序と混乱そして男と女など、万物は循環する陰陽という原理に根拠づけられている。したがって、危機を根本的に消去することは不可能だし、ひとびとの実践

によって秩序を回復することもまた不可能だ。「今生ルゝ子ヨリ十四五歳ノ男子、其性質以ノ外悪ク衰へタル」のだから、教育や啓蒙でどうにかなるものではない。かつてのテクストにおいて絶大な尊崇を享けていた「東照大神君」は、もはや登場しないし、する余地もない。歴史の進展に伴う道具の発達に希望を託すこともない。すべては陰陽の循環の産物なのだから。

ここでテクストは絶望的なアポリアに辿り着く。「我若年ヨリ世ノ中ニ心ヲ用へタル、其功ニテコレ迄世ノ有様ヲ独り考ルニ、一ツトシテ違フ事無シ」と、「我」はその実績を再び「自まん」する。けれども末尾は次のように締めくくられる。

前ニテ條違ウ則ハ世ノ中モ仕合、我モ又死後ノ大悦也

希クハ間違ニナレくくく

あまりにも破滅的で、ほとんど希望のない見通しの前で、「我」はみずからの能力——「実理」を見極める力を呪う。なぜなら、「実理」の観察が、実践によっては回避できない危機の到来を証してしまっているのだから。もしこれらの見通しが「間違」であれば、「我」に残される力はおそらく、ひとびとに「愚」と見做される

能力、それだけだろう。

おわりに

八郎のテキストにおいて、「愚」とは何だったのか。八丈島遠島以前において「愚」は、ものごとの探求と正しい解釈とを妨げる障害物であり、生の再生産そのものを阻害する負価値であった。「愚」は「智」つまり未来の予測と危機回避のノウハウ、の蓄積に伴って減少するはずのもののだが、そううまくゆかないのは、「愚筆」すなわち文字性に憑依した「愚」が、「智」そのものの展開と流通とを妨げていたからであった。けれども八丈島における陰陽説との邂逅は、探求と解釈との様式に原理的な保障を与えるだけでなく、文字性を媒介とした「愚」そのものの存在の権利を原理的に否定した。なぜなら開闢は文字の発明に先立つからだ。「実理」へのアクセシビリティは万人に開かれている、ゆえに「実理」の探求を行なわないことが「愚」となる。さて八郎の晩年、明治の「維新」「開化」は、陰陽説そのものを蒙昧なる旧知識として否定する。ものごとの探求・解釈の様式を保障し、テキストから「愚」を放逐していただければ知的権力としての「陰陽説」そのものが、あるうことか「愚」として否定されてしまう。しかしここでテキストは、「陰陽説」を棄て近代知へと乗り換えるのではなく、「陰陽説」そのものの核心に、原理についての原理としての「治

ゆく道具と、それによって明らかになる「実理」という、ある種の希望に充ちた展望を放棄した、ということの意味する。

たしかに「夢之浮言」において「狸」がなじっていたように、陰陽説に固執する「熊」はすでに時代遅れの旧物であり、将来における「狸」たちの必然的な零落と破滅を予示する陰陽説や循環的時間観念は、端的にいつて「愚」なのかもしれない。しかしそのような「愚」——資本主義社会に生きるひとびとから見ても、近世的自然認識と近代的自然認識、あるいは呪術的・主観的認識と合理的・客観的、などという発展的・単線的な時間軸上に配分し、その消滅を期待するような立場とは別の立場、そのような期待そのものへの抵抗のあり方を、八郎のテクストは指し示している。鈍愚の潜勢力、それは資本主義につねに敗北を強いられつつも、しかしその足下にまどわりつき、その必然的な没落のときが来るのを待ち続けている。

註

—

¹ 菅野八郎『「八老十ヶ条」』、福島県歴史資料館、菅野隆雄家文書五。執筆は一八六二年頃だと推定される。庄司吉之助ほか校注『日本思想大系五八 民衆運動の思想』岩波書店、一九七〇年に所収。留守宅宛に書き送ったものの原本だと袋書きは推定している。

² 菅野八郎の経歴については、須田努「菅野八郎のクロッキー」、須田努編『逸脱する百姓 菅野八郎からみる一九世紀の社会』、東京堂出版、二〇一〇年、三〇六―三五頁、および「菅野八郎関係略年譜」、須田努編『逸脱する百姓 菅野八郎からみる一九世紀の社会』、東京堂出版、二〇一〇年、三〇四―三〇八頁を参照せよ。

³ 庄司吉之助ほか校注『日本思想大系五八 民衆運動の思想』、岩波書店、一九七〇年、一〇八頁、頭注1。

⁴ 庄司吉之助「菅野八郎」庄司吉之助ほか校注『日本思想大系五八 民衆運動の思想』、岩波書店、一九七〇年、四五九頁。

⁵ 須田努編『逸脱する百姓 菅野八郎からみる一九世紀の社会』、東京堂出版、二〇一〇年、五一―五二頁。

⁶ 檜皮瑞樹「一九世紀民衆の対外観 夷狄意識と救世主像」、須田努編『逸脱する百姓 菅野八郎からみる一九世紀の社会』、東京堂出版、二〇一〇年、一一四―一一五頁。

⁷ 菅野八郎『あめ夜の夢咄し』、福島県歴史資料館、菅野隆雄家文

書一。執筆は一八五四年五月頃だと推定される。『日本思想大系五八 民衆運動の思想』岩波書店、一九七〇年に所収。

8 庄司は『あめの夜の夢咄し』に「霊夢」が登場する九〇頁に、次のような頭注を付した。

神仏のお告げがあらわれる不思議な夢。以下にのべられているように、八郎は神君家康の神使があらわれて海防策をさずけるという不思議な夢をみ、そのことを幕府当局者に伝えようとした。霊夢というやや神秘的な形態において、幕藩体制にとつては至高のものである神君家康の権威を媒介とするこゝとによつて、一介の農民にすぎない八郎が全国的な政治問題に発言しようとしているわけである。

この説明は、「発しようとしているわけ」というやや曖昧な叙法¹⁰ではあるけれども、「霊夢」を八郎の戦略的な方便だと解釈しているように思われる。すなわち八郎が実際に「霊夢」なるものを見たかどうかは疑わしく、政治的な効果を計算した上で「霊夢」を訴願した、という説明になっている。

9 菅野八郎『半夏生不順二日』、福島県歴史資料館、菅野隆雄家文書三。執筆は一八五七年閏五月頃だと推定される。庄司吉之助ほか校注『日本思想大系五八 民衆運動の思想』に所収。

10 しかし、いまだ「陰陽」は登場しない。対して陰陽説邂逅後に書かれたと推定される「○慶応四辰ノ六月十五日迄之見聞八別冊二記したり」では、天候不順↓陰陽の不和↓家庭不和による育児放棄の例↓不作↓万物の善悪、と「不和」が連続してゆく。ここ

— において万物の相互連関は「和」や「順」といった語によつて示される。危機は、さまざまなものごとの「不和」であり、「不順」である。テクストは、みかけの「調」にだまされるな、と釘を刺している。「○慶応四辰ノ六月十五日迄之見聞八別冊二記したり」『闇之夜汁全』、福島県歴史資料館、菅野孝雄家文書七。執筆は一八六八年頃だと推定される。布川清司『近世日本民衆思想史料集』、明石書店、二〇〇〇年に所収。

11 本稿は「自まん」という語彙で表明される八郎の強烈な自意識を、それ自体がテクスト内的に構成されたものとして捉えるがゆえに、しかし、八郎自身の「意識」や「思想」といったものを議論することはないし、歴史的社会的状況からそれらを説明することもしない。むしろ本稿は積極的にテクストのうちにひきこもる。「はじめに」において概略を述べたように、「愚」は「意識」「思想」といったものとは異なり「まとわりつく」ものだからだ。

12 菅野八郎「菅野実記巻ノ一」『菅野実記 第一』、福島県歴史資料館、庄司家文書I No. 二四六六。執筆は一八五六年頃だと推定される。引用したテクストは、八郎研究会(須田努・早田旅人・檜皮瑞樹・杉仁・阿部俊夫・水村暁人および論者)によつて原史料から翻刻されたものの一部である。なお、「自まん」という観点からの『菅野実記 第一』の詳細な分析は、つぎの論文を参照せよ。早田旅人「幕末期百姓の自意識と家・身分意識 菅野八郎の「自満」と行動・自己形成」須田努編『逸脱する百姓 菅野八郎からみる一九世紀の社会』、東京堂出版、二〇一〇年、一一四〜一一五頁。

13 菅野八郎『八老死後之為心得置候之事 七巻ノ内』、福島県歴

— 史資料館、菅野隆雄家文書二。執筆は一八五四年頃だと推定される。布川清司『近世日本民衆思想史料集』、明石書店、二〇〇〇年に所収。

¹⁴ 菅野八郎『あめ夜の夢咄し』、福島県歴史資料館、菅野隆雄家文書一。執筆は一八五四年五月頃だと推定される。『日本思想大系五八 民衆運動の思想』、岩波書店、一九七〇年。

¹⁵ 菅野八郎『半夏生不順二日』、福島県歴史資料館、菅野隆雄家文書三。執筆は一八五七年閏五月頃だと推定される。『日本思想大系五八 民衆運動の思想』、岩波書店、一九七〇年。

¹⁶ 八郎の八丈島到着は一八六〇年（万延元）七月七日、八丈島出帆は一八六四年（万延元）九月一〇日である。「菅野八郎関係略年譜」、須田努編『逸脱する百姓 菅野八郎からみる一九世紀の社会』、東京堂出版、二〇一〇年、三〇六〜三〇七頁。

¹⁷ 菅野八郎「偕先つ天地開闢すると直に陰陽備るべし」『金原田八郎遠島中書記しの綴り』、福島県歴史資料館、庄司家文書二四六九。執筆は遠島中の一八六〇年〜一八六四年頃だと推定される。引用したテキストは、八郎研究会（須田努・早田旅人・檜皮瑞樹・杉仁・阿部俊夫・水村暁人および論者）によって原史料から翻刻されたものの一部である。冒頭部分から仮に表題を付けた。

¹⁸ たとえば梅辻規清「日本書紀常世長鳴鳥總論」の主要なテーマは、人体に備わるさまざまな数から宇宙的時空間の数を計算する、というものである。賀茂規清「日本書紀常世長鳴鳥總論」、末永恵子校注『續神道大系 論説編 鳥傳神道 三』、神道大系編纂会、

— 二〇〇三年。

¹⁹ 「日本書紀常世長鳴鳥總論」には、「大江匡房卿ノ語二、人ハ天地ニ後レテ生レテ、天地ノ始知、天地ニ先チテ死ス、天地ノ終リヲ知る、天地ノ始終一身ニ在リ云々」とある。賀茂規清「日本書紀常世長鳴鳥總論」末永恵子校注『續神道大系 論説編 鳥傳神道 三』、神道大系編纂会、二〇〇三年、四一六頁。

²⁰ 同様の言及は『判断夢ノ真暗卷ノ上』にも見られる。「此義年来実理を聞まほしと、学者の言葉又ハ色々仏説書物等多く見聞スルトゐへ共、しゅみせん三十三天ハ取るに足らず、又国常立ノ尊を始め天神七代是も実理に当らず、何卒して天地の実理さぐり出して楽シマント思ひしに、はからずも配所の身となり、今此先生の明言を聞事サイヲウが馬なるべしと独り歎喜の眉をひらく」。菅野八郎『判断夢ノ真暗卷ノ上』、福島県歴史資料館、菅野隆雄家文書四。執筆は一八六二年頃だと推定される。布川清司『近世日本民衆思想史料集』、明石書店、二〇〇〇年に所収。

²¹ 末永恵子によれば、梅辻は蚕を「社会崩壊の原因」と見做しているという。末永恵子『鳥傳神道の基礎的研究』、岩田書店、二〇〇一年、一五九頁。しかし杉仁の指摘によれば、八郎は八丈島において蚕書を記し蚕法を広め、島民からは「コダイヂキ」と慕われたという。杉仁「逸脱する庶民文人 菅野八郎の建碑と蚕書と俳諧にみる一九世紀」須田努編『逸脱する百姓 菅野八郎からみる一九世紀の社会』、東京堂出版、二〇一〇年。

²² この箇所は、「後生恐るべし」という「古語」じたいの正しさが「後生」によって確認されるという、再帰的な構成を持つてい

る。

²³ 深谷克己『百姓成立』、塙書房、一九九三年、一四七〜一四八頁。

²⁴ 菅野八郎『「八老十ヶ条」』、福島県歴史資料館、菅野隆雄家文書五。執筆は一八六五年頃だと推定される。庄司吉之助ほか校注『日本思想大系五八 民衆運動の思想』、岩波書店、一九七〇年に所収。

²⁵ この概略と分析は、檜皮瑞樹「一九世紀民衆の対外觀 夷狄意識と救世主像」須田努編『逸脱する百姓 菅野八郎からみる一九世紀の社会』、東京堂出版、二〇一〇年、一一〇〜一二二頁。

²⁶ 水火の相克という考え方は、民衆的思考においてしばしば登場する。たとえば天理教史における一八九七年の安堵事件（水屋敷事件）、また大本教史における「元伊勢お水のご用」「出雲火のご用」、出口なおと出口王仁三郎の事例、などである。

²⁷ いうまでもなく、「カツパ」は青Ⅱ緑色をした水棲の生物(?)としての河童であり、あるいはまた合羽をも含意しているかもしれない。

²⁸ しかしこの構図は、『「八老十ヶ条」』中の陰陽図と異なる。その陰陽図においては、「水」は「悪」、「火」は「善」と同じカテゴリーに属している。

²⁹ 菅野八郎「深御勘考奉希候之事」『闇之夜汁全』、福島県歴史

資料館、菅野孝雄家文書七。執筆は一八六六年以降だと推定される。布川清司『近世日本民衆思想史料集』、明石書店、二〇〇〇年に所収。これと同一の句は、「上」『闇之夜汁全』にもみえる。八郎の俳諧活動についての研究は杉仁「逸脱する庶民文人 菅野八郎の建碑と蚕書と俳諧にみる一九世紀」須田努編『逸脱する百姓 菅野八郎からみる一九世紀の社会』、東京堂出版、二〇一〇年。丹念な調査と分析によつて杉は「庶民文人」としての八郎を描き出したが、そこに蒐集された発句や川柳、連歌、狂歌を見ても、陰陽説的隠喩が展開されていると思しき作品は他に無い。

³⁰ 菅野八郎「去年遣し置レハ茶わんの自まん」『金原田八郎遠島中書記しの綴り』、福島県歴史資料館、庄司家文書一四六九。執筆は遠島中の一八六〇年〜一八六四年頃だと推定される。引用したテキストは、八郎研究会（須田努・早田旅人・檜皮瑞樹・杉仁・阿部俊夫・水村暁人および論者）によつて原史料から翻刻されたものの一部である。冒頭部分から仮に表題を付けた。

³¹ 八郎のテキストも、いわゆる民衆宗教・新宗教のそれも、ある種の原理性——それは日常性から派生したが、ある種の危機において日常性と厳しく対立する——にフォーカスしている点で、類縁関係にある。しかし八郎のテキストはきわめて一方向的な性格を持つていて、忠五郎をはじめとする縁者たち、あるいはその外側にいるはずの人々との交歓や対話などの痕跡がきわめて薄い。対して民衆宗教のテキストにおいては、もろもろの奇跡譚が、ひとびとにおける、日常性から原理性への飛躍を媒介する、ある種の皮膜となる。

³² 菅野八郎「偕先つ天地開闢すると直に陰陽備るべし」『金原田

— 八郎遠島中書記しの綴り』、福島県歴史資料館、庄司家文書二四六九。執筆は遠島中の一八六〇年〜一八六四年頃だと推定される。引用したテクストは、八郎研究会(須田努・早田旅人・檜皮瑞樹・杉仁・阿部俊夫・水村暁人および論者)によって原史料から翻刻されたものの一部である。

³³ 菅野八郎「奉祈念/判段夢之真暗 卷ノ下 三冊ノ内」『金原田八郎遠島中書記しの綴り』、福島県歴史資料館、庄司家文書二四六九。執筆は一八六二年〜一八六四年頃だと推定される。引用したテクストは、八郎研究会(須田努・早田旅人・檜皮瑞樹・杉仁・阿部俊夫・水村暁人および論者)によって原史料から翻刻されたものの一部である。

³⁴ 末永恵子『烏伝神道の基礎的研究』、岩田書店、二〇〇一年、二〇九〜二一〇頁。

³⁵ 菅野八郎「夢之浮言」、佐藤友治「真造弁八郎信演」について『福大史学』四六・四七合併号、福島大学史学会、一九八九年。執筆は遠島中の一八八二年だと推定される。適宜「□」を付けず句読点を補った。

³⁶ 実際の本文では、この節の前に「◎八老ノ始り白狼開化セント狐穴へ行ク」が挿入されている。

³⁷ 早田によれば、八郎にとつては「菅野」姓そのものが「自まん」の対象であり、「先祖意識」のひとつの核心となっていたという。では「夢ノ八老」という呼びかけをどのように解釈したらよいのだろうか。「夢之浮言」においては、「菅野」姓に依拠する「先祖

— 意識」が既にその基盤を喪失している、と考えうるかもしれない。早田旅人「幕末期百姓の自意識と家・身分意識 菅野八郎の「自満」と行動・自己形成」須田努編『逸脱する百姓 菅野八郎からみる一九世紀の社会』、東京堂出版、二〇一〇年。

³⁸ 菅野八郎「牌腎虚すれば水腫となる」『金原田八郎遠島中書記しの綴り』、福島県歴史資料館、庄司家文書二四六九。執筆は遠島中の一八六〇年〜一八六四年頃だと推定される。冒頭部分から仮に表題を付けた。布川清司『近世日本民衆思想史料集』、明石書店、二〇〇〇年に「漢方薬全般」として所収。

³⁹ 布川清司『近世日本民衆思想史料集』、明石書店、二〇〇〇年に所収、二四頁。

⁴⁰ この挿話は「玉藻前」物語を参照していると考えられる。例えば『絵本三国妖婦伝』は「華陽耆婆と医学を論ず並耆婆霊夢を蒙る」の節には、「さらば論せん、先三部九候ハいかなることぞ、花陽答て、寸関尺を三部とし、此の三部出る所浮中沈の三候、一部三候あり、三々九候といふ」とある。また「夢之浮言」の「◎白狼吉原ノ体ヲ見テ夢中ニナル」では、「白狐オヒラン」が「大火鉢ニ寄り、漆金銀ノ長キセルヲ持テ、姻草クユラス其風情」は「華陽婦人ガ玉藻ノ前、昔名ソアル美女達ガ、一度ニココヘ再来シ、我ヲ呼カト疑レ、酔ルガ如クウツツノ如シ」と語られている。高井蘭山『絵本三国妖婦伝』、荒川藤兵衛、一八八九年。

⁴¹ 菅野八郎「奉祈念」『闇之夜汁全』、福島県歴史資料館、菅野孝雄家文書七。執筆は遠島中の一八六二年だと推定される。布川清司『近世日本民衆思想史料集』、明石書店、二〇〇〇年に所収。

—⁴² テクストによれば、「病名コロリト号シ又ハ天然トモ云ツベシ」
なのだが、これを忌々しく思った「狐狼狸」たちは、「大医」を食
い殺してこれに化け、病名を「コレラ」に改めたのだという。こ
の小さな挿話は、病の本来の名は「コレラ」ではなく「コロリ」
であるということ、そして医者すらも「狐狼狸」の変化であるか
ら信用できない、ということを示唆する。

⁴³ 狐狼狸・コロリ・ころり（と死ぬ、と「改化」する）・コレラ、
というような音韻転訛は、民衆史の扱うテクストにおいて頻繁に
登場する。たとえば中山みき『みかぐらうた』中の「あしきをは
らうてたすけたまへ、てんりわうのみこと」の、よく知られたパ
ロディ、「屋敷を払ふて田売り給へ天秤棒の尊」ならば、あしき↓
やしき、たすけたまへ↓たうりたまへ、てんりわう↓てんびんぼ
う、という音韻のずらしが、あるうことか天理教を資本主義的欲
望の権化へとずらすのである。あるいは「腹痛」は親神に何かを
「払いたい」からだ、という救済の技法を思い起こしてもよい。
このような言語技法は決して亡びてしまったものではなく、むし
る音韻転訛には分類できないような技法も生まれている。「小ネズ
ミ」「ケケ中」「ケケ」は横組みであることを大前提としているが）
という記号はよく知られた現代的な例であろう。前者は音韻（イ
ズミとネズミ）、色（灰色の毛）、風貌、そしてそれら総体が醸し
出すコノテーションを、そして後者は一文字の二分割（読み手そ
れぞれの読解を要するということは、監視と検閲の存在を暗示す
るかもしれない）、風貌（笑顔と「ケケ」）、音韻の軽さ、を表して
いると解釈する事もできる。これを不愉快に感ずるひとびとにと
つて、民衆世界の言語技法はきわめて厄介なものである。なぜな
ら作者の特定が困難であり、唯一の正しい解釈といったものが存
在し得ず、かつまた論理的ではないからだ。それは、作者という

— 主体の転向によって伝播が終息するわけではない、ゆえに除去で
きない。またそれを否定するためには、否定すべき対象をいちい
ち挙げなければならぬ、すなわち「イズミとネズミは関係ない」
と言わねばならず、まるで滑稽な事態になってしまう、ゆえに否
定することも不可能である。そしてそれは論ではないのだから、
反論することもまた不可能である。このような民衆世界の言語技
法の性質と「愚」との間には、ある種の構造的な相同性が認めら
れる。

⁴⁴ 「熊」たちはこのような妖術を持っていないらしい。

⁴⁵ 白色の「狐狼狸」対黒色の「熊」「猪」、と解釈できないことも
ない。しかしこの対立を物語のうちに辿ることはできず、ゆえに
「判断夢の真暗」のような記号のエコノミーをなしてはいない。

⁴⁶ ◎天動地動ノ大論」において、「狸」は「熊」を次のように詰
っている。「旧弊ト云ハ汝如キ、昔ノ事斗リ算ヘテ当世ニ染ム事ナ
ク、何モ奥山ノ穴ノ中ニ居子バナラヌモノト覚テ如此屈居シテ、
終ニハ狩人ノ矢先キニカカリ、皮ヲ剥レ胆肉ヲ取レ、白骨トシテ
山野ニ捨ラルルヲ号テ旧弊ト云」と。「熊」たちの自死のシーンは、
この「狸」の預言を踏まえつつも、しかしそれが提示していたも
のとは異なる結末、すなわち敗北の記念碑の建立という結末を得
る。なお、引用部分直前の「桐山ノ長十足切ト篠原ノ長八尺、熊
一丈ノ左右ニヒカヘ、死ハ一所ト云合セ」という記述は、桐野利
秋・篠原国幹を示唆し、そのことによつて西南戦争というテクス
トを全体として参照しているとも解釈しうる。

⁴⁷ 「狐狸」の解説によれば「早通ジノ魔術」とは、「大日本国中

—
ニ布ト掌ニ書記シ、是ヲ喰キリ其生血ヲススリ、ケ様ケ様ノ唱ヒ
言ヲスレバ、我身ノ噂ヲスルモノアレバ忽チ通響シテ其所へ姿ヲ
顯ス事、電信ヨリモ尚早シ」というものである。すなわち大規模
な盗聴・検閲システムと機動力を用いた捜査活動のようなものだ
と考えてよいだろう。

⁴⁸ 菅野八郎『八老遺書之信言』、福島県歴史資料館、庄司家文書
二四八二。執筆は遠島中の一八八五年だと推定される。須田努編
『逸脱する百姓 菅野八郎からみる一九世紀の社会』、東京堂出版、
二〇一〇年に所収。

⁴⁹ 賀茂規清「日本書紀常世長鳴鳥總論」末永恵子校注『續神道大
系 論説編 烏傳神道 三』、神道大系編纂会、二〇〇三年、四三
九頁。

⁵⁰ 菅野八郎「其委曲を述釣鐘半鐘之」『金原田八郎遠島中書記し
の綴り』、福島県歴史資料館、庄司家文書二四六九。執筆は遠島中
の一八六〇年〜一八六四年頃だと推定される。引用したテキスト
は、八郎研究会（須田努・早田旅人・檜皮瑞樹・杉仁・阿部俊夫・
水村暁人および論者）によつて原史料から翻刻されたものの一部
である。引用にあたって、原資料中の見せ消ち部分を略した。冒
頭部分から仮に表題を付けた。

⁵¹ モイシエ・ポストン著、白井聡／野尻英一監訳『時間・労働・
支配 マルクス理論の新地平』、筑摩書房、二〇一二年。

第二章

予備的考察 天理教研究に関わるテキストについて

はじめに

独立しつつ従属する、ということはあるのか。仮に、二つのコミュニティが接触するとして、一方から他方への一方的な浸潤、つまりその一方だけが純粹さを保ち、対して他方は不純なものになる、という事はあるのか。あるいは、政治的・経済的その他の面では自律性を喪失しながらも、ある側面においてはなお優越性を保ち得ているのだという主張には、どのような根拠があるのだろうか。抽象的に言えば、歴史的対象としての天理教——特に明治中期から末期にかけての、いわゆる一派独立運動の時期の——は、このような問いを提起している。

本章では、つづく第三章・第四章における天理教批判テキストおよび天理教祖伝テキストの分析にあたっての指針を得るため、それらが共有すべき先行研究についての簡単な整理を行う。先行研究によれば、天理教の歴史的経験とは第一に無理解と抑圧から

の解放であり、かつ第二に国家に対する絶えざる妥協と恭順であり、また第三に天理教のオリジナリティの自己破壊過程であり、第四として近代化なのだとも言える。かくまでに相異なつた評価あるいは多様な解釈が、ある一連の出来事をめぐるテキストに対してなされるといふことそれ自体が、つまりこれらの相矛盾する（ように見える）状態が互いに排除し合うことなく、全て同時に事実であるかもしれないという可能性が、わたしたちを驚かす。この驚きを反芻し続けること、どの解釈が正しくあるいは誤っているのかを審査するのではなく、あるいはそれぞれの評価がどのような立場性に由来するのかを詮索するのでもなく、このような奇妙な評価の複合体が何に淵源するのかという問いの答えを、テキストのうちに求めることが、第三章・第四章の目的である。

第一節 さまざまな評価・解釈

さきにいくつか挙げた見解を、順を追って簡単に整理してみよう。

第一の見解。天理教に関わるひとびとにとって、天理教会の一派独立は単に宗教行政上の取り扱ひの変更¹を意味するだけでなく、あらゆる無理解と理不尽な抑圧あるいは弾圧に対する勝利であり、それらからの解放であり、そして天理教の本来的なあり方が十全に發揮できる環境が整ったこと、これらを意味した。たとえば『天理教独立史』²を参照しよう。

今や信徒四百万余を率い、純然たる日本帝国の一宗教として、神道本局の隷属を離脱し、分派独立するに到れる天理教や、決して今日に於て此の盛運を成せるに非ず、深く天理教の真諦を叩けば、即ち其の成るの日成りしに非ずして歲月既に五十年の昔、教祖中山美伎子に仍つて発倡されしなり、今や教祖逝きて二十有余年、社会の風潮漸く萎靡し、俗習益々墮落せるの時、一時は悪魔外道視されて、為政者の壓迫に苦しめられたる天理教の、世道人心に裨益する所あるを覚明し、其

の独立布教すべきことを公解されるに到る、亦た必らずしも偶然の結果と云ふ可からず、茲に天理教独立史を編するは、唯に同教の成功を表彰するの意に非ずして、亦以て教祖中山美伎子の熱烈奮進に鑑み、世人の為に資せしむる所あらむとする著者の婆心に外ならざる也。

みるように、ここにおいて独立は、正しきものの必然的な勝利としてとして語られる。

第二の見解。天理教に対する批判攻撃運動に参加してきたひとびとにとって、天理教一派独立という事態は最悪の結末にほかならなかった。批判者たちにとってそれは、淫祠邪教の解体そして撲滅という最終的目的を果たすことができなかつたという運動上の挫折を意味するだけでなく、撲滅すべき悪をあらうことか国家が認知してしまった、国家が悪に取り込まれてしまった、という事態を示唆するものとして受け止められた。たとえば一九〇九年、第二五帝国議会に提出された「天理教独立公認取消請願」についての本会議での議論³を参照してみよう。

○松村恆一郎君 委員長チヨット御尋ネヲ致シマスガ、此天

理教ノ独立ノ許可ト云フコトハ随分世間ノ問題ニナツテ居ルコトデアリマシテ、殊ニ此天理教ナルモノガ独立ヲ希望シテ数年来運動ヲ致シマシテ、風説ニ依レバ随分数十万円ノ運動費ヲ使ツタト云フヤウナコトモ承ツテ居ルデアリマス、今ノ内務大臣ハ殊ニ此風紀ノ刷新ト云フコトニ力ヲ用キテ居ルニモ拘ラズ、世論ガ淫祠邪教ナリ風俗ヲ害スルモノナリ安寧ヲ害スルモノデアル秩序ヲ妨ゲルモノデアルト云フ、総テ世論ガ認メテ居ルトコロノモノニ如何ニシテ之ヲ許可シタノデアルカ、此点ニ付テ請願委員会ハ政府ノ意見ヲ御尋ネニナリマシタノデアリマセウカ、

すなわち、一派独立公認が何らかの間違いによるのでなければ、よほど天理教に対する審査が甘かったか、あるいは狡猾な天理教によつて遂に——批判書は幾度も警告を發していたのだけでも——国家が買収され籠絡されてしまったのではないかと。

第三の見解。この事態は、一九四五年以降どのように語られるのだろうか。まずもつてこの一派独立は、天皇制国家のものとは異なる起源神話によつて自己を組織していた天理教が、国家への従属を決定的なものとした出来事だと考えられた。代表的論者の

村上重良はつぎのように言う⁴。

〔論者註…一八〕九八年（明治三一）には教師一八、一五〇、教会一、四九三に達したが、教勢の拡大とともに教団の内紛・分裂も、明治一〇年代末の四国地方での神習教との習合をはじめ、安堵村事件（飯田岩太郎らの分裂）などによつてしだいに表面化した。教団は、財政難の神道本局にたいし負債償還や神殿建築・管長選挙などへの財政的援助をつづけ、本局側も、初代管長稲葉正邦が松村「吉太郎、教団幹部」の旧領主という関係もあつて、天理教の独立に熱心に尽力した。当局の禁圧の真の意図を察して、教団は翌九九年（明治三二）神道本局の添書を得て内務省に第一回の独立請願を行つたが却下された。しかし教団の方向は、このち政府の圧迫と不屈の公認運動を経て、着々と政府支持を明確化していつた。日清戦後の軍事力を背景とするアジア進出の方向に沿つて、すでに開始されていた山名分教会の台湾布教につづいて、一九〇二年（明治三五）には、台湾の本島布教所からアモイを拠点に中国への布教が開始され、日露戦争中には釜山から朝鮮布教がはじまつた。一九〇三年（明治三四）第二回請願が行われ「教典」（明治教典）が作成された。これは国家神道的

な表現で、国民教化の線に忠実に沿って天皇崇拜と国家主義を強調しており、開教期の天理教の主要な教義は著しく変形され蔽われていた。明治教典によつて、同教の前進的教義は表面からしだいに姿を消していつたが、その民衆的伝統は、全国各地の信者の間では底流としてなお脈々と生きつづけ保持されていつた。一九〇七年（明治四〇）飯降伊蔵は八五歳で没し「おさしづ」が終つた。翌年教団は第五回の請願書を提出し、一〇年におよぶ根づよい当局への運動を経て、一月二七日、天理教は別派独立を許可された。

村上の宗教史研究において、天理教のこの歴史的敗北過程は、天皇制国家の自己展開に随伴する忌まわしき必然として評価された。当時の教会指導者たちは、国家の弾圧に屈して教祖みきの人民的かつ反天皇制的精神を捨て去り、積極的な妥協政策を採つて独立認可を得んがために国家に人的・経済的献納を行い、さらにはみきの教えを歪曲する教典を制作し、あたかも天理教が国家の発展を祝福するかのよう喧伝した——と非難されている。国家からの認知と引き換えに、天理教は墮落し、本来的な天理教ではなくなつてしまったのだ、という逆説が、村上宗教史が語るころの天理教の歴史的経験である。

そして第四の見解。ここまで見てきた三つのいずれとも異なる解釈がある。それは天理教の一派独立過程を、天理教の近代化過程として理解する考え方である。たとえば大谷渡はつぎのように言っている⁵。

みきの言葉を敷衍し取り次いでいた側近たちは、外部からの厳しい圧力に対応して、教説の集約と文章化を図るとともに、布教公認のための努力を続けた。一八八五年（明治一八）五月には、みきの孫中山新治郎ら幹部一〇人が、神道管長稲葉正邦に願い出て教導職の資格を得るのに成功し、三年後の一八八八年（明治二一）四月に、神道本局所属の神道天理教会の設置が公許された。天理教は、教派神道の一派の神道本局に所属したことによつて、教団組織の基礎を固めることができたのである。これ以後、一九〇八年（明治四一）一月の一派独立公認までの二〇年間に、同教は組織と教義を整備して、近代日本の国民教化を担う神道宗派へと発展してゆく過程は、まさに日本の近代社会の形成と展開に対応したかたちでの、同教の近代化の過程にほかならなかつたのである。

大谷の天理教研究の主調を形作っているのは、次のような筋立て

である。すなわち、呪術と非合理に満ちたコミュニティが近代市民社会との接触を通じて近代的な宗教団体へと生まれ変わり、国策に従う模範的国民としてさまざまな実践を為したのだ、と。したがってこの過程は、村上が考えるような天理教の本来のあり方からの墮落などではなく、かといって『天理教独立史』が示唆するような天理教の本来のあり方に対する国家社会の認知などでもなく、ましてや天理教による国家の包摂でもあり得ず、たんに前近代的民衆世界が近代化してゆくという、普遍的な経験の一例にすぎない。

第二節 立場性・意図とテキスト

ここまで登場した見解を振り返ってみよう。第一に、抑圧に対する勝利としての一派独立。第二に、天理教による国家の懐柔としての一派独立。第三に、国家による天理教の併呑としての一派独立。第四に、近代化としての一派独立。このような見解の多様性それ自体は、どのように解釈されるべきか。正しい解釈と誤った解釈とがある、というのではあまりに単純な裁定だから、書き手の立場性や意図によって評価が異なる、と相対主義的に考えておくべきだろうか。言い換えれば、これらの見解の違いを、それぞれの書き手の立場性や意図といったものの違いとして説明することは妥当な方法なのだろうか。いつけんもつともらしい考え方だけれども、しかししばしばなされるこの種の説明が結局大雑把なものではないのは、テキストの媒介性を捨象するがゆえである。すなわちもし仮に、テキストという媒介性が存在せず、つまりこの媒介性において何らの書き換えや読み替えを被ることなしに、書き手の立場性や意図といったものがテキストをすっかり貫徹していたり、あるいはテキストからそれとして純粹に抽出し得るのであれば、たとえテキストをその書き手の立場性や意図の素朴な反映として説明できたとしても、まったく同時に書き

手の立場性や意図は、テキストの果てしない複雑さをそのまま受け取らなければならないことになる。けれども概して、書き手の立場性や意図による説明は、それらを無限に複雑に考察することを曖昧な分析だと見做して退け、テキスト内において一貫して揺るがぬ立場性や意図がテキストを全的に統御すべきだという観点を採りやすいように思われる。あるいは、主体における立場性や意図の揺らぎや、テキストにおける理路の混乱・矛盾を、思考力あるいは知性を欠いた主体・テキストとして処理したり、ときにはそのような欠如を普遍的悪として理解する研究があることもまた確かである——その卑近な例が、天理教批判テキストなのだけでも。ともあれ、テキストを密かに操作するテキスト外存在を何であろうと想定したとしても、まずはテキストそのものから分析を始めなければならない。どの解釈が正しく、どの解釈が間違っているかを判定するのではなく、またそれぞれの解釈がどのようなテキスト外的本質に由来するのかを探求するのでもなく、かくまでに相貌の異なる評価・解釈が、ある一連の出来事に関するテキストに対してなされるということ、つまり相矛盾する(ように見える)これらの叙述がすべて同時に正しいかもしれない——という可能性に対する驚きを反芻し続け、いったいこの時

期の天理教をめぐって何が語られていたのかをテキストから考えてゆくこと、これが本稿の目的である。

けれどもここに、ありふれた困難がある。それはこのような問いを考えるための、史料となるべきテキストの蒐集と選択の問題であり、そしてそれらの解釈の問題である。まず、本稿の問いに即して、存在して然るべきと想定される史料——それが実際に存在したかどうか、また現在入手し得るかどうかはひとまず措き——をカテゴリ別にかんたんに列挙してみよう。第一に、教団の運営の具体像を記述したテキスト。さまざまな事態に対する意思決定過程の記録、あるいは部下の教会および教師・信徒との通信文が存在し得るだろうことは想像に難くない。第二に、教会に属するひとびとの具体像に関わる史料。教師や信徒の日常的な実践や入信の経緯を記したものの、あるいは信仰書、批判に対する擁護書。教義に関する出版物も、ここに分類しておこう。第三に、天理教には属していないひとびとが、天理教をどのように見ていたかを証する史料。新聞・雑誌記事、また天理教を批判攻撃する運動に関わる出版物が挙げられる。第四に、公文書。天理教取締に関わる文書、一派独立への方針に関わる文書などがあり得る。

このように史料全体の見当をつけたとき、こんにち入手可能なテキストはかなり偏っていて、その大部分が第二と第三のカテゴリに類する一次史料、具体的には天理教擁護書と批判書・批判記事である。けれども、擁護書と批判書・批判記事は、その性格からして固有の解釈上の難しさを持っており、おそらくはそれがために、先行研究においてすら考察・分析がほとんどなされてこなかった。たとえば天理教批判書の蒐集と整理を行った金子圭介は、羽根田文明『天理王辨妄』⁶および林金瑞編述『實際討論 弁斥天理教』⁷についてつぎのように断じている⁸。

これは明らかに仏教者側に立った本教誹謗の書であり、中味は全く取るに足りない。

また、『天理教事典』は「批判攻撃文書」の項で、つぎのように説明している⁹。

それは、明治二十一年、天理教が神道本局傘下の天理教会として公認されて以降、各地に陸続と教会が設置され、そのために神官僧侶が、急激に着々と布教線を拡大する天理教に対し驚異を感じたからにほかならない。従って、多くは中傷のた

めの中傷、頭から害毒を流すものときめつける論法がほとんどである。

すなわちこれらの批判書は事実無根の風説やルポルタージュ仕立てのスキャンダラスなフィクションのたぐいであって、歴史的事実とみるべき情報はほとんど含まれておらず、天理教を誹謗せんがための悪意ある宣伝に過ぎないのだと結論づける。興味深いことに、金子や『天理教事典』と類似する見解が、一八九四年に出版された『通俗 天理教樹下問答』¹⁰にも見いだされる。

問三十六 天理教のさかんとぼうずのかんじいかん

答 やそ教などは天理教の盛んになるを何共思はぬものか如し、「」されどもぼうずはかくべつにいろいろのかんじをいだし、「」どうかしてぼくめつせんとほす「」然るに天理教はいよいよますます盛大になりをるに「」ある寺の和尚はためいきついでなげきました「」其なげくのは法のためにあらずして己のくちすぎのためでした

問三十七 ぼうずが天理教をぼくめつするのしゆだん如何

答 いろいろあります「」説教や演説に又わけのわからぬ本

をこしらへ狂歌をつくり一ツせいのかぞへ歌をつくり「、」し
にものぐるいむちやくちやに天理教をこぼちます「、」そして
ぼうずは自分のかんじんの宗教にはほねをらず「、」天理教の
さかんになるをうらむばかり「、」故になんにもなりませぬ「、」
却つて人がぼうずをわらいます

このような見解もあり得るということ、本稿は否定しない。し
かしさきに述べたように、テキスト外的本質——この場合は神官
僧侶の嫉妬——にテキストを還元することを丁寧避け、つまり
テキストの自己規定としての正確さや客観性などを頭から欺瞞で
あるときめつけることをせずに、テキストから問題を考えてゆく
こと、それが本稿の方針だった。むしろ考えなければならぬの
は、なぜテキストは自己の特徴として、正確さや客観性といった
価値を主張しているのか、という問題である。というのは、批判
書について言えることは擁護書についても同様に言えるけれども、
わたしたちからすればこれらのテキストは正確かつ客観的に事実
を記述したものだとは到底思われないからだ。しかしテキストじ
しんはみずからの記述の正確さと客観性を強調し、かつそのこと
が、擁護や批判の近代性を、つまり単なる選好に由来するのでは
なく、実地調査に基づく学問的な評価だという主張を裏打ちする

組み立てになつてゐる。それらがどれほど不正確で客観性を欠い
たテキストであっても、テキストが主張するみずからの正確さや
客観性やテキスト全体の存立に関わる賭金となつてゐるのであ
つて、このことを否定せずに——否定せずにおく、ということ
肯定することを意味しない——テキストの考察をはじめなければ
ならない。

第三節 運動・実践とテキスト

同時に、さしあたって本稿はテキスト外的運動・実践とテキストとのあいだにいかなる関係をも前提しないし、また優劣をつけることもせずにおく。このような立場は、天理教をめぐる運動と実践、たとえば信仰者に対するさまざまな形態の抑圧が存在しなかったという立場ではないし、また運動と実践はテキストの分析において捨象し得るものだという立場でもない。そうではなくて本稿は、分析にあたってはテキストよりも運動や実践が権利上優先されるべきだとか、あるいは運動や実践に動性・生産する力・一次性などといった属性を与え、対してテキストには静性・生産された物・副次性などといった属性を割り当てるような考え方ができる限り身を離し、どちらをもテキストであり運動・実践であるものとして読んでゆく、という立場をとる。

このような立場を取るのには、なにより歴史的テキスト自身からの要請に依る。というのは、運動・実践とテキストのいびつで入り組んだ関係性が、擁護書と批判書すなわち天理教をめぐるテキストじしんに埋め込まれていて、かつテキスト全体の構造を攪乱しているからだ。たとえば一八九三年に出版された羽根田文明『天

理王弁妄』¹¹が、それらの関係性をどのように規定するか、見てみよう。

方今天理教会の蔓延して其害毒を蒙りつゝあるは大和伊賀近江山城摂津紀伊播磨丹波等を最として「」余其地方を巡回し実際に就き害毒の景況を視察するに実に見るに忍びざるものあり「」是我が邦愚民の多く教育程度の卑きを証するに足る「」故に各地具眼有識の士ハ夙に之が害毒を認め之が防遏の方策を講じ百方苦慮して利害得失を論ずも「」何分道理の何たるかを解せざる愚民の妄信なれば到底道理に伏すべくもあらず「」是を以て止むことを得ず圧制的手段を施し「」或ハ村会の議決又ハ有志者の申合規約を設け以て天理教会に加入せざることを誓約しめ「」若盟約を破る者は二十円以下の違約金を出さしめ「」又は村内の交際を遮断する等の文言を記して記名押印せしめ「」或ハ田畑所有者ハ若小作人にして該教会に加盟する者あらば小作年限に拘らず直に田畑を返還せしめん等の威圧的方法を実施するの止むを得ざる場合に立至らしめたり「」其他村長駐在巡查教員神職僧侶等ハ密に村民の行為に注目して之が予防の策を講ぜざるものなし

考えたいのは、「何分道理の何たるかを解せざる愚民の妄信なれば到底道理に伏すべくもあらず」「是を以て止むことを得ず圧制的手段を施し」という部分である。「道理」は「愚民」に到達し得ない、なぜなら「愚民」なのだから、であるが故に「止むことを得ず」実行使が正当化される——という論理の展開は、次の二つのことを示唆する。第一に、この『天理王弁妄』というテキストがどれほど意を尽くして天理教を批判したところで、その批判が届けられるべき当のひとびと、つまり信仰者たちに批判が到達することはないだろうということ——なぜならかれらは「愚民」なのだから。第二に、そうではあっても実行使は次善の策あるいは例外的な実践であって、本来的には「道理」による改宗・棄教が望ましい——すなわち、この『天理王弁妄』というテキストを媒介として信仰を考えなおす途が、わずかながら期待されている。

これと対比して、先ほど引用した『通俗 天理教樹下問答』の「問三十六」を思い返そう。ここでは「行」「信」が「言」と対置され、それらが「しんこう」及び「天理教」と「学問とりくつ」及び「なまいき学者やこりくつゆい」の対立へ接続されている。天理教は「言」よりも「行」と「信」を重視する、つまり抽象的に言えばテキストよりも運動・実践を重視するのに対し、天理教

を批判するひとびとはその逆の態度、つまり運動・実践よりもテキストを重視している——とテキストは断じる。言うまでもなくこのテキストは、「言」いわばテキストと「行」「信」いわば運動との関係に軽重を付け、天理教のあり方すなわち「言」よりも「行」「信」を優越的なものとみることを、ある種の正しさに適うものとして提示する。けれどもなお、このテキストには何かしらの錯理が含まれているように思われる。第一にこのテキストは、「言」よりも「行」「信」の優越を説く、つまりテキスト一般の可能性を二次的なものと見做すという、自己言及的自己卑下を行なっている。とはいえ「言」を全く無力なもの、「言」による一切の媒介を unnecessaryなものとするわけではなく、むしろ「行」「信」を通じて「証」されるべき対象——それが最終目的ではなかったとしても——として措定されている。そしてその「証」の対象にはおそらく、このテキストじしんも含まれている。第二に、テキストが称揚する「行」「信」には、天理教を批判する人々のそれ、たとえば天理教撲滅運動はそもそも含まないだろうし、あるいはそもそも排除されている。「行」「信」は、テキストの言うところの「愛」に関する実践を指す、きわめて限定された実践のことなのだ。

さて、この二つのテキストからの短い引用をどう考えたらよい

だろうか。端的に言えば、いずれの引用テキストにおいてもテキスト一般は劣位にあるものとして位置づけられながら、しかし暫定的な必要性、次善のものとしての待遇、証明の対象だが証明すること自体が目的かどうかは曖昧な存在、として語られている。少なくとも言えることは、擁護書や批判書じしんがこの運動・実践とテキストについての一筋縄ではない議論を含み持っているということだ。ゆえに第三章・第四章での考察にあたっては、運動・実践とテキストの関係性についての予断を留保しておく、それぞれのテキストにおける複雑な理路を、その都度辿るのが適切だろう。

註

—
1 天理教一派独立反対意見に対する内務次官一木喜徳郎の答弁は、一派独立が「監督」の都合によるものでしかないとを繰り返して強調している。

○政府委員（法学博士一木喜徳郎君登壇）（中略）此度許シマシタノハ天理教ヲ許シタノデナイ、神道ト云フ一派カラ離レテ別派ヲ為スト云フコトヲ許シタノデアリマス、若シ淫祠邪教テアツテ、安寧ノ秩序ヲ害スルト云フコトデアルナラバ、今日マデニ既ニ禁ゼラレテ居ラナケレバナラヌモノデアリマス、又唯天理教ハ神道ノ一派デアルヤ否ヤト云フヤウナ御疑ガアリマシタケレドモ、其神道ノ一派タルコトハ既ニ是マデ認メラレテ居タノデアリマス、即チ神道ナル、神道各派ノ一二加ヘラレテ居ルノデアリマス、其神道ノ一部タルコロノ天理教ヲ独立セシムルヤ否ヤト云フコトハ即チ之ヲ取締マリ監督シテ往クノニ神道内ノ一部分ト見テ監督スルガ宜イカ若クハ別派トシテ独立セシメテ監督スルガ宜イカト云フ問題デアルノデアリマス、

印刷局『官報号外 明治四十二年三月二十五日 衆議院議事速記録第二十六号』、一九〇九年三月二十五日、六一七頁、「請願會議第四十（特別報告第一七三号）天理教独立公認取消の請願（委員長報告）」の項。

2 六庵 森田五一編『天理教独立史』、木下真進堂、一九〇九年。

- 3 印刷局『官報号外 明治四十二年三月二十五日 衆議院議事速記録第二十六号』、一九〇九年三月二十五日、六一七頁、「請願會議 第四十（特別報告第一七三号）天理教独立公認取消の請願（委員長報告）」の項。
- 4 村上重良『近代民衆宗教史の研究』第二版、法蔵館、一九六三年、一五六～一五八頁。
- 5 大谷渡『天理教の史的研究』、東方出版、一九九六年、二〇四～二〇五頁。
- 6 羽根田文明『天理王弁妄』、法蔵館、一八九三年。
- 7 林金瑞編述『實際討論 弁斥天理教』、三浦兼助、一八九三年。
- 8 金子圭助「天理教教理史研究の資料 私考 明治期における天理教教理書を中心として」『ジブリア 天理図書館報』五三、一九七三年三月、五四頁。
- 9 「批判攻撃文書」の項、天理大学おやさと研究所編『天理教事典』、天理教道友社、一九七七年、七〇九頁。
- 10 益川すえ子『通俗 天理教樹下問答』、益智新友社、一八九四年。
- 11 羽根田文明『天理王弁妄』、法蔵館、一八九三年、四四～四五頁。

第三章

恐るべき愚民たち

天理教批判テキストにみる啓蒙の不可能性

はじめに

「愚民」は、真なるものごとと偽のものごとを弁別することができず、したがって自らが愚かであるかどうかを判断することができないし、「愚民」と名指され呼びかけられても気付くことがない——天理教を批判するテキストが陥ったアポリアは、おおよそのこの「愚民」の愚性に淵源する。天理教とその信仰者たちを「愚民」であると規定したのは、ほかならぬこのテキストじしんであったにもかかわらず、そして「愚民」を「撲滅」することがテキストの究極的な目的であったにもかかわらず、この「愚民」の愚性がテキストの論理を破綻に追いやる。まったく奇妙なことだけれども、「愚」に対するテキストの規定性は、テキストの内的秩序を攪乱するのである。すなわち、なすべきことの不可能性を論証し、「撲滅」すべきものの増大を証明し、そしてテキスト自身の無力さを帰結してしまう、といった具合に。

本稿では、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけて出版・公開された天理教批判書——ここでは「批判テキスト」と呼ぶ——を分析してゆくだけでも、この分析における基本的な関心事は、批判テキストの申し立てるさまざまな情報が正しいかどうかを判定することではないし、またいかなる経緯や動機によって書き手がこのような主張をなしたのかを跡づけることでもない。そうではなくて、なぜ天理教が批判されるべきだったのか、どのように批判されるのか、そもそも批判するということはどのような実践なのかという問題を、テキストから、つまりテキストの内的な論理から辿ってゆく。これが本稿の考察の対象と方法、そして目的である。

第一節 愚性と啓蒙の不可能性

批判テキストの解釈にあたって本稿が注目するのは、「愚」ということばである。「愚」とは何か、テキストにおいてどのように規定され、どのような働きをなすか、その基本線をまず考えてゆきたい。おおよそあらゆる批判テキストに「愚」「愚民」「愚夫愚婦」「愚昧」などの言葉²があふれ返っていることは、一読すればただちに了解される特徴である。ごく一般的に言って「愚」とは、テキストがその批判の対象たる天理教とその信仰者に対して一方的に与える、ある種の特性を持った罵倒語である。まずはじめに、一八九六年に出版された『天理教会之害毒』から、鐵推隱居という署名を持つ前文を読んでいってみよう³。

孔子曰く似て非なるものを悪むと「然り大に然り」「吾人も亦深く其感を同じうするものなり、

ここに天理教を非難すべき根拠があり、同時にその困難さの基盤がある。この「似て非なるものを悪む」という表現の出典は、『孟子』「盡心章句下」三七において弟子萬章の疑問に孟子が答えるシーンだと推定されるが、そこにおいて萬章は、孔子が「徳之賊」

と罵った「郷原」とはどのような人物を言うのかと問い、これに孟子は「孔子曰、悪似而非者」と答える。『孟子』のテキストによれば、「郷原」が「徳之賊」であるのは、それが「似而非」なるもの、つまりあるべき正しさを装うがゆえに、かつ「郷原」自身はみずからの正しさについて何らの疑問も持たず、何らの悪意もないがゆえに、客観的にも主観的にも正しさそのものと弁別することがきわめて難しく、したがって正しさそのものと誤認されうるもの、だからだ。すなわちこの「似而非」なるものが「悪」まれべきなのは、それがただ単に正しさや善といった価値の反対物、つまり邪や悪に属するものだからというのではなくて、善意によって善を装い、正しき意思によって正しさを標榜することによって、真正なるものとそうではないものの境界線をあやふやにし、やがてはそれら「似而非」なるものが真正なものと入り交じってしまう、というある種の運動性を持っているがゆえである。この真正なものとそれを装うものとの弁別困難さゆえに、「似而非」なるものを完全に除去することもまた難しく、したがって論理的には、真正なものを汚染から完全に防衛することもまた困難である。批判テキストはその冒頭から、この困難さについて自ら指摘をし、「然り大に然り」と全面的な同意を与える。

さて、このような「似て非なるもの」、『孟子』に登場する「郷原」の特性が、天理教とどのように関連づけられるのか、つづけてテキストを引用してみよう⁴。

夫我国ハ神国にして天神地祇の尊むべきは何人も其心に銘する所にして「」従つて之を祭祀するは素より理の当に然るべき所なり「」故に我 皇祖皇宗は代々敬神の勤めを怠り賜はずりき「」左れば勤王愛国の志士か其遺志を継承して敬神を主とせるは頗る賞するに足るものあり「」然るに名を敬神に籍り私利を貪り私欲を逞うするものあらんか「」是れ似て非なるものゝ間に於て特に悪むべきものに非ずや「」此の特に悪むべきものを何とか為す曰く蓮門教会、曰く丸山教会曰く神宮教、曰く天理教会、

みるように、「我国」においては「皇祖皇宗」はもちろんのこと「勤王愛国の志士」もまた「敬神」を実践した、しかしここに「敬神」を標榜し「私利」「私欲」を満たそうとするものが実際に存在している、そのひとつが天理教なのだ。テキストは論じる。ここでは「敬神」が二種類に分割されている。すなわちそれは「皇祖皇宗」

および「勤王愛国の志士」の実践してきた真正なる「敬神」と、そうではない「敬神」、「名を敬神に籍り私利を貪り私欲を逞うする」実践との二種類である。ここに列挙された諸教会の「敬神」は、真正な「敬神」つまり「皇祖皇宗」から「勤王愛国の志士」まで反復されてきた正しい「敬神」の実践と同一のものであるかのように偽装されたもので、それは既に「私利」「私欲」によって汚染された不純な「敬神」だということになる。かつ、先にみた「似而非」なるものと「郷原」についての記述を考慮すれば、この利欲によって汚染された不純なる「敬神」は、簡単に見破ることもできずまた除去することもできないがゆえに「悪むべきもの」なのだ。引用箇所が続いてそれぞれの教会批判に功績のあった人物を紹介したのち、テキストは次のようにいう⁵。

独り天理教会なるものは妄誕の説を吐き不敬の言を唱へ「」一層世の愚夫愚婦を欺き害毒を社会に流し来りしか

天理教が糾弾されるべきゆえんが述べられる。批判テキストにおける「不敬」の機能については第二節にて検討するが、さしあたってここでは、真正なるものと「似而非」なるものの弁別能力について考察しよう。ここに登場する「愚夫愚婦」は、「妄誕の説」

や「不敬の言」であつてもそうとは知らず「欺」かれ、あろうことか「似而非」なる敬神を選択してしまう。すなわち真正の敬神と偽装された敬神とを弁別することができない。これがテクストによる「愚民」の性格規定である。このように断言するからには、翻つてこのテクストの語り手たる「吾人」は当然「愚夫愚婦」に属するものではなく、したがつて真正なるものと「似而非」なるものの弁別能力、本来の「敬神」と偽装された「敬神」との困難な区別を遂行しうる能力を持つもの、として規定されている。この能力を持つ「吾人」——批判テクストに登場するより適切な語彙を用いれば「識者」である——は、みずからが生産したテクストの内的世界を、偽装を見破る能力を持つ「吾人」と、見破れないばかりか偽装されたものを選ぶ「愚夫愚婦」とに分割する。ところでこの分割は一見、能力あるものが能力のないものを劣位に配置し、それぞれに善悪や明暗、本質と派生などといった特性を割り振つてゆく、知的傲慢さの典型例のように思われなくもない。端的に言えば、天理教批判テクストを通貫しているのは、少しく知識を得たものが、そうではないと見做したひとびとを見下してやまないという、唾棄すべき愚民観なのだ。たしかに批判テクストには、強烈な愚民観、そして同時に知識人の卓越性を構築せ

んとするある種の志向性が働いている——ように見えるし、おそらくそのような印象は間違っていない。けれども本稿が遂行する批判テクストの分析が示唆するのは、つぎのようなことだ。すなわちこの愚民観とびつたり背中合わせになつて、「吾人」や「識者」つまり自称・知識人たちの、「愚夫愚婦」「愚民」に対する、決して拭い去ることのできない、底知れぬ恐怖があるのだと。

さてこの「吾人」と「愚夫愚婦」との分割は、奇妙な動態性を孕むことになる。この動態性は、「愚夫愚婦」に割り振られた特性に淵源する。この動態性とはどのようなものなのか、テクストの理路を辿つてみよう。「吾人」は真正なるものと「似而非」なるものを弁別する能力を持つているから、真正の「敬神」を選択できるし、選択することは言うまでもない。対して「愚夫愚婦」はこの弁別能力を持たない、言い換えれば、真正なるものを選択して「似而非」なるものは排除するという弁別をなしえない、がゆえに「愚」であるとテクストは規定する。「愚夫愚婦」の選択は、弁別能力を有する「吾人」からみれば、多くの場合明らかに誤つたものだ。

このように読めば、やはり批判テクストとは結局のところ、知

識あるひとびとを優位におき、知識なき（と見做された）ひとびとを劣位におく愚民観の、ある種の形態に過ぎないのではないかと理解したくなるかもしれない。けれどもアポリアはこの点にある。「吾人」は「吾人」と「愚」なるひとびとの間に弁別能力の有無という境界線を引くだけでも、その境界線じたいが「愚」なるひとびとには理解されないし、その正当性が理解されることもまたあり得ない。なぜなら「愚」なるひとびとはその規定上、「愚」かなのだから。したがって「愚」とされたひとびとは、「吾人」が一方的に区画した弁別能力による境界を、全く何の悪意もなく踏み越え、絶えず有耶無耶にしてしまう。むしろ「愚」なるひとびとは、「吾人」の弁別能力をそれとして認めるどころか、それを嘲笑し、あるいは逆に「不敬」だと罵倒するだろう。この動態性は、「吾人」の批判対象たる天理教とその信仰者たちを「愚」と規定したテキストそのものの、論理的帰結なのである。

ここまで『天理教会之害毒』の前文から天理教批判の論理的支柱たる「愚」について検討してきたけれども、同じ問題を別のテクストから掘り下げてみよう。ここで取り上げるのは、一八九三年に出版された『天理王弁妄』の「緒言」⁷である。ここにおいても、「愚」なるひとびとつまり「愚民」の愚性が、決定的に重要な

役割を果たしているが、興味深いことにこのテキストは、「愚民」の増殖の仕組みを記述している。

世に最も恐るべきは敦厚なる愚民の妄信より甚しきハなし

なぜ「愚民」の「妄信」は「世に最も恐るべき」ものなのか。テキストはつぎのように理由を説明する⁸。

其信仰の程度厚ければ厚き程人を残害して顧慮する所なしとハバツクル氏の格言なり、「凡そ洋の東西を問ハす時の古今を論せず社会ハ愚民より組成するの原則なれハ」「何れの邦国といへとも愚民の多数なるは同一一般なり

ここでは孔孟にかわって「バツクル氏」なる人物が登場する。冒頭の一文と、この「バツクル氏の格言」とをあわせて考えれば、「敦厚なる愚民」の「信仰の程度厚ければ厚き程」、「人を残害して顧慮する所なし」であるがゆえに「世に最も恐るべき」ものとなる、ということになる。このような「敦厚なる愚民」の性質は、先にみた「郷原」のそれ、つまり無知と善意とによって真偽の境界を緋い交ぜにしてしまうという特性、に近しい。さて「バツクル氏」

の格言に加えて、ここでテクストはもう一つの原則を導入している。それは、時間と空間を超えて「社会ハ愚民より組成」されているという原則、普遍的に「愚民の多数なる」という原則である。ただちに了解されるように、この原則を逆に言えば、「愚民」ではないひとびと、つまりさきにみた「吾人」、つまり「識者」¹⁾に類する——とみずから申し立てる——ひとびとは、どの地域のどの時代をとってみても、常に少数だということになる。歴史を一貫する法則としての「識者」と「愚民」の量的不均等性を、テクストみずからが提起するというのは、いったいどういうことなのだろうか。多数の「愚民」と少数の「識者」という超歴史的不均等性の原則は、突如テクストに挿入されたように見えるけれども、のちにテクストはこの原則の仕組みを、「愚民」の特性たる増殖という現象から、再帰的に説明することになるだろう。続けてテクストを辿ってみよう¹⁾。

而して其愚民中未だ政治思想のなき者といへども必らず宗教信仰の思想を有せざるの民あることなし¹⁾、然れども彼等愚民ハ所奉宗教の正邪利害を弁別するの知識を有せず¹⁾、故に高尚深遠の妙理ハ却て之を信せず卑近浅短の妄説ハ特に彼等愚民の帰仰する所なり

「愚民」の特性を、テクストはつぎのように説明する。「愚民」は「政治思想」を持たずとも「宗教信仰の思想」を必ず有している、しかしここで「愚民」の愚性が問題になるのだけでも、「愚民」は正しいものとそうでないものを弁別する知識を持っていない。では弁別能力を基礎づける知識がない「愚民」によるあてずっぽうな弁別の実践は、確率的な振る舞い、つまり大数的には真偽の出現確率が半々となる、のだろうか。ここでテクストは密かに、愚性についてのいまひとつの特徴を導入する。それは、真偽や正邪を知的な難易度と連結する操作、そして知的な難易度に対する嗜好と「識者」「愚民」を連結する操作によって得られる特徴である。すなわち「愚性」すなわち弁別能力の欠落を特徴とする「愚民」は、「高尚深遠の妙理」と「卑近浅短の妄説」とをアトランダムに選び出すのではなく、つねに「卑近浅短の妄説」を選択してしまう。何も知らないがゆえにランダムに真偽の当たり外れが決定されるのではなくて、真正なる知識はその複雑さと理解の難しさによって、積極的に遠ざけられるのである。したがって「識者」の見地からすれば、「愚民」の選択は、ほぼ確実に間違っている。間違っているのみならず、それを真正なるものを取り違えている点において、「愚民」は顛倒している¹⁾。いまいちど確認しておけ

ば、この理路は、「正」「利」「高尚深遠の妙理」という属性を「識者」に割り振り、「邪」「害」「卑近浅短の妄説」という属性を「愚民」に割り振った、テキストそのものの生産物である。

このようなテキストの理路を敷衍すれば、「愚民」自身が知識を内発的に獲得する契機は存在しないし、また外部からの啓蒙に対して正しい判断や選択を為すための条件、つまり啓蒙を啓蒙として認知しうる能力もまた存在しないという事になる。根源的な啓蒙の不可能性、たとえば大仰な表現だけでも、これは決して超歴史的な概念などではなくて、天理教批判テキスト自らが示唆しつつ拘泥し、しかし排除しようとしていた当のものなのだ。すなわちテキストの理路を辿れば、その愚性によって真正なる知識を認識できない「愚民」は、したがって必然的に啓蒙の真正性と正当性をも認識することができず、啓蒙は根源的に不可能だということにならざるを得ない。端的にいえば、「愚民」はその愚性つまり弁別能力の欠如によって、内発的にも外部注入によっても知識を得ることはかなわず、したがって原理的には、「愚民」のままでありつづける。批判テキストがみずからの敵を「愚民」として規定したことは、すなわち啓蒙不可能性をみずからの前提とすることに等しい。

ここで『天理王弁妄』は、「愚民」がその愚性によって増殖してゆく仕組みを解説する¹³⁾。

其信仰の程度厚き者ハ之を人に伝説勧誘して終に一団体を組成す「」而して中心之か害毒を社会に伝播することを知らず却て善教を世に公布するの老婆心とす「」是所謂慈悲心の世を害するものなり

この箇所においても、運動性は「愚民」の認識上の顛倒に求められている。すなわち「愚民」は「害毒」を「善教」だと取り違えるのみならず、「老婆心」と「慈悲心」つまりは全く悪意なく、良いものを他者に勧めたい、分かち合いたいという動機から、実際には「害毒」であるものを「善教」として「伝播」する、とテキストは論ずる。ここに登場する「慈悲」という言葉は、次章にて天理教擁護テキストを分析してゆく際の鍵となるのだけれども、このテキストにおける意味合いは、「愚民」が悪意ではなくその愚性によって「愚」を撒き散らし、拡散するという事態¹⁴⁾を指している。さて先にみたようにテキストは、「愚民」が知識を我がものとし、真正なるものを常に選択する能力を持った「識者」へと生まれ変わる、そのための理路を用意していなかった。かつそれは、

テキストがみずからの敵にみずから与えた「愚」という規定性、愚性によるものであった。「愚民」は「識者」に転化し得ず、かつ「愚民」は愚性を拡散するという、これら二つの命題を総合すれば、つぎのような結論を得られるだろう。すなわち、社会全体における「愚民」の割合は歴史の展開とともに増加してゆき、対して「識者」の割合は減ってゆく、と。これが「愚民」が増殖する仕組みである。全く奇妙な自己撞着なのだけでも、理路を辿って行く限り、テキストはその到達目標、すなわち「識者」の「愚民」に対する啓蒙によって最終的に「愚民」が消滅するという事態へと理路が行き着くことはなく、むしろ「愚民」が増殖し続け、対して「識者」の量的質的にますます無力となる、そのような事態に行き着くことになる。ところでテキストはこの「愚民」と「識者」の不均衡性について、ある種の断定性を持って述べていた。すなわち「バツクル氏の格言」として、「凡そ洋の東西を問ハす時の古今を論せず社会ハ愚民より組成するの原則」があるのだと。この「原則」を敷衍すれば、「凡そ洋の東西を問ハす時の古今を論せず」啓蒙は常に失敗し続け、「愚民」は増殖し続けてきた——とテキスト自身が論証している、ということになりはしないだろうか。

このようにして批判テキストは、除去するべきものとしてみずから措定した「愚民」によって、テキストじしんの内的秩序を攪乱された結果、おそらく予定していたものとは逆の結論を招来する。テキストにおける「愚民」が、徹底して受動的な性格を与えられているにもかかわらず、この与えられた愚性を梃子として、テキスト全体の論理を転覆してしまうからだ。このような「愚民」の論理的な強靱さに、テキストの書き手が気づいていたかどうかはわからないし、たとえこのような解釈を書き手その人に提示できたとしても、おそらくはただちに否定されるだろう。たしかにこのような解釈は書き手の意図に反するものかもしれないけれども、しかしテキストの理路には忠実なものであるはずだ。さてテキストはここから、天理教撲滅のための手続きを説明する¹⁵。テキストがみずから対して課してしまった「愚民」の啓蒙不可能性を、テキストはどのように乗り越えてゆくのだろうか。

彼の耶蘇教の妄誕にして而も国害の最大なることハ識者の己に認知する所なれハ今茲に言ハす「、」抑吾邪の神道ハ皇祖宗の遺訓を報して忠愛の士気を養ひ以て国体を維持するの大道本義なるに「」近頃神道の中に派名を樹て教会を組み種々牽強附会の妄説を捏造して愚民を誘惑し害毒を社会に流布する

もの少しとせず「」就中天理教会其最たるものなり「」抑該教会ハ一愚婦の主唱する所なれハ其言ふ所行ふ所妄誕怪説一も採るべきものなしといへとも「」然れども愚民の多数之を盲信し其信仰厚き者ハ家業を棄て之か布教に奔走し「」而して中心之か害毒を世上に流布することを知らず却て善道の人に施すものとす「」嗚呼迷へる哉「」余往年各邦を巡歴し親しく該教会蔓延の地に臨み愚民妄信の実況を視察するに其害毒の現社会風俗教育衛生經濟上に波及し地方文明の進路を障碍することの少からざるを認め「」之か撲滅の方法を実施するの急要を感じ俄然筆を採り「」該教会の起源より主義の妄誕弊害の実証等を詳論し撲滅の方法を以て之を結び「」号て天理王辨妄といふ 明治二十六年四月上浣 著者識

「愚民」の対立項としてこれまで「識者」という語を用いてきたけれども、文言としてはここではじめて登場する。この「識者」は、「耶穌教」の歴史とその害悪とを知悉しているものと規定されているが、このことは天理教批判とキリスト教批判とのある種つながり¹⁶を示唆している。さてテクストは各地における天理教の現状を实地調査し、すでにその「害毒」が地方に深刻な影響を及ぼしていることを確認し、その「撲滅の方法を実施する」ため

に「俄然筆を採」ったのだと言う。テクストがどのように天理教とその信仰者たちを批判するのか、という問題については次節で扱うこととして、さしあたりこのような「識者」の実践の宛て所は誰なのか、ということについて考えよう。「識者」は誰に対して、天理教の「撲滅」を訴え、呼びかけるのだろうか。テクストの主敵は天理教であつて、そのことは論を俟たない。しかし繰り返し見てきたように、天理教とその信仰者たちは「愚民」なのだから、その愚性ゆえに「識者」たちの啓蒙の呼びかけが届くことはない。であれば、「識者」の実践の宛て所は、天理教について未だ十分な知識と危機感のない「識者」たちだということになる。ところで「識者」とはその定義上、真正のものと「似而非」のものを弁別する能力を持つひとびとを指して言うのだから、『天理王弁妄』というテクストによって天理教についての知識を新たに得ずとも、すべての「識者」は本来的には直ちに天理教の「害毒」を把握し、「撲滅」の志を燃え上がらせるはずである。したがってこの批判テクストの宛て所としての「識者」は、弁別能力にやや難ある、いわば二流の「識者」だということになるし、またその宛て所としての「識者」にとってみれば、天理教批判テクストからの押し付けがましい賛同の呼びかけは、善意によって自己の立場性を拡

散するある種のおせっかいかいでもある。このような推論が妥当ならば、「愚民」による天理教の拡散と「識者」による天理教批判の拡散は、実践の形態においてはよく似た構造を持っているということになるのではないか。言い換えれば、さきに見た「善教を世に公布するの老婆心とす」「是所謂慈悲心の世を害するものなり」という批判テキストによる愚性の定義は、全く同時に、これら批判テキストの書き手たちにも権利上適用されるべきなのではないか。

では、「識者」を「識者」と識別し、「識者」として認定するのは誰なのだろうか。「愚民」を「識者」だと取り違えることなしに、かつ「識者」を「愚民」だと取り違えることなしに、真正なるものとそうではないものを正しく選り分け得るためには、どのような能力が必要なのだろうか。そしてそもそも、それは可能なことなのだろうか。ここまでのテキストの理路に従えば、少なくとも「愚民」は、「識者」を「識者」だと識別することができない。であるから社会を構成する大部分のひとびと、歴史の進展とともにますます増加する「愚民」たちからみれば、かれらの認定する「識者」と自ら「識者」と称するひとびとが一致することはなく、ほとんどの場合において、「識者」ならざるひとびとを「識者」だと

取り違えてしまう。それはつねに「卑近浅短の妄説」を選択してしまう、あの愚性に所以する。このように考えれば、したがって「識者」は、他の「識者」、圧倒的少数の「識者」仲間よつてのみ、「識者」として認知され、「識者」として取り扱われる、ということになる。ただし、量的には「愚民」に圧倒されていても、おそらく「識者」の後ろには、その究極的な保証人としての「国家」がついている——はずだが、これは次節で検討するだろう。

ここまで『天理教会之害毒』の前文および『天理王弁妄』の「緒言」という二つのテキストを考察してきたが、本稿の解釈によれば、これらのテキストは、「愚民」に対する啓蒙の不可能性を、言い換えれば「愚民」の撲滅の挫折を、みずからの手よつて論証し、予告している。おそらくこのことは、任意の対象について言えるだろう。天理教であれなんであれ、敵に愚性という特徴を与え、愚性をもつて批判するとき、自身が与えた愚性の思いもよらぬ運動性によつて、啓蒙は不可能となる。善意によつて「愚民」は増殖し、与えられた境界線を認知することもできないがゆえに境界線は踏み拉かれ、さらには啓蒙の実践そのものが「愚民」のそれと似通った形態になつてゆく。ここまでの議論のさしあたつての結論は、つぎのようなものだ。すなわち、批判の対象を「愚

「民」として指定する啓蒙のプロジェクトは、その冒頭から、みずからの挫折を予告するのである。とはいえここまで本稿が扱ったのは、二つのテクストのほんの冒頭部分に過ぎない。「愚民」の啓蒙不可能性の乗り越えをテクストがどのように実践してゆくのか、次節以降考えていこう。

第二節 不忠・不敬と正しさの困難さ

批判テクストは愚性と天理教とを接合することでその批判の論理を組み立てているのだが――それが論理的には途方も無い困難を抱え込んでいることは繰り返し述べた、天理教の愚なる実践をどのように描き、どのような対策を提案するのか。テクストの解釈に取り掛かる前に、近代日本の「淫祠邪教」批判におけるパターンリズムについての見解を、井上順孝『新宗教の解説』から引き、その成果を確認しておこう¹⁸⁾。

家族主義への挑戦に対する反発に限らず、新宗教への批判が、多くの場合、社会が漠然と抱く不安と背中合わせになっているのではないか、「中略」明治以降最近に至るまでの宗教批判の論調を改めて検討してみると、いくつかお定まりのパターンがあることに気づく。あやしげな宗教と思われたものは、しばしば淫祠邪教という烙印が押されたわけだが、その淫祠邪教性の具体的な内容はほぼ次の三つにまとめられる。①性的なかがわしさ、②金銭面でのあくどさ、③病気治しのインチキ性。「中略」すると、典型的な淫祠邪教のイメージは次のようになる。

「病氣治しに名を借りて、インチキ臭い行為、とくに淫らな行為をなし、しかも金儲けを企んでいる宗教」

なぜこの三つの点は批判の中心的要素となったのであろうか。試みに、この三つを裏返して反転像を作成してみよう。すると禁欲的もしくは潔癖な態度、金銭面での清貧性、合理的な儀礼、という像が浮かんでくる。どうやらこうしたものが、あるべき宗教活動の姿として、暗黙のうちに前提されているのではないかと思われる。

「暗黙のうちに前提されている」「あるべき宗教活動の姿」について、井上は続けて次のように言う。

よく考えてみると、このイメージは、近代日本にもたらされたプロテスタントのイメージに似ていることに気付く。また儒教倫理をも連想させる。

すなわち井上の説明によれば、「淫祠邪教」批判においてはプロテスタントイズムが宗教の正しき姿として前提されているのであって、このプロテスタントイズムモデルからの逸脱が、「淫祠邪教」性として剔出されるのではないか、と言う。けれども井上は続け

て、プロテスタントや儒教倫理の実際の勢力を鑑みれば、これらが直接的な影響力を発揮しているとは考えにくく、それらは「社会通念や既存の宗教イメージ」¹⁾にある種のモデルを提供するという間接的な形で影響しているのだ、と解説する。

井上の整理の成果は、つぎの二点である。第一に、「淫祠邪教」批判のパターナリズムを支える、「暗黙のうちに前提されている」社会心理的な志向性を指摘した点。第二に、戦前・戦後の政治的社会的等々の切断線を貫いて持続する「淫祠邪教」批判を、「社会通念や既存の宗教イメージ」つまり社会心理的な次元の連続性によって説明し得た点。けれどもこれらの成果は、次のような疑問を提起する。すなわち第一に、「淫祠邪教」批判の駆動因とされる社会心理的なものとはつまり、資本主義的欲望の上品な形態なのではないか。であれば「淫祠邪教」批判は、基本的には資本主義の問題として考察するのが適切だ、ということになる。第二に、そうではあったとしても、戦前・戦後の切断を貫いて、同じ資本主義的欲望の形態によって駆り立てられた、同じパターンを持つ「淫祠邪教」批判が反復されている、と前提してよいのだろうか。たとえば、皇道大本に対する批判と、オウム真理教に対するそれとのあいだには、歴史的に規定された明確な差異が想定され得る

だろう。この前提が捨象してしまったのは、端的に言えば天皇制の問題である。

これら二つの問題、つまり資本主義の問題と天皇制の問題を念頭に置きながら、天理教批判テクストにおいていかなる実践がいかに批判されているのか、を考えてゆく。まずは井上の方法に倣って、批判の要素ごとに批判の型を、つまりさまざまな批判テクストを横断して繰り返される様式化された挿話を整理してみよう。

I 信仰者たちの実践に関わる挿話

a. 医薬を用いず禁厭祈祷にすぎり、先祖伝来の田畑財産を献納し貧窮に陥る。けれども病者は回復せず、場合によっては死んでしまう。²⁰

b. 深夜の教会に若い男女が参集し、「オヌクモリ」と称する淫猥な行為に及ぶ。あるいは教会で見目麗しく踊る男女に誘われて、下心から入信してしまう。結果、道ならぬ恋に落ち、時には妊娠、墮胎あるいは出奔する。²¹

c. 病の原因を天理教入信以前の信仰にあると考え、先祖代々

継承し信仰してきた位牌や仏壇、神宮大麻などを廃棄する。²²

d. 幹部による不法行為の数々。たとえば脅迫、贈賄、不倫行為、婦女暴行、詐欺。また信者の身代限り。²³

e. 妊娠中の腹帯・毒忌み、産後の安静を否定し、妊婦の健康を害する。²⁴

II 中山みきに関わる挿話

f. 神懸り前のみきが、隣家の子照之丞の黒疱瘡を、献身的な看病と犠牲によって救った、という天理教からの挿話に対する批判。自らの子二人を失ってまで他家の子を救うのは、途方も無い慈悲心に依るものではなく、自らの体面を繕うための極めて利己的な行為である。²⁵

j. みきの神懸りへの批判。周辺住民の話によれば狐憑きだという噂が既にあった、あるいは精神異常である。また神懸りにおいて、古典には存在しない神名を捏造した。²⁶

g. みきの最期の状況。みきは狐使いであるという風聞が存在

した。とある獵師が山中で老いた白狐を仕留めたが、まさにその同時刻みきは突然倒れ、そのまま絶命してしまった。²⁷

h. みきの死後の状況。幹部たちはみきの死亡証明書を入手しようとするが、近隣の医師たちは申し合わせて天理教の信仰者に対する治療・診察を控えているため、わざわざ遠方から医師を呼び、金を渡して書類を作成させた。²⁸

i. みきをよく知る地元のひとつに直接取材したところ、みきは天理教が宣伝するような優れた人格者ではなく、生来の吝嗇・淫乱で、長じてのちもさまざまな非行を重ねていた。²⁹

Ⅲ 教義・教理に関わる批判

j. 三条の教憲（三条教則）中第二条の「天理」という語彙をもって、あるいは神道本局に属する教会として認可を受けていることをもって、みずからがあたかも皇室の尊崇あるいは国家からの特別な支援を受けているかのように天理教は宣伝しているが、全くの牽強附会、不敬であり、国体を破壊する朝敵である。³⁰

k. 熱心な信仰者にのみ伝えられる秘密教義が存在し、そこでは記紀神話の神名を含む十柱の神の姿を、蛇・亀・鯨・鯰などであるとしているのは、不敬だ。またこのような異形の神々を祭祀し、人間の祖先であると考えるのは、荒唐無稽だ。³¹

l. 十柱の神を神宮よりも上位に置く、あるいは神宮そのものを偽の神とみなす、また神宮や産土を尊崇する必要は無いと説くことは、不敬だ。³²

m. 学問・知識を否定する。神話を破壊する。近代文明・近代的学問と全く相容れない天理教の教えを広めまた信ずることは国益にかなわないだけでなく、教育勅語によって示される天皇の意思に対する不敬であり、天皇に対する不忠である。³³

n. 十柱の神は捏造された神名を含む。また八埃の教理は仏教からの横領である。³⁴

テキストが記述する実際の挿話のそれぞれは、より複雑な構成を持っているのだが、たしかに井上の整理のように、批判テキストは性的放縦（b、d、i）、金銭的不正（a、d、h、i）、病気を

治しの欺瞞性（a、c、e、f、g、h）をそれぞれ論じている。これらの批判を資本主義の問題として考えてみるならば、それらは性的規範、経済的規範、衛生的規範に対する侵犯行為、つまり性的・経済的・衛生的欲望の過剰態³⁵として指弾されている、と理解することができよう。

ところでこの規範と侵犯との関係について、つぎのようなモデルを想定すべきではない。すなわち一本の規範線があらかじめ引かれていて、その此岸に許容があり、彼岸に非許容がある、というモデルである。この単純なモデルは、過剰な欲望が非許容とされる仕組みを説明できるけれども——ゆえに天理教批判テキストにおける天理教批判のある側面を説明するには十分だけれども、資本主義社会においては同時に、欲望の全き欠如もまた非許容となる、という側面——これは次章が扱う、天理教を擁護するテキスト、教祖伝テキストにおける慈悲的实践の問題に関わる——を説明できない。であれば、つぎのように考えるのが適切だろう。すなわち性的欲望を断念すること、経済行為を忌避すること、生きることを諦めること³⁶は、反生産的な実践である³⁷。したがって、性的・経済的・衛生的規範は、過剰域と過少域との閾値をそれぞれ指し示す、二本の線によって囲まれた領域のうちに存在す

る。であれば資本主義社会における倫理規範とは、生産を維持するのに必要な欲望によって規定されている。それは多すぎても少なすぎても都合が悪いものだが、かといって超歴史的に一定量のものでは有り得ず、歴史的な動態性を持つ。さしあたって批判テキストにおいては、望ましいほどほどの欲に対する過剰態が、「私利」「私欲」³⁸あるいは「己れが強欲非道」³⁹などと非難されている。天理教批判を資本主義の問題として考えれば、次のような結論を得ることができるだろう。すなわち批判テキストが天理教に、つまり「愚民」に対して投射し攻撃したものは、端的に言えば行き過ぎた資本主義的实践なのだ、と。

このような解釈の方向性は興味深いのだが、しかしこれはいわゆる最終審級の問題だ。先に述べたように、ここでは戦前戦後の切斷線の問題が捨象されているし、そもそもここに挙げたj以降の批判の検討が取り残されている。ただちに了解されるように、j以降の批判において核心となっているのは、「不忠」や「不敬」といった概念である。先取りして言えば、資本主義的な性的・経済的・衛生的規範からなされる批判は、テキストの理路の終着地において、「不忠」「不敬」という天皇制的規範に行き着く。ここに、天理教批判テキストの特殊歴史的な形態がある。この特殊歴

史性は、テキストの背後に隠された暗黙の前提つまり社会心理的な次元などとしてではなく、はっきりとテキストに明示されている。

これら「不忠」「不敬」は、テキストにおいて二重の運動をなす。

第一に天理教とその信仰者に対する攻撃の手段として。第二に天理教をいまだ批判しないひとびとに対する批判の手段として。これらの運動を、順に考えていこう。まず第一の、天理教とその信仰者たちに対する「不敬」の働きとはどのようなものか。たとえば先に挙げたⅢ教理・教義のjに類する批判を読んでみよう⁴⁰。

吾国体の美なるは、万国未だ曾て其比を見ず、上には万世不易の 皇室を戴き、下には常に忠君愛国の賢臣に富む、宇宙基布の万邦にして、我国体の鞏固なるに比肩すべきもの、何れの処にかある、開闢の始より千万年の後に至り、一系の 皇統を奉翼して易らざるもの、何れの邦にかある、時に否泰ありて不良の臣出しこと、なきにあらざんめれど、未だ一人として其志を得し者なし、斯る真帝国の光威を障蔽せんとするものこそ現はれたり、ソハ何者とかする曰く、天理教会之れなり、先其彼徒の暴言にいはいはく、

吾天理教会は神道直轄なり、直轄といふは、恐れ多くも、天皇陛下の御親轄あらせたまふ所なれば、吾教会の主意は即ち朝廷の御趣意なり、日本の臣民にして朝旨に遵わぬ者は朝敵なり、且当今は信教自由の憲法も、実施せられし時なれば、速に他の仏教等を棄て、我国固有の国教たる、神道天理教会に改式すべし、

世に邪言邪謀も多けれども、此の如き盲ら蛇に惧じざる、暴言を聞たることなし、中に就て 天皇陛下の御親轄など、負ふ気なくも、至尊の御尊称を、一匹夫の分を忘れて、汝等盲徒が口に汚し奉るとは、よくも其口は曲まざりし、実に裂ざりしこそ、不思議なれ、成程 陛下は我国の元首なれば、万機を統撰したまふは、云ふまでもなけれど、宗教は儲置たとへ政事たりとも、御親轄あらせらるゝ者ならんや、御親轄といふからは汝等盲徒が考へには、天理教会は官省の支配を受けず、恐れ多くも直ちに 陛下の御支配、遊ばさるゝものといふ事ならん、大逆の暴言も多々あらんなれども、かゝる大逆中の大逆、暴言中の暴言を聞しことなし、余始めて此暴言を聞し時は、余りの不敬に驚き、思はずも双手を挙て両耳を掩ひたり、今汝等盲徒に忠告す、神道を盗むも仏教を盗む

も、ソハマダ学理に関する辺もあるなれば、或は竄匿の隙もあらんか、陛下の御尊称を天理の邪教に汚し奉つるは、イカナル刑にやあいなん、早く削りて重過にをちゐることを避けよ、

批判はつぎのように進行している。天理教とその信仰者たちが提示する十柱の神の神威、あるいは天理教側が喧伝しあるいは内密に広める（とテキストがいうところの）国家あるいは天皇と天理教との関係性を、テキストは、偽りの神である、あるいは無関係のもの、牽強付会な接続であると、文証を挙げて論駁する。みるように、天理教の主張がどれほど無茶苦茶なものであっても、テキストは論駁という厄介な作業を経てのちはじめ、「不忠」「不敬」だと名指している。このことは、たまたまテキストがそのように書いていた、ということではない。天理教の「暴言」に対して論駁する批判テキストは、みずからの言に驚き、呆れ、恐れながら、つまり「愚民」に対する理を尽くした論駁がどれほど面倒でばかばかしい作業であろうとも、批判テキストの論理上の要請として、論駁しなければならない。なぜなら、論駁によって正しいあり方と間違つたあり方をはっきりと切断し、それぞれを提示することなしには、「不忠」と「不敬」の泥仕合、逆に言えば「忠」

と「敬」の奪い合いを永遠に解決できないからだ。すなわち原理的に言つて、なぜ天理教の主張が間違つているかを説明するためには、何が正しいかを提示し、それと天理教の主張を比較せねばならない。正しい「忠」「敬」とはどのようなもので、誤つた「忠」「敬」とはどのようなものかを、論理的に説明しない限り、天理教の「邪言邪謀」や「暴説」もまた、正しい「忠」「敬」として流通し得てしまうのである。逆に言えば、ただ単に、「愚民」の妄説として頭ごなしに否定するだけでは、それは全く説得力を持ち得ないのである。

荒唐無稽な考え方に対しても、いちいち文証を挙げて批判を遂行しなければならないというテキストの要請は、厄介な問題を胚胎してしまう。なぜ、論駁は厄介な作業なのか。それは、論駁の正誤や優劣をどのようにして判定するのかという、正しさを基礎づける資格の問題に関わる。テキストはどのような資格によって、正しいあり方、たとえば正しい神話解釈、正しい神々の伝統、正しい祭祀などを基礎づけることができるのか、考えてみよう。テキストは東西の書物を引用し、あるべき正しさとされるものを裏打ちしてゆくだけでなく、この作業は批判の対象として取り上げられるすべての話題についてなされる作業だから、それぞれの

批判テキストにおいて、正しいあり方についての見解が相違してしまうこともあり得る。たとえば、「又た婦女にして子を孕むことあるも決して面倒なる腹帯を締めるに及ばず且つ産後一週日間床上に静座するの退屈を忍ぶにも及ばず、別に毒養生などをせずとも母子共に健全にして発育すること疑ふべからず」⁴¹つまり妊娠中に腹帯をせず、また産後に毒忌みをせずとも神の守護によって安産となる、という「おびやゆるし」の教理についての、二種類の反駁を検討しよう。まず『仏教最近之敵』のテキスト⁴²である。

近頃半ば迷信の毒に酔はされんとするの頑徒、編者の私宅に來りて左も物識りげに難詰すらく「レ」公等妄りに門外漢の眼孔を以て空嘲を逞ふせらるゝも實際に於て天理教会の利益あることを亦た掩ふべからず「レ」現に産婦が腹帯もせず、毒忌もなくして身も安々と分娩し産後の日立ち速かなるは全く天理信仰の奇瑞不思議にして「レ」本部より頂きたる九粒の金平糖が異靈にましますなり、「中略」ソハ偕ておき産婦の腹帯するの習慣は元と神功皇后が三韓征伐の砌、恰も産月に臨ませ給ひければ天神地祇に誓願を立て「レ」目出度凱旋御帰朝の暁まで太子の御降誕なきことを祈らせ給ひ単衣を粧はせ給ふに當りて玉体堅く腹帯を纏はせ給ひて征途に上らせ給ふの古例

に依つて「レ」今は都鄙貴賤共に妊身五月に及べば腹帯を締めるを習慣とはなせるなり、左れば腹帯をせざれば胎内の児が太るとか若しくは胸に上るとか云へるは後世俗間に於て付会したる妄想に過ぎざるなり、現に欧米各国にては古來斯る産婦の腹帯を締める等の風習は絶へて之なしと云ふにあらずや、若し産婦が腹帯を締めずして安産するは天理教の守護に依るとすれば欧米人や鳥獸類は悉く天理王命の特別保護中に属するものとせざるを得ず、独り日本人に限り信ずるものと信ぜざるものとの区別分を立てらるハナント天理〔マ〕楼も困つた小き了簡を持たまふかな「レ」腹帯を締めずして胎児の生まるゝは人の天性にして決して天理王命の功力にあらず「レ」然れども産後血の騒ぎ本に復せず体力薄弱なる間は勉めて安静加養せざるべからざるは論を須たず、而して天理教徒は妄りに怪力乱神を説きて産後日も尚ほ浅き病婦に向つて労働を強めるの故を以て再び治療すべからざるの難症に陥らしめてアダラ妙齡の婦女をして短命若しくは不具に畢らしむるもの鮮なからず、

つぎに『天理教大断案』のテキスト⁴³を見てみよう。

又日本の習慣として婦女子は懐胎すれば必ず腹帯をすることである、又懐胎後は必ず毒忌みをする、此等は余程教育上にも関係のあることで生子の身体性質の幾分は全く母親懐胎中の行状に依るものである、之は実に大切な事柄である「、「併るに天理教信者は神の御恵にてかゝる腹帯毒忌などをせずとも安産が出来ると云て之を為さしめず教会より御供九粒を産婦に授け、産前、臨産、産後に三粒づゝを吞ましめ、これにて落産、難産の憂なしと云ふ、折角古代の良習を打破して産婦をして不養生の傾を生ぜしめ、結局難産せしむると云ふは実に言語道断の次第であります、なぜかゝることをするのか、つまり金を取り上げる工夫より外はありません、医師とか湯薬とか、腹帯とか云ふものに費ゆる金員を以て信仰を天理王命に寄せしめ金を取上げるの算段であります、是等は其悪弊悪書の三四の例を挙げた斗りである

それぞれ趣向を凝らした説明によつて「おびやゆるし」を批判している。『仏教最近之敵』のテキストは日本における腹帯の起源神話と「欧米」における出産慣行に言及し、妊娠・出産にはそもそも腹帯が不要なのだから、神による守護云々は安産難産に無関係であり、むしろ腹帯不要を神威のおかげだとする教理を、怪力乱

神を語るものとして批判する。対して『天理教大断案』のテキストは、腹帯を良き伝統であるとし、それを否定した結果難産となるのは本末転倒だと説く。いずれのテキストも天理教を批判するにあたっては、腹帯の起源とその近代的な効能、および評価について、テキストなりの判断を説得的に提示しているけれども、しかしこれら二様の見解の共通部分を探すのは困難である。

このことは、次の二つのことを意味する。第一に、天理教批判テキストは、天理教の主張に対する論駁によつてあるべき正しさを探求し、説明するテキストである。しかし第二に、さきほどの例のように、テキストが提示する正しさがすべての批判テキストを貫いて妥当するかどうか、かつそもそも、一編のテキスト内においてその正しさが矛盾なく妥当するかどうか、これらはまた別の問題である。この問題、つまりあるべき正しさとして提示されたことが総体として一致しない事態は、批判テキストにおいてしばしば観察される。なぜ正しき「忠」「敬」についての「識者」間の不一致が起こるかと言えば、唯一にして絶対のあるべき正しさ、具体的には存在していないからだ、と言つてよいだろう。唯一絶対の正しさが具体的な規範としては存在していないということ、正しい「忠」「敬」を保証する確固とした何ものも存在して

いないということは、したがって、正しい「忠」「敬」を述べ伝える実践することも困難であり、全く同時に、「不忠」と「不敬」とを實踐することもまた困難である、ということだ。「愚民」の啓蒙の可能性と、「不忠」「不敬」の困難さという、二重の条件によって、批判テクストによる「不忠」と「不敬」の糾弾は、その挫折を予想されている。なぜなら「愚民」は、そうとはしらず「不忠」「不敬」を犯してしまうものだし、かといって唯一絶対の正しい「忠」と「敬」のあり方を、だれも提示し得ないのだから。

ここでテクストは、愚性に起因する錯誤をではなく、愚性そのものを「不忠」「不敬」に接合するひとつの回路を組み上げる。たとえば『天理教会之害毒』は、愚性と「不忠」「不敬」とを結びつける媒介として、教育勅語を参照する⁴⁴。

更に、教育上に於ける彼等の弊害を觀来れば、国家の為め実に痛嘆に堪へざる者あり。彼等は心力を竭くして人民知識の發達を防遏し、文明學術の隆奥を阻害せんと欲する者なり。

然り彼等か無学無識なる其説く所の孟浪荒誕なるは、唯た愚夫愚婦の間に於て其勢力を逞くするとを得るのみにして、智識と學術の一步進めて、彼等の勢力は忽ち一步を退けはなり。

而して今や五百余万の同胞は是等の妄説に昏迷して其幾百万の子弟をして同じく教へなきの禽獸たらしめんとす「」嘆すへきに非ずや、方今人文の日に盛んなる時に際し教育の忽緒に附すへからざるは今更ら喋々するを須ゐす「」左れば畏くも天皇陛下にハ夙に聖慮を悩ませ給ひ嚮に教育勅語を下し給ひて教育の大本を明かにし学海の方針を指示あらせられ常に人文開明の氣運に応じて子弟兒童の發育を祈らせ給ふ辱き大御心は実に山よりも高く海よりも深く「」吾人臣民たるものは大に感奮興起以て涓滴の微忠を忘れず僻遠の地までも無学の人なからしめ邊陲の国までも伊唔の声を絶たす、能く智「」徳、体の三育を励み以て文明国の臣民たるに背かざらんことを期せざるへからず「」今日に於て教育の無用を説き文明の進歩を妨げ人智の發達を害するものは啻に国家の賊、社会の仇たるのみならず抑も亦 天皇陛下に対し奉りて不忠の極と謂はざるへからず天理教会は実に乱臣賊子に非ずして何ぞ

「教育」によって「愚」を放逐することが、教育勅語に表明された「大御心」「聖慮」なのだから、「愚民」という存在でありつづけることそれじたいが「国家の賊、社会の仇」また「天皇陛下に

対し奉りて不忠の極」の「乱臣賊子」なのだ、とテキストはいう。唯一にして絶対の正しき「忠」と「敬」は、ここにおいて「大御心」「聖慮」に接合される。抽象的に言えば、啓蒙を拒絶するのではないとにかかわらず、啓蒙を啓蒙だと弁別できる能力が無いことが既にして「不忠」だという論理を、テキストは教育勅語を媒介にして導出している。これが、特殊歴史的な天皇制的規範としての「不忠」「不敬」の、天理教とその信仰者に対する機能である。この理路の行き着く先に、テキストを媒介とした啓蒙実践に対するテキストじしんの自己否定、逆に言えばテキストを媒介としな実践による啓蒙の正当化への道筋を見とることは、過剰解釈にすぎないだろうか。

さて「不忠」「不敬」の機能の第二は、天理教を未だ批判しないひとびとに対する働きである。批判テキストは、「識者」の領域内にあると目された人々に対して、ともに天理教の批判・撲滅に参加するよう呼びかけつつも、次のような逡巡を見せる⁴⁵。

鶏を割に何ぞ牛刀を用ひんやとは、大小軽重の比較に於て、其権衡を失するを嘲るの語ならん、然れどもこゝに割くべき恰当の刀なきときは、傍へに牛刀をあるを仮用して不可なら

ん、急を救ふの止を得ざればなり、今天理教の邪妄卑賤なる者を碎くに、陣を張り籟を樹て、之を攻るは、其の所応にあらず、実に大人の業にあらざるを知る、所謂鶏を割に牛刀の類なればなり、サレバ該教の如きは、狂人の振舞小児の戯れとして、捨置て可なる乎、如何せん朴実の良民を駆りて、千尋の深淵に投ぜんとす、豈之を対岸の火災として傍觀し、救わずして可なら哉、之れ又止むを得ざるなり、故に今之を度外に置ずして難ずるは、所謂牛刀を用るの嘲りをしりつゝ、聊か其妄を弁じて深淵より救ひあげんと欲するなり、

世間の識者は該教の妄を弁ずるは、大人気なしと思はるゝにや、措て問はれざるの觀あり、只真理の裁判てふ書と、近此天輪王弁妄といへる書出たり、今こゝに彼れが教理として、事実として弁ずる所ろは、余が実際に目撃せしものと、其他は此の二書とによれり、

余も該教の社会を毒すること、些少ならざるを知るものから、之れが弁駁をなさんと思ひしこともありしが、或益友と茶話の話次其事に及びしに、益友のいへるには子は彼れ天理教の如き者が眼に遮ぎる乎、先該教の起源の浅深如何を見よ、文盲無智の一妖婦の狂気せし者が、後先も揃はぬ片言交りの鄙

言をとりて、其の教典となし依拠として組立たる者を、眼中に認むるとは、いかにも少量にあらずや、打捨置べし止ねく」と笑罵し去れり、余此益友は常に畏友として兄事し居れば、一も二もなくサナリくとして打捨置しに、此頃に至り教会堂の新築とやら改式の噪ぎとやら、中々下火には向かはざるの觀あり、余が服膺する所の、益友の誠めを忘るゝにはあらざんめれど、云はざれば又腹ふくるゝ、寧ろ之を吐て喉どの塊を、露出するの勝れりと思ふまゝ、人の笑を好むで買ふといふにもあらねど、又大方の識者に呈するの積りもなければ、夏の日長の徒然に、該教の国家に仇なす、尤けき者を指摘して、仮に十科に分けちしも嗚呼なんめれども、只便利の為に分ちし迄なれ、別に他意ある業にはあらず、若も此書を見る人あらば、宜しく察したまひねかし、

天理教批判に未だ参加しない「識者」たちの言い分を、ここで仮に牛刀鶏割論と呼んでおこう。この牛刀鶏割論は、テキストによれば次のような言い訳の様式である。すなわち、「愚民」は「愚」なのだから心配するに及ばないし、かつ「愚民」はその愚性ゆえに啓蒙することが不可能であり、かれらの愚性の代償は「愚民」みずから払うものなのだから、「識者」がその知力を尽くして説

得することは無駄な努力である、したがってただ「識者」自身が天理教を遠ざけるように努めれば良い、というものである。啓蒙不可能な「愚民」の、愚性への滞留を、「愚民」自身の責任として片付けること、つまり啓蒙の放棄と自己責任論との結合がこの牛刀鶏割論の特徴なのだけれども、しかしこのような立場性はテキストの外部から挿入された見解ではなくて、むしろ批判テキストの内的論理に忠実な見解である。たとえば『天理教大断案』は次のように言う⁴⁶。

止むなく精神の養ひをしてくるゝ援兵の来るを渴望しつつ、路頭に迷ふて居る、こゝに於て妖教天理、こゝで我が一隊が正しく旗上げの時なりと、密かに裏手の間道より廻りて、仏耶両城の出軍跡の空虚を覗ひ、路頭に憐を乞ふ老人子供に飴ん棒をあてがひ、頭を撫で背をさすりて遂に己の兵となし、首尾能く一方に城を構へた、仏耶両教者の戦も畧落着がついて大將株はそろく陣を引上げて本城に返へり来れば、豈計らんや、天理教の一軍は老人小児の一隊を集めて我が領域を蚕食しつゝあらんとは。天理教の一軍は仏教や基督教の如く、正々堂々表の方から陣太鼓を鳴らし、宰配を振って進んで来るのではない、「裏の方からこそく」と人目を忍び暗討であ

る。其れ故に教理は如何国体を軽賤す、風紀を紊乱す、道徳に背反すと云て議論をしかけたところで、向では其れ程に感ぜぬかも知れぬ、誠に張合抜の話です、天理教軍の軍律規肅と云ふものは此の如きものである、

愚性に対しては議論すら通じない、とテキストは嘆いている。天理教とのその信仰者を「愚民」と規定したのはテキスト自身であったのだから、このような「張合抜」もまたテキストの書き手の意図とは別に、テキストの理路の正しい延長線上にある。では、批判テキストの理路によつて基礎づけられたこの牛刀鶏割論を、テキストはどのように超克するのか。たとえば『仏教最近之敵』は、十柱の神を獣類と見做す天理教の教義なるものを取り上げ、つぎのように言う。

凡そ世の中は多く愚人に由つて成立つものにして主として感情の力に依りて動かさるゝものなり、能く道理を知り事物軽重の割合を弁ふるものは古今おしなべて十の二三に過ぎず西哲の諺にも滔々たる世界無数の人類は皆な是れ情界の塵芥なり単に道理に因つて運動するものは百中稀に一二を見るに過ぎずと云へり、世の中ハ果して感情に因つて動かされ愚民

に依つて成るものなれハ実に愚民の団体ほど強固にして且つ社会に大勢力を有するものはあらざる也、則ち天理教は愚人の集合体なれば憂ふに足らずとは大なる誤謬にして現に国家の風俗を汚し教育を妨げ衛生の道を害し経済の法を乱す等其の害毒決して鮮少ならざるなり、然れども既に五百万の信徒を有し隠然として勢力を保ち文明の進歩を殺ぎ智徳の発達を妨げつゝあり、「」仏教特に真宗の如き主として儀式を貴び習慣を重んじ多く感情の上に組織せられたる宗旨の爲めには彼の多少道理を知るのヤソ教よりも最も直接なる怨敵と謂はざる可からず、今にして之が害毒の根源を發き以つて大に撲滅退治の衛を施さずんば終に東西本願寺の畏るべき大難と化するのみならず抑も又た国家を野蠻に誘ふの大弊を醸すに至るや必せり、即ち仏教最急の敵は遠くヤソ教にあらず近く天理教に在り、天理教は併せて真誠なる国民の公敵たるを忘るべからざる也、⁴⁷

元より人間以外の狂動物の口より出づる乱言に過ぎざれば之を取上げて彼是するも大人気なき業ながら、「」嘿止せんと欲して嘿止すること能ハざるは豈に 我皇宗祖に対するの不敬にあたらざるや⁴⁸。

みるように、「天理教は愚人の集合体なれば憂ふに足らず」として「愚民」を放置することのみならず、「愚民」の妄言を阻止しえないこと、つまり「愚民」の存在を許すことが既に「不敬」に当たるのだ、とテキストはいう。言い換えれば、いかなる理由であれ天理教を批判せずにおくこと、天理教を存在させておくこと、啓蒙の不可能性を理由にして啓蒙を放棄すること、つまりあらゆる形態の不作為が、ただちに「不忠」「不敬」と結び付けられる。これが牛刀鶏割論に対する「不忠」「不敬」の批判的機能である。

ここまで、批判テキストにおける「不忠」「不敬」の二種の働きを検討してきたが、それはすなわち、強烈な敵対性の導入によって「愚民」の存在そのものを否定すること、その否定を万人の当為として打ち立てることであった。たとえばテキストは、つぎのような「責任」論を持ち出す⁴⁹。

無知の愚民固より高妙の道理を知る筈なければ心外無法の妙諦を取りて之に諭すも猫に小判を与ふると一般ならんも、「」彼等の妄信は飽迄も之を諭し、「」生涯の中攻ては一度真如の月を見せしめざるべからず、「」之れ実に予等が上仏祖に負ふ所の責任なり

「愚民」には「知識」の外部注入という一撃がどうしても必要だ、ということになるだろう。なぜならこの外部注入なくしては、愚性の円環、すなわち「妄信」を選択した結果知識を獲得できず、そのためふたたび「妄信」を選択し……という循環を、断ち切ることはできないのだから。同時にテキストは、相対的に控えめにはあるけれども、このような敵対性に随伴する、ある種の共同性についても言及する。それは「慈悲」である。「愚民」に対する知識の外部注入、いわば暴力的な啓蒙の正当性を、「仏祖に負ふ所の責任」としての「慈悲」が裏書きする。別のテキストを参照しよう⁵⁰。

精神ある僧侶は宜しく責を負ひて進退を決すべし、「」然るに天下十万の僧侶中無精神者多く己が責任の何たるかを解せず従来の弊風に安眠し、「」僧侶ハ葬式請負人の如く寺門ハ法事申込所の如く思ひ、「」布教伝動ハ曾て本務にあらざる所とし「」仮令吾が寺檀の者が邪教に惑溺するも一言之を教誡することなく、「」剩へ他人の之を攻撃するを見て仏ハ慈悲忍辱を以て本とする所なれば余りに他教を攻撃するは仏の本旨にあらず扨といひて之を制止するものあり「」是慈悲忍辱にあらざる卑屈臆病なり無気力無精神なり「」其故いかんとなれば現

在吾が寺有縁の檀信徒が斯る邪路に迷浸するに之を救助することを為さずして放任し置くが如き不親切無慈悲なる所為を
「」何ぞ慈悲忍辱といふべきや

テキストにおいて「慈悲」と呼ばれるこの共同性は、「不忠」「不敬」の敵対性によって引かれた社会的な分割線を縫合するという補助的な働きをなしつつ、しかし天皇制的規範による分割に論理上先行し、それを基礎づけるという奇妙な性格を持っている。すなわち啓蒙不可能であっても啓蒙し続けること、「不忠」「不敬」という悪の淵に沈む「愚民」を徒勞であつても啓蒙し続けることが、批判書テキストの求める積極的かつ本来的な「慈悲」の実践なのだ。「愚民」を放置するのではなく「愚民」として名指し、「不忠」「不敬」を見過ごすのではなく「不忠」「不敬」として指弾し、それらの「撲滅」に努めること、言い換えれば善意による批判・攻撃、包摂のための撲滅という理路を、「慈悲」は開く。したがってテキストの論理によれば、天皇制的規範の逸脱の摘発と「慈悲」の実践は常にあい寄り添うのであって、いわば「慈悲」の発露としての「不忠」「不敬」撲滅なのである。

第三節 国家とその愚性

ここまで素描してきた天理教批判テキストの理路とは、次のようなものだった。すなわち、「愚民」の愚性による啓蒙不可能性は、「愚民」の増殖という歴史的事実が示す撲滅不可能性をも示唆する。加えて、正しきありかた、正しき「忠」や「敬」を論証することもまた困難なのだが、テキストはこの何重もの不可能性・困難さを、教育勅語を参照することによって一足飛びに乗り越える回路を構築する。このような不可能性と困難さに安住し「愚民」の撲滅を断念する牛刀鶏割論に対し、「不忠」「不敬」を見過ごすこと、「愚民」が存在すること、「愚民」を存在させておくことそれしたいがために「不忠」「不敬」であるという理屈を、テキストは教育勅語を媒介に産出した。さて、このような理路の先にあってしかるべきは、天理教あるいは「愚民」と、国家との関係や如何、という問いである。この問いは、すべてのテキストから文言を引証できるものではないのだけれども、つまりこの問いを明示的に問いかけている批判テキストは少ないのだけれども、その理路は天理教批判において国家——テキストにおいてはたとえ「当局」「其筋」「政府」などとして登場する——を召還するすべてのテキストについて、僅かなものであっても辿りうるはずであ

る。まず、『天理教会之害毒』の最終回を参照しよう⁵¹。

第廿七回 国家の爲め社会の爲め

嗚呼天理教会は臣民としては不忠不義の逆賊なり衛生より言へは流行病の媒介者なり経済より言へは貧乏神の団体なり

教育風俗より言へは淫風の養成所、罪人の造出所なり（天下^{マユ}

一日も此輩の生存を奔走許す可からず余か滔々数万言以て是等の害毒を暴露攻撃せる所以の者洵に弁を好むか爲めに然るに非ざる也、嗚呼国家を憂へ社会を愛するの士何ぞ奮つて此妖魔の撲滅に力めざるや

嗚呼当局の人何ぞ速やかに教会閉鎖を厳令して其罪惡を質さるや、是れ実に国家の爲め也、叶是れ実に社会の爲め也、然り予豈に弁を好まん哉

みるようにテキストの前段は、幾度となく繰り返されてきた「識者」たちに対する共闘の呼びかけなのだが、後段「嗚呼当局の人」から始まる一文はどのように解釈できるだろうか。最も抑制的な解釈は、前半が「国家を憂へ社会を愛するの士」つまりいまだ立ち上がらざる「識者」に対する呼びかけであるのに対し、後半は

「当局の人」つまり国家に対する呼びかけであると読むものだろう。であればこの呼びかけは、呼びかけ対象による天理教に対する実践の不十分さを暗に批判している、端的に言えば「なぜあなたは天理教を批判し撲滅しようとする力を尽くさないのか」と糾している、と考えてよいだろう。

では国家は、天理教に対して何らの効果的な対策をまなし得なかつたのか、「愚民」を「愚民」のまま放置し手をこまねいていたのかといえば、全くそうではない。周知のように、一八九六年四月には、天理教史においてしばしば「秘密訓令」と呼ばれる内務省訓令甲第一二号「天理教会に対する取締訓令」が発令されている。これらの訓令が天理教に与えた影響について、『天理教事典』の「秘密訓令」の項はつぎのように言う。「内務省は、このように峻烈極まる訓令を発し、厳重に取り締まる一方、神道本局を通じ、教義内容の変更を強制し、もしそれを拒否すれば、最後の手段として解散を命じかねない旨を示した。その上、各地の新聞は、社会の風潮に迎合し、筆を揃えて淫祠邪教と唱え、中には事実無根の事件を捏造して天理教に対する悪評を流したものもあった。この訓令の結果、全国の警察の活動は活発になり、教会活動や布教師の言動は厳しい監視の下におかれた。教会の祭典には警官が出

張し、刑事が信者を装って列席することもあった」⁵²。このことを勘案すれば、テキストに詰られるまでもなく国家は、天理教を「撲滅」へと追いやる可能性を持つ政策を遂行していたし、天理教においてもさまざまな対策をなしていたのである。のみならず同じく一八九六年六月に出版されていた『天理教会之害毒』のテキストは、これら国家の天理教に対する政策を知っている。なぜならテキストは、「第廿二回 天理教会に対する警視総監の訓令」として「庁令甲第十二号」なるものを引用しているからだ⁵³。この「庁令」は、末尾に付加された一文⁵⁴を除いては「秘密訓令」つまり内務省訓令甲第一二号と同一の文章である。テキストは「庁令」を引いたのち、次のように述べる⁵⁵。

此内訓を以て見るも天理教会が一大害毒たるは炳然として天下公衆は勿論其筋に於ても十分知了する処なるを知るべし

すなわち天理教の「害毒」は既に「其筋」においても認知されており、そのことが「識者」の主張の正しさを裏打ちしている、とテキストは示唆する。けれどもなお「識者」は、国家の政策に対する不満を隠さない。なぜテキストは国家に対して、「嗚呼当局の人」などと大げさに嘆いてみせるのか。テキストは続ける⁵⁶。

果して然らば当局者は何そ此等論達に止めずして直に進んで教会閉鎖を断行し以て良民の害を防ぐとを為さざるや「」是れ予我か希望に堪へざる処なり

みるように、識者たる「予」から見れば国家の施策は不十分なのである。なぜ国家は「教会閉鎖を断行」しないのか。国家が天理教に対して手ぬるいのはなぜか。この問いはそれじたいとしてテキストに記述されてはいないものだけでも、しかしテキストの理路上には存在し得るものだし、かつこの問いによって、批判書テキストの構造全体がより深く、かの滅ぼすべき「愚民」の愚性によって侵襲されていることが明らかになるだろう。『天理教会之害毒』第十八回 神道本局籠絡の魂胆 附たり稲葉管長の不決断は次のような指摘をする⁵⁷。

然らば稲葉管長は何故に天理教会の如き悪魔に認可を与へて跋扈猖獗を恣まにせしむる乎「」聞く所に依れば去る明治十九年即ち天理教会か認可を願出たるの当時神道管長と天理教会の間に介する一団の奸策士ありて「」漫に管長の名を利用して巧みに賄賂を貪り不義の富貴を得たるもの少なからず「」左れば天理教会設立の認可は凡そ五万円を以て買得した

るに同じき者なりと「、」以て当時の密計隠謀を推知するに足るべく「、」要するに彼等は稲葉管長の温厚篤実なるに乗して巧みに同教会規約書を粧ふに金科玉条の美名を以てし氏の眼識を味ましたるに帰せずんはあらず「、」而して一旦設立の認可を得るや同教会の悪魔等は神道本局に関係ある奸物等を益す相結託し遂に本局の枢機に参するに至り「、」今日に在ては管長は殆ど虚器を擁するに過ぎず「、」種々の情弊は其間に縷綿して管長も亦た断然たる処分を施し難きの勢とはなれり

ここでテキストが疑いの眼で見つめているのは、国家である。すなわち国家も既に、「愚性」によって侵襲されているのではないか、と。「二団の奸策士」が天理教とどのような関係にあるのか、この説明からは判然としないが、天理教は「愚民」から集めた資金でもって、神道本局による監督規制を骨抜きにしまったのだ、とテキストは言う。さらにテキストは、天理教が自らの利益の実現を図るために「温厚篤実の君子にて敬神勤王の心深」⁵⁸い神道本局管長稲葉正邦をはじめ、神道本局大会議の「多数の議員」⁵⁹を買収したと暴露する。このような国家と天理教との隠された癒着についてのスキャンダル暴露は、それが史実として存在したのかどうかという問題を別にして、二つの解釈の方向性を提示する。

第一にこの暴露は、究極的には国家に連なる収賄側のひとびとに対する、ある種の脅しとして機能する。もしこの国家と天理教の癒着の暴露によって、テキストが何らかの要求を達成しようとするならば、それはいわゆる脅迫・強要に類するものであり、そのような実践はテキスト自身が再三非難してきた、天理教の不義なる実践の一つと極めた似通ったものになる。ただ、テキストにおけるその要求とは天理教の「撲滅」であるから、テキストを解釈する限りにおいてはそのような推論を辿ることは難しい。

さて第二の解釈である。天理教によって国家が買収された、というスキャンダラスな出来事は、国家の愚性を示唆するものとなる。すなわちどのような理由であれ、真正ならざるものとしての天理教に籠絡された国家とは、国家自身の意図とは関わり無く、真正さと「似而非」との区別ができないもの、つまり「愚民」としての特性を分かち持つ、ということになる。傍証を挙げれば、稲葉正邦を形容する「温厚篤実の君子にて敬神勤王の心深」⁶⁰いという表現は、「徳之賊」たる「郷原」の特性にほぼ一致する。国家による天理教政策の不十分さを批判し、天理教による国家の買収を暴露する天理教批判テキストは、結果的に国家と「愚民」との境界を曖昧なものにしてしまう。すなわち国家の中核そのもの

が愚性に侵され、その意図とは別に「不忠」と「不敬」とを實踐してしまっている。であれば批判テキストの描き出した世界には、もはや「愚民」しかない。

おわりに

本論の目的は、書き手の意図や経験に対して内在的であろうとすることではなく、テキストみずからその必要に従って組み立ててゆく理路を歩み、その行き着く果てを見届けることだった。言い換えれば本稿における批判テキストの解釈とは、テキスト内における、自己矛盾する運動性を媒介とした論理的生産の過程、したがって同時に論理的破綻の過程を素描したものだ。ここでの運動性とは「愚」、具体的には「愚民」の愚性のことなのだけども、それが自己矛盾する運動性を持つと言えるのは、それがテキストにおいて抹消されるべき負価値であるにもかかわらず、その規定された負価値としての愚性の、量的・質的な優越をつぎつぎに論証させてゆくからである。「愚」の運動性、つまり愚性によってテキストの全体が統御あるいは攪乱されている、と解釈することによって、批判テキストの奇妙な構造はその奇妙さを縮減されることなく適切に説明されうるだろう。

「愚民」を啓蒙し、「撲滅」することを自らの使命としているはずのテキストが、その啓蒙の不可能性と愚性の強韌さを論証している、と解釈するのはあまりにも牽強附会ではないか、書き手の

意図の範囲外のものごとを、テキスト解釈と称して読み出す妄説
なのではないか、という批判があり得ると思う。たしかにそうか
もしれない。ここまでの考察は、書き手の意図を捨象した過剰解
釈であるがゆえに、書き手はこのような解釈を認めないだろう、
という不安がつき纏う。けれども、批判テキストの構造は、テク
ストの書き手からアプローチしてゆく分析方法によつては、析出
され得ない。なぜなら批判テキストの奇妙さとは、書き手の主張
だと見なしうるテキストの言表、つまり天理教の撲滅という目標
の、論理的な不可能さを論証してしまっているという構造にある
のだから。

あるいはまた、「愚」をめぐるこのようなテキストの内的矛盾は、
天理教の信仰者に何を説いても効果が見られないどころかむしろ
増えているという批判者たちの徒労感を反映しているのではない
か、という推測もまたあり得るだろう。言い換えれば書き手の無
意識の不満や恐怖が、テキストの理路をある種の仕方規定して
いる、という見立てだ。たしかにそれはあり得るけれども、しか
しテキストに対する無意識の規定力という曖昧な仮説のほかに、
これを積極的に支持するに足る論拠が存在するとは考えられない。
したがって本稿はこのような推論についての是非を表明しない。

ただ、本稿におけるここまでの議論が示し得るのは、次のような
こと、すなわち批判テキストはその論理の核心に、テキスト自身
の主張をことごとく無化するような運動性を持つ「愚」という概
念を据えている、という奇妙さなのだ。啓蒙によつて撲滅すべき
「愚民」について語るはずであったテキストは、このようにして、
啓蒙の不可能性、正しき「忠」「敬」を提示することの困難さ、超
歴史的に増殖し続け超空間的に侵襲する愚性について、語つてし
まっている。批判し攻撃すべき「愚民」に対してテキストが語つ
ていた性質が、私利私欲として名指される行き過ぎた資本主義的
欲望であつたことを考慮すれば、批判テキストは「愚民」のうち
に、資本主義自身が胚胎するある種の運動性を見とつていたので
はないか。

『天理王弁妄』はこのように言っていた。「世に最も恐るべきは
敦厚なる愚民の妄信より甚しきハなし」⁶¹と。ではなぜ批判テク
ストは、その敵を「愚」と規定してしまつたのか。批判の対象を
「愚民」としてではなく、僅かにではあつても対話可能な知性を
持つものとして措定していれば、言い換えれば「識者」と「愚民」
という知の不均衡な配分をなさなければ、かような論理的喜悲劇
はそもそも起こりえなかつたのではないか。天理教を「愚」と規

定したその理由について、さまざまな答えが想定し得るだろうけれども、本稿が素描した批判テキストの理路に沿って考えれば、つぎのような問いを——答えではなく、提起するのがよいのではないかと思う。すなわち、「識者」と「愚民」という不均衡な知の関係性をいっさい前提せずに、啓蒙を実践することは果たして可能なのだろうか、と。

凡例

本稿が主として考察の対象とする天理教批判テキストは、つぎの一一冊である。

羽根田文明『天理王弁妄』、法蔵館、一八九三年（明治二六）六月。
本稿本文では書名のみ記し、また脚注では「弁妄…頁」と略記する。

兼子道仙『妖教撲滅 真理之裁判』（「真之光」号外）、慈無量社、一八九三年（明治二六）六月。「裁判…頁」と略記する。

足立普明口述、川口大謙筆記『天理教信ずるに足らず』、如是社、一八九三年（明治二六）八月。「足らず…頁」と略記する。

林金瑞編述『實際討論 弁斥天理教』、三浦兼助、一八九三年（明治二六）九月。「弁斥…頁」と略記する。

涙痕子（松山俊廓）『天理退治照魔鏡』、使龍館、一八九三年（明治二六）十一月。「照魔鏡…頁」と略記する。

松本時彦述『心鏡 一名 天理狂退治』、法蔵館、一八九四年（明治二七）三月。「心鏡…頁」と略記する。

越南子『天理教退治』、護法館、一八九四年（明治二七）六月。「退治…頁」と略記する。

月輪望天『仏教最近之敵 一名 天理教之害毒』、日東館書林、一八九五年（明治二八）八月。「最近之敵…頁」と略記する。
南波登発『天理教会之害毒』、陽濤館、一八九六年（明治二九）六月。本稿本文では書名のみ記し、また脚注では「害毒…頁」と略記する。

安藤鉄腸『天理教大断案』、法蔵館、一八九六年（明治二九）一月。「大断案…頁」と略記する。
加藤咄堂『天理教の害毒』、森江書店、一九〇二年（明治三五）三月。「天理教の害毒…頁」と略記する。

註

—
1 教師・教徒、布教者、信者、支持者などさまざまな呼称があり得るけれども、本稿ではさしあたって「信仰者たち」と呼んでおく。

2 批判される側を指す言葉としては、このほかにも「妄徒」「発狂者」「無学無識」「白痴」などさまざまな表現が登場するが、本稿では「愚民」と呼ぶ。また批判される「愚民」などに対して、批判する側つまり批判テクストの立場にたつひとびとを指して、本稿は「識者」を用いる。

3 害毒…三(別丁)。早稲田大学図書館蔵版には自蹊隠士による「序」および鐵推隱居による「前文」が目次前に別頁にて差し込まれており、また奥付の後に五頁に亘って広告が掲載されているが、国会図書館蔵版にはこれらが見当たらない。

4 害毒…三(別丁)。

5 害毒…三(別丁)。

6 たとえば照魔鏡は次のように言う。

彼等盲徒に対して、神道の真意を聞きむめはイトモ畏し、古事記日本書紀等の正史は勿論、神道とは祭祀を主となすもの歟、或は宗教の性質を含む者歟、否や等の論に至りては、たとへ百年を費すも、恐くは了解せしむること能はざるべし、

何となれば彼徒の教導職とか騒動職とか、講元とか盲元とかいふ者を見るに、眼に一丁字なく、脳に一見識を具へず、未だ是非曲直を判別するの、明を有する者を見ざればなり、唯見る者は昨日迄は車夫たり馬丁たり、紙屑拾ひたり狸たる、(三百代言をいふ) 者にあらざれば、糞桶を肩にし鋤鍬を手に取りしものゝ、今日は教職とか盲職とか、大層らしく仰山らしく、瘤の出来たる肩にて風を切り、シヤ熊の頭に店晒しの高帽などを戴き、亀裂のきれたる足に古手の洋靴を穿ち、イカメシク外見を装ひ大手を振て大道狭しと之れ見よがしに、晏平仲の御者然たるもののみなればなり、之れも其実は愚民より欺き取し金銭を以て、己れが私欲を満すに外ならず、俚諺にいふ橋杭に■衣を着せしむると一般、性来の愚は本の如くヤハリ愚にして、急に是非を識別するの、変性たらしむること能はざればなり、

照魔鏡…五〇六。■は糸へんにつくりが采。

7 弁妄…一。

8 弁妄…一。

9 イギリスの歴史家 Henry Thomas Buckle を指すものと推測されるが、しかしバックルの著作中において、この引用部に類似する表現を見つけ出すことができなかった。

10 弁妄…二。

11 弁妄…一。

12 これと同様の構図は、第四章においても登場する。すなわち、神の与える万物の秩序、真正なる知識としての因縁は、ひとびとの日常においては全く理解されないばかりか、思考の外に追いやられている。

13 弁妄…一〇二。

14 この拡散を、いくつかの批判テキストは病因の伝播に例える。たとえば照魔鏡は次のように言う。

迷信は黴菌の如し、処として生ぜざるはなく、弊害は悪疾の如し、行として蔓延せざるはなし、之を芟除し絶滅せんと欲するも、其根を断ち其幹を枯らして、遺棄なからしむるは中々難きものなり、近來天理教といふ邪教都鄙に蔓延し、月に日に良民を魔魅すること、虎烈刺病の伝染よりも激しく、黴菌の生殖よりも速かなり、

照魔鏡…一。

15 弁妄…二〇三。

16 テクストの敵としての「耶蘇教」と天理教とに、テキストはいかなる関係性を認めているのか、という問題は興味深いものだけれども、今後の課題としたい。しかし注意すべきは、テキストが繰り返し述べているように、「耶蘇教」と天理教との敵としての特殊性の違い、である。「耶蘇教」とは異なつて天理教は、たとえ「似而非」なるものではあつても、一応は神道に属するものとして、テキストは把握している。

—
1/7 弁妄…二。

1/8 井上順孝『新宗教の解説』、筑摩書房、一九九一年、二一九・二二〇頁。

1/9 井上順孝『新宗教の解説』、筑摩書房、一九九一年、二三四・二三五頁。

2/0 たとえば弁妄…二六～二七、四六～五四。弁斥…二三～二四、二九～三一、三三～三四、三九～四一、四八～四九。最近之敵…一三～一八、二一、二三～二五。害毒…四二～四五。大断案…七三～七九。

2/1 たとえば信ずるに足らず…二二。最近之敵…一九、六七～六九。害毒…三一。大断案…六四～七二。

2/2 たとえば弁妄…二九～三七。弁斥…一八～一九。退治…二～四。最近之敵…〇五～〇六。

2/3 たとえば弁妄…三七～三八、四〇～四一。信ずるに足らず…一九。弁斥…四一～四三。最近之敵…一八～二二、五八～五九。

2/4 たとえば弁妄…四五～四六、五四～五五。弁斥…二二～二二、四九。最近之敵…二五～二六、六五～六七。

2/5 たとえば弁妄…六～一〇。信ずるに足らず…二、一五～一六。弁斥…三五～三六。照魔鏡…六三。大断案…八四～八六、九〇、九二～九三、九五～九九。大断案は照之丞を、みきと安藤某との間の私生児だとする。

—
2/6 たとえば弁妄…一〇～二〇。弁斥…三一～三二、三六～三八。照魔鏡…一六～二三。最近之敵…一～五。害毒…二～五。大断案…八六～八九、九九～一〇一。狐憑きだという評価と、精神異常だという評価が、互いを排除することなく、同じテクスト内に同居している。

2/7 たとえば大断案…九三。弁斥…三二～三三。最近之敵…二。害毒…五～六。前項jとこのgとを併せれば、みきは狐憑きであり、同時に狐使いだ、ということになる。

2/8 たとえば最近之敵…五九～六四。

2/9 たとえば弁斥…三六～三八。大断案…九一～九二。

3/0 たとえば弁斥…二六～二九。照魔鏡…緒言三～五、五〇～五六。最近之敵…四八～五〇。

3/1 たとえば弁妄…一四～一八。信ずるに足らず…九～一二。照魔鏡…三二、二八～三九。最近之敵…五〇、五五～五七。大断案…一三～一四、三二～四八、一二〇～一二二。

3/2 たとえば弁妄…四五～四六。最近之敵…一三、五三～五五。

3/3 たとえば弁妄…二二～二〇、四六。信ずるに足らず…二〇。弁斥…緒言、二四～二六、四一。最近之敵…二七～三一。害毒…三五～四〇、四九。大断案…三〇～三一。

3/4 たとえば信ずるに足らず…三～六。照魔鏡…二四～二七、四〇。最近之敵…七～一三、五三。弁斥…一四～一八、一九～二二、四

五。一

³⁵ 天理教批判テキストは、いわゆる不衛生だということをもって批判を遂行しているというより、衛生の過剰態、つまり近代知の可能性と限界とを共に否定して、奇妙な神秘説に縋ってまで生に執着するあり方、を批判していると考え得る。すなわち批判テキストは、すべての神秘説を否定しているのではないし、近代知に基づく医療行為を完全に認めているのでもない。いわば、欲望について中庸であること、を要求しているのである。医療行為を認めつつ、仏壇・位牌・大麻などの廃棄に対しては非難を加える批判テキストの理路は、このような解釈によって説明され得るだろう。

³⁶ 衛生的欲望の欠如態とは、不衛生であることというより、生を衛ることを欲しない、つまり生を断念することだと想定するのが適切だろうと思う。

³⁷ このような解釈が示唆するのは、つぎのようなことだ。すなわち、欲望を断念することは、過剰な欲望を持つことと同様に、ある種の反資本主義的な実践である。

³⁸ 害毒…三（別丁）。

³⁹ 照魔鏡…四。

⁴⁰ 照魔鏡…四九〜五一。

⁴¹ 最近之敵…一四〜一五。

—
⁴² 最近之敵…六四〜六六。

⁴³ 大断案…七八〜七九。

⁴⁴ 害毒…三九〜四〇。

⁴⁵ 照魔鏡…一〜二。

⁴⁶ 大断案…一一九〜一二〇。

⁴⁷ 最近之敵…三〜五。

⁴⁸ 最近之敵…五六。

⁴⁹ 信ずるに足らず…一三〜一四。

⁵⁰ 弁妄…六二〜六三。引用箇所が続いて、慈悲実践における「折伏摂取の二門」に言及する。

⁵¹ 害毒…九七〜九八。

⁵² 「秘密訓令」の項、天理大学おやさと研究所編『天理教事典』、天理教道友社、一九七七年、七〇九頁。

⁵³ 害毒…八三〜八五。『害毒』は「第廿一回 教導職に関する内務省の訓令に対し天理教会の狼狽と秘密の奸策」として、神道各教派および仏教各宗派に対してそれぞれ、所属する教師の質を担保しうる検定試験の方法を規定するよう求めた訓令を参照している。

—⁵⁴ 末尾の一文は、「以上時々⁵⁶の状況は其都度第三部に報告すべし」というものである。

⁵⁵ 害毒…八五。

⁵⁶ 害毒…八五。

⁵⁷ 害毒…六五〜六六。

⁵⁸ 害毒…六四。

⁵⁹ 害毒…七〇。

⁶⁰ 害毒…六四。

⁶¹ 弁妄…一。

第四章

慈悲と資本主義

天理教教祖伝テキストにおける二つの世界

はじめに

ひとびとから理解されないがゆえに苦難と迫害とを被りつつも、世界的聖人としての中山みきは、神の領域に属する慈悲という実践を為した——天理教を擁護するテキストが、天理教批判テキストからの批判・攻撃に対する応答作業において組み上げた論理の核心は、この慈悲という概念の創出、つまり人知によっては理解しがたい実践を慈悲として概念化することにあつた。一方でたしかに、教祖伝テキストが描き出した世界は、歴史的現実とは大きくかけ離れ、また社会科学的思想を欠き神秘的な飛躍がそこかしこにある、素朴な社会批評と妄想的な多幸福感に満たされた観念的構築物のように見えるかもしれない。けれども教祖伝テキストの提示した世界は、我が身から世界大までのありとあらゆる不幸と災厄とを乗り越えた、いずれは必ず到来するユートピアとして、少なくとも教祖伝テキストのうちには実在していたし、あるいは

ひとびとの想像力のうちにも存在した、と言つてよい。本章のさしあつての目的は、二〇世紀はじめに作成された天理教擁護文献および教祖伝——いずれも教祖についての記憶を語るものがテキストの中心的な作業となつているから、ここでは一括して「教祖伝テキスト」と呼ぶ——を構成するいくつかの物語の解釈を通じて、教祖伝テキストがテキスト内的に生産したある種の世界観を再構成すること、にある。

教祖伝テキストはその内的な作業において、ある種の世界観を作り出した。端的に言えばそれは、慈悲という実践が行われる領域と、資本主義的欲望が野方図に行われる領域とが、相互依存的な関係にある世界である。世界観を構築するというこのテキスト内的な実践は、同時にさまざまなひとびとと事物との関係性の再構築なのだから、したがつてこのテキスト実践は、特殊なコミュニケーションとしての天理教への介入、天理教からの介入というだけではなく、権利上は世界に対する介入であり、同時に世界からの介入でもあつた、とも言えよう。テキストは、教祖中山みきをはじめとするさまざまなひとびとの抱える危機的状況を確認し、つぎにそれらの危機的状況が解決されたきたるべき世界を提示し、最後にそのような世界を招来するための当為的实践、つまりあるべ

き生き方を提示する！。このように考えれば、教祖伝テキストというある種の実践、中山みきをはじめ多くのひとびとの記憶を物語る作業は、書き手の意図とは別に、すぐれて政治的な実践だと言える。

第一節 記憶

教祖伝テキストはどのような作業によって、天理教批判テキストが与えた天理教像・中山みき像に抗するのか。それは、みきの記憶を語り直すことによって、である。具体的に言えば、一次情報にきわめて近い——とされる史料によって、正しい——と称するみきについての歴史叙述を為すことを通じて、つまりみきの正史を提示することによって、批判テキストの提示するみきについてのあれこれの噂や評価をいわば偽史へと格下げし、それらを主要な論拠として構成されていた天理教批判の論理そのものを、誤った史料に基づく誤った論理であると論証すること、これが教祖伝テキストが遂行した作業である。では一次情報にきわめて近い、とはどういうことか。テキストは、みきについての記憶が散佚の危機に瀕し、また断片的に残る記憶すらも疑わしい要素を含むことを指摘しながらも²、みきの親戚や直弟子たちの「其見聞せるまゝを、或ハ暗記、或ハ筆録するものに就き、聞て之を筆し見て之を写し、其零碎の記事を集めて以て編述の材料となし、聊か之に順序を立て、「中略」毫も修飾と意匠とを加えず、単に其事実を述るにのみ止め」³。た、つまり歴史史料とインタビューとに基づくいわば実証的な記述だと、みずからを位置づける。その語るとこ

るによれば、テキストはみきについての真実の記憶を所有しているのだから、批判テキストが語るみきの記憶はすべて誤解と悪意に基づく虚偽なのだ、と。

では教祖伝のテキストは、どのようにみきの正史を語るのか。それぞれのテキストは共通して、一〇前後の挿話から構成されている⁴。これらの挿話の興味深い特徴は、批判テキストにおいて頻出する様式化された批判に対して、それに反駁しそれを超克し得る物語を語る点にある。たとえば、みきは生来男女関係に奔放で、さまざまな不義密通を行った、という批判テキストの挿話に対して教祖伝テキストは、夫の不適切な関係をも自分の咎だと反省するみきの愛についての挿話⁵を、また天理教は愚民を騙して金銭を捲き上げているという批判に対しては、盗人および「女乞食」への施与の挿話⁶を、そして天理教は近代的に医療を排斥し禁厭祈祷という批判には医薬の限界と信仰の奇跡⁷等々を、それぞれ対置する。

さしあたってここでは不義密通に対する挿話を辿りながら、教祖伝テキストの批判テキストに対する論駁のあり方を、具体的に考察しよう。みきの夫善兵衛は「血気の過失」によって中山家の

下女カノと密通する。みきはその事実を知るが、「毫も嫉み憤らるゝこと無く」、カノをみずからの妹のごとくに大切に扱う。しかし「極悪非道」なカノは善兵衛の正室の座を狙い、ある日「密に味噌汁の中に毒を混ぜて教祖に侷む」。みきは激しい腹痛に苦しむが、数日後に回復する。カノに毒を盛られたことをみきは知るが、にもかかわらず「之を色にも出したまはず、尚いや増して慰」る。

三年後、カノはこの事件を「遂に懺悔」して退去するが、「天罰免れず幾何も無くして死亡」した⁸。これがこの挿話のおおよその流れである。さて、この挿話が描き出しているのは、極限的な状況下におけるみきの愛のありかただ、と解釈できる。みるようにこの挿話においてみきは、善兵衛を恨むこともなく、強いてカノを排除することもなく、二人に対してむしろ一層の愛情を注ぐ。問題の発端は性的秩序の混乱であるにもかかわらず、しかもそれはみきに直接的な過失があるというよりも、カノと善兵衛のある種の愚かしさに起因する事件であるにもかかわらず、みきはそれを非凡なる愛、ひとびとの日常的にあり方からは考えられもしないような実践によって、超克する。批判テキストに抗してこの挿話が示唆するのは、つぎのようなことだ。すなわち、天理教の教祖であるみきは、秩序の侵犯者などではなく、混乱した秩序を、か

つみきじしんが極限状況に陥れられながらも、その非凡な愛の実践によって、秩序じたいを破壊することなく回復させたのだ、と。

けれども、みきの非凡な実践は、その非凡さゆえにひとびとに全く理解されることはなく、あげくひとびとから迫害されてしまうのだという。あらゆる苦しみにみちたものとして、みきの生涯は描写される。たとえば、

或ときは非人乞食を助くるために人に笑はれ或ときは難病人を救けるために、人に辱しめられ「」或ときは役人の縛いましめにかゝつて圜ひとやに入り食を自から絶るゝこと二三十日「」或とき心なき愚民に迫害されて数へも尽きぬあはれを重ねなされたこと幾百回「」誠に言葉にも筆にも尽し得ぬ御苦勞の
数々

興味深いことに、ここで引用したテキストにおける「愚民」は、みきの非凡な実践を理解できず、みきを迫害するひとびとを指している。端的に言えばこれらの挿話は、知と愚の境界線を密かにずらしているのだ。どのようにずらすのか。知そのもの

を、人の知と神の知とに分割することによって、である¹⁰。では人の知と神の知との性質の違いとはどのようなものか。テキストの理路にしたがえば、人の知は有限であり、不完全である。対して神の知は、完全かつ無限である。このような知の再分割を提示した上で、テキストはみきの諸実践を神の側へと振り分ける。なぜそのようなことが可能なのかと言えば、みきの諸実践は、ひとびとにとって理解し難いからである。ひとびとが理解できない、ということは人知を超絶しているということであり、したがってそれは神の領域に属する実践、つまり天理¹¹なのだ、という論法で。ゆえに、みきの非凡な実践を理解できないひとびとは、その当人の知力いかんとは関係なく、また人知の不完全性・有限性からして仕方がないことだけれども、神的知の立場からすれば、「愚民」なのである。端的に言えば、神の知という領域の措置によって、ひとびとにとって理解できない実践が神の知の領域に、そしてその残余、ひとびとの理解できる実践が愚の領域に、それぞれ振り分けらるのである。

したがって教祖伝テキストの内的世界においては、通俗的な知と愚の対立は顛倒させられている。いかなる学者といえども、ひとびとの被る苦難や災厄を根本から解決することはできない。ま

た神官僧侶たちは固陋頑迷で、何の役にも立たない¹²。むしろ世
上言うところの知あるひとびとは、文明化の生んだ矛盾を放置し
た「残忍酷薄」な「罪人」なのだ¹³。テクストは次のように語る¹⁴。

「論者註…明治維新によつて」自由自在の世となつたため力
のあるものは栄へ力のないものは忽ちに亡ぶることゝなつた、
賢いもの金のあるもの腕のあるものには誠に結構な世となつ
たけれども愚かなもの貧乏なものも甲斐性のないものはまこと
に仕方のない世となつた、一言にして言へば強いもの勝の世
となつた、

金や智恵はいつの世でも重宝なものである、けれども其の
金や智恵は道德の力をそへねば役に立たぬものであると云ふ
ことは何の世でも常である、然るに当世は道德の力がをとろ
へた、義理人情の力がをとろへた、義理人情の力がをとろへ
た、是は実に悲しむべきことである、

道德の力が衰へた弱いものイジメの世の中となつては「¹」貧
民や無智のものや下等下賤のものは誰にでもふみにじらるゝ
「²」誰にでも弱いものゝふみにじらるゝ世の中は浅ましいも
のである「³」ア、物質文明の余弊はかくも醜いものであるか

たしかに天理教を信するひとびとは学知がなく、貧しい。しかし¹⁵、

今日の大日本国に天理教の信者ほど日本人らしいものは他に
あるまい、天理教の信者ほど文明の病にかゝらず日本視線の
つとめを勉むるものはあるまい、ウブであつてスナホであつ
て親切であつて涙深ふあつて熱心であつて能く天地を敬する
「⁴」かくの如き良民は他の宗教の信者にあるまいと思ひます

このようにテクストは、みきの記憶を批判テクストから奪還し、
それを語りなおすことを媒介にして、通俗的な知と愚の対立を定
義し直し、神の知の領域つまり天理と、その残余としての人の知、
つまり神の知の領域を信じないひとびと、へと再分割した。この
操作は、天理教Ⅱ淫祠邪教Ⅱ愚という批判テクストの連結作業に
反駁するだけの、十分な効果を持つているけれども、しかしひと
つの難題を内包しているように思われる。それは、神の領域に属
するみきの諸実践を、テクストがどのようにに叙述し得るか、とい
う問題である。

第二節 聖人

人知によつては理解し難いみきの実践を、テキストはどのようなように語るのか。教祖伝テキストには、世界の「聖人」たちがしばしば参照されている。テキストはみきを、この世界的「聖人」の一人に列するのだが、この連結の媒介となるのが、ひとびとからの迫害の経験であつた。テキストを読んでみよう¹⁶。

洋の東西を問はず、色の黄白を論ぜず、体の男女を別たず、苟にも一宗の教祖と仰がるゝ者に、尋常平凡の人はあらざるなり。中に就て、基督教の教祖耶穌と、回々教の教祖麻譚未と、吾天理教教祖眞道彌廣言知女命の三大聖人ハ、尤不可思議中の不可思議の人と云ふべし。「中略」夫是の如く、吾輩信徒の目よりして之を視れば、吾教祖の御生涯の不可思議なる、真に酷く耶穌麻譚未の二大聖人に肖たまひぬ。否、毫も二大聖人に異なる所無し

ここで世界的な「聖人」として選ばれているのは、「耶穌」つまりイエスと「麻譚未」つまりムハンマドである。かれら世界の「聖人」はどのような生涯を辿つたか。テキストはつぎのように言う。

「然るに世ハ神人交通の理を知らずして、猶當時耶穌を悪魔と罵り麻譚未を狂人と嘲り、其教を痴人の夢想と断」¹⁷じたのだと。

然れども神人交通の理漸次に著明になり、今日世界の人類挙げて、耶穌麻譚未を仰ぎて、或は神子或は神使と向仰賛美するが如く、異時他日又世人の心を味ます所の、迷雲蒙霧の開くる暁に達せば、吾教祖も亦渠等二大聖人と同じく、神子神使の向仰賛美を受けらるゝの日あるや必せり¹⁸。

みきも、そして天理教も、「二大聖人」と同一の経歴を辿っているということ、テキストは確認する。すなわち、世界の「聖人」たちは「神人交通」という特権的な出来事によつて、神の教えをひとびとに取り次いだ。けれども神が命じた実践や教えは、ひとびとの理解の可能域を遙かに超出している。ゆえにひとびとは、「聖人」たちを「悪魔」「狂者」と見做し、排除を試みる——神の知から見れば、ひとびとこそが「迷雲蒙霧」に留まるものであるにもかかわらず。

ところで、世界の「聖人」としてノミネートされたなかに、釈迦が入っていないのはどうしてなのか。教祖伝テキストにとって

の仏教とは、どのようなものだったのか。仏教は「厭世教」であり、天理教は「楽天教」である¹⁹、とテキストは断定する。「我教祖が開き玉へる新宗教、即ち我々人類は神の済度の恩寵を被り此世に於て罪惡禍害を解脱することを^{〔マ〕}得のみならず、大平和大靈福地上に降り億兆平等に無上目的に向つて進行することを得るが故に、此の世界即ち是れ浄土なりといふ教祖の教え」²⁰は、仏教的人間論・世界観とは逆のベクトルを示す。仏教の究極目的は、「飽我々人類の生存及び發達を否認する」²¹ことにあるが、みきはこのような厭世悲觀的態度を経由しつつそれを超克して「楽天教」を得た²²。

このように、仏教を「厭世教」と措定する教祖伝テキストの見解は、井上哲次郎による倫理的宗教の創出プロジェクトにおける仏教評価に、きわめて近い。教祖伝テキストが、井上の倫理的宗教プロジェクトを踏まえているらしいこと、より正確に言えばそこで行われた議論のいくつかを横領しているらしいことは、いくつかの事例から觀察され得る。たとえば、世界は信仰衰退期に突入しているという教祖伝テキストの状況認識²³についても、同様の文言が井上のテキストに見いだし得る²⁴。また一九〇三年に

天理教本部が出版し、研究史が天理教の国家に対する隷属の証左とした『天理教教典』²⁵は、「敬神」「尊皇」「愛国」「明倫」などの諸徳目を見出しとし、それらの徳目についての天理教の理解をみきの教えに引きつけながら講釈してゆくという体裁けれども、このテキストはほぼ、井上の倫理的宗教論に合致すると言つてもよい。では教祖伝テキストは、井上のプロジェクトをどのように踏まえているのか。問題は、その踏まえ方である。

まず簡単に、井上の倫理的宗教論について整理してみよう²⁶。井上によれば、厭世的世界観を基調とした仏教は、生産を負価値のものとなす。ゆえに、国益に反する思想である。また、その所依の唯一神の至高性を一切の諸価値に優先するキリスト教は、国体に反する宗教である。神のような具体的超越性を有せず、しかし生産を価値あるものと位置づけ得る、既存宗教の歴史的特殊性を捨象した普遍的規範、それが井上の提唱した倫理的宗教である。すなわち個別具体的な経験を持つ諸宗教が、歴史過程を経て抽象されたもの、進化論的な淘汰を経て生き残り得たもの、が倫理的宗教だとされる²⁷。さて、このような井上の倫理的宗教論の視界に天理教が入っていたか、入っていたとしてもそれを勘案し得たかどうかはよくわからないし、また天理教教祖伝テキストの

書き手が倫理的宗教論やそのプロジェクトを斟酌していたことを示す文証も管見の限り見当たらないけれども、少なくともテキストを読む限り、この二つのプロジェクトには何かしらの共鳴関係がある、と言ってよい。

井上の倫理的宗教論を参照したとき、教祖伝テキストの特徴はどのようなものかと言えるか。たしかに教祖伝テキストは、井上のプロジェクトと共振しているように見える。しかし倫理的宗教論は個別具体的な宗教の歴史的特殊性から国民道徳を抽象し、歴史的特殊性に裏付けられた卓越性や個別具体性を捨象するプロジェクトなのだから、もし教祖伝テキストが倫理的宗教論を忠実に受け容れてしまったならば、天理教の歴史的特殊性、個別具体性、卓越性といった特徴もまた限りなく希釈されることになる。けれども教祖伝テキストは、井上の倫理的宗教論の方法を流用しつつ、しかしその方法を適用する対象を変えることによって、倫理的宗教論の帰結を踏み越え、むしろ天理教の卓越性を証明するという理路を切り拓いた。すなわち井上の倫理的宗教論が、主として日本内部に発生した諸宗教・諸思想を対象として抽象化の操作を施すのに対して、教祖伝テキストは同様の抽象化操作を、世界的諸宗教のテキストに対して、具体的には「二大聖人」の経験と実践

に対して施すのである。これによって、井上哲次郎のプロジェクトの踏み越えが可能になる。同じ方法を別の対象に適用したこの操作によって教祖伝テキストが抽出したのは、「神人交通」という特権的な出来事、それを命ずる道徳的実践の反復、また神と人との知的非対称性が引き起こす排除や迫害、しかし世界をよりよくすることを諦めず、よりよきものの生産を目指す態度——などである。井上の倫理的宗教論であれば、対象から抽出された特徴をもって国民道徳、つまり倫理的宗教の基礎的構成要素と見做し、このようにして構築された倫理的宗教をもって、歴史的特殊性という時代遅れの外皮を脱ぎ捨てるという必然的な進化、個別具体的諸宗教に共通する本質的かつ新鮮な核心の出現、だと結論づけることだろう。このようにして、倫理的宗教は個別具体的諸宗教に対する差異化を果たし、倫理的宗教に卓越性を担保する。対して教祖伝テキストは、みきの経験と実践のうちに、さきに抽出された「二大聖人」の特徴と同じものを見いだす。この特徴によってみきは、世界的「聖人」へと列される。しかしこの段階では、みきは「聖人」の資格を満たすひとびとのうちの一人にすぎず、「耶穌」や「麻調末」に対する卓越性が担保されていない。では教祖伝テキストは、どのようにして「二大聖人」に対する教祖みきの

差異化、世界宗教に対する天理教の特権化を行うのか。井上の倫理的宗教論は、ある種の進化論によって倫理的宗教の卓越性を担保していたけれども、教祖伝テキストは、「世界最後の宗教」²⁸という形容を天理教に冠することによって、みきと天理教との卓越性を担保する。この「最後」という言葉は、最もあとに登場したもの、宗教の進化過程を経た最終的形態として到来したもの、したがって最新かつ最もすぐれたもの、などを含意していると解釈できる。始原に現れた本質、しかし歴史的過程において汚染され混濁し不純になってしまった本質が、いわば曇った鏡を磨くようなある種の操作によっていまこの現在に、純粹なものとして再び現れる——という筋立ては、井上の倫理的宗教論と教祖伝テキストに共通している。倫理的宗教論においてこの本質とは国民道徳のことなのだけれども、対して教祖伝テキストにおいては、神であり、かつ神の要求する普遍道徳、具体的にはみきの、人知では理解し難い実践である。

第三節 慈悲

ここでもようやく、テキストが何をもってみきの実践の核心だと指し示したのか、このことについて考察することができる。テキストがみきの神の実践としたもの、それは慈悲である。教祖伝テキストは、諸挿話が物語るみきの実践を通貫するものとして、「御慈愛心」²⁹、「慈悲」という概念を提示する³⁰。

斯く言はゞ、一切人類に代りて済度を要求するもの「論者註…みき」は、愛情と同情とが天下万人に卓絶するものにあらずして何んぞや。然らば予れ編者は、教祖が大なる御信仰心を叙述せんとするの前に於て、先ず大なる御慈愛心を叙述するを得ざるなり³¹

世界一切宗教の教祖は皆な御慈悲心一つなり³²

みるように、みきの実践の真意は、慈悲だとされている。慈悲という実践がどのようなものとして規定されているか、テキストから辿ってみよう³³。

教祖が此る御困難の折柄、長男秀司殿には紋付の衣服を着て、

青物、薪等を商いに知られしことありしかど、秀司殿も教祖の至仁博愛の心を受けられ、あくまで慈悲心に富まれしかば、総ての物を他より値を低く売り、且つ貧しき家には、施与をして帰らるゝを常としたまへば、世の諺にいふなる、ほねわりぞん盡瘁損くたびれまうけの辛勞儲のみにて、更に其利とてあらざりしとぞ。

また別のテキストを参照しよう³⁴。

教祖が濟度宣布の御天職を竭くし玉ひしは、御救濟より始まりぬ。是れ他なし、自ら辛苦艱難の極に陥らざれば、真個に他が辛苦艱難の味を知りて之を救ふ能わず。左すれば、人類に向つて同情を生じ大慈愛心即ち大信仰心を成する能はずとは、教祖実行上第一の御信条也。亦、天理大神の御勅命也。此に於て、御入嫁の時に持来り玉ひし五荷の荷物は先づ之を施し盡し、漸々中山家の財産にも御手を着け玉ひぬ。

みるように、慈悲を実践したみきは、富を集積するどころかむしろ零落した、と語られる。すなわち慈悲の特徴は、富を無限に放出する実践だ、ということにある。それは、ひとびとが一般的に

行うところの富を蓄積する実践、より歴史的に限定して言えば、資本主義社会において個々人が行うべき実践、とは全く逆の実践である。神の求める慈悲の実践と、ひとびとの為す資本主義的实践は、それぞれ互いの反価値を価値とし、為さざるべきを為すべしとする。したがって慈悲の実践は、資本主義的实践に生きるひとびとには決して理解できない、ある種の超越性を有している。この超越性ゆえにひとびとは、慈悲的实践の意義を理解できず、排除し迫害する。資本主義的实践のうちに生きる限り、その内部における慈悲的实践は理解されず、排除・迫害されることは必然なのだ。むしろテキストが繰り返して述べていたように、慈悲的实践の結果として排除され、迫害されるという事実こそ、「聖人」の「聖人」たる根拠がある、とも考えられよう。

さて、このような特徴を持った慈悲という概念が、テキストにおいてどのように働くのかについて、考えてみよう。この慈悲は、みきの記憶に、また教祖伝テキストに、そして天理教のすべての実践に、ひとつの全体性を与え、テキストにある種の仕方統御する。すなわちさきに見たように、ひとびとには理解できないみきの実践は、世界の「聖人」とみきとを接合する媒介として働いていたのだけれども、同時に慈悲は、テキストにおいてみきにつ

いての記憶の断片にある種の全体性を附与³⁵する働き、つまりみきの諸実践の真意と、天理教の卓越性の究極的な基礎付けとしても機能する。端的に言えば、慈悲という概念は、みきの記憶を整理するのみならず、天理教の実践全体にひとつの指針を与えるのだ。神の要求する実践としての慈悲は、みきのみならずすべてのひとびとが実践しなければならぬ普遍道徳であって、それをすべてのひとびとに対して宣布するのが、天理教の当為となる。慈悲という実践は、世界すべてのひとびとに対して行われるべき、そして世界じゅうのひとびとが行なうべき実践であり、規範なのである。したがって、天理教の進出すべき領域は、この慈悲の普遍性によって拡張される。テキストを見よう³⁶。

即ち今日日本に教祖の教が流行するからには、日本一国家より独立宗教の認可を得るも必要なりと雖も、其実教祖の理想教会は日本国家よりも十倍も百倍も広大なるものなり、是れ即ち教祖が教会に関する思想なることを知らざる可らず。

さしあたっては「日本一国家」からの独立認可が必要だけれども、究極的に言えば天理教の教会は、「日本国家よりも十倍も百倍も広大」な規模、いわばグローバルな組織にならざるを得ないし、そ

れがみきの「教会に関する思想」なのだ。テキストは言う。また別のテキストによれば、布教の対象は「我々人類」³⁷だとされる。慈悲の普遍性は、神の権能の及ぶ範囲をも拡張する。すなわちテキストの描いたところの神は、特定の国や領域、限られた民族のみを支配するのではなくて、世界を統べる権能を持つものとされている。テキストは、みきの記憶を収集・編纂し、語り直すという作業を媒介にして、神と人との関係、望ましい世界のあり方と望ましからざる世界のあり方、そしてなすべき実践と忌避すべき実践とを提示した。したがってテキストは、天理教をたんに、一国家に從属する信仰集団としてではなく、世界に向き合った一種の運動体として再構築している。このようなテキストの実践が、その意図とは別に、つまり結果的にはあるけれども、天理教をそれ以前のあり方から切断した、と言ってよいのではないか。

第四節 因縁

では、神的な実践、すなわち慈悲的实践の対局にあるあくなき富の蓄積を追求する実践、いわば資本主義的な実践の、何が問題なのか。万物の存在、活動、調和、発達が本来的にはすべて神に由来する³⁸のであれば、慈悲的实践のみならず資本主義的实践の存在もまた、神によって許容されている、ということになるのではないか。言い換えれば、資本主義的实践は慈悲的实践を排除し抑圧しようとするけれども、しかし慈悲的实践は資本主義的实践に対して必ずしも同じ態度を取っているわけではない、のではないか。

この非対称性について考えるまえに、教祖伝テキストにおける災厄のメカニズムについての説明を整理してみよう。端的に言えば、災厄とは神意との不調和であって、対して神意と調和している状態が望ましいものとされる。すなわち、ひとびとがみずからの意志を神の意志と合致させたとき、つまりひとびとの目指すものと神の望むものが調和したとき、はじめて物事がうまくゆく³⁹。にもかかわらず、もし神とひとびとの心が不調和にあるならば、つまりその心が「八埃」によって汚染されているならば、ひ

とびとは神からの警告として、病をはじめとするさまざまの災いを得るのである⁴⁰。テキストによれば「八埃」とは「貪(ほしい)、吝(おしい)、憎(にくい)、愛(かわい)、瞋(はらち)、怨(うらみ)、慢(こうまん)、欲(よく)」⁴¹ののだが、これらはいわば、資本主義的实践の過剰態であると解釈できる。この八埃に対する神の警告が、災厄として現れる。このような災厄の仕組みは、天理教の教えにおいて因縁と呼ばれるが、この因縁論は天理教史を通じて主要な教理でありつづけた⁴²。端的に言って因縁論とは、ひとびとの抱える様々な禍福を、ひとびとの過去における諸実践とのかかわりにおいて説明する、そのような考え方である。したがって因縁論は社会的・経済的な成功をも説明し得るが、それが近代的な因果関係についての考え方と決定的に異なるのは、禍福の原因がしばしば、ひとびとじしんにも把握されていない前世にまで遡り得るといふ点にある。たとえば⁴³、

教祖は常に小前の者を慰はり恵みたまひ、凍れば衣こゝろを与へ、飢れば食を与え、病めば薬を与へたまふなど、其慈善の事業
挙て数ふるも暇あらざる程なるが、一夕のことになん。村の

貧者来て倉を破り、貯蓄へおける俵物を盗まんとせり。奴僕之を捕へて官に訴へんとせしを、教祖聞しめして之を止められ「吾等前世に此人の物を借りたる事あればこそ、此人今生に夫を取返しに來られしなれ。凡夫の悲しさ前世に債ありしを知らず。「中略」と、三世因果の理を懇に説聞して奴僕を慰め、幾許の米を其貧者に与へて歸しやりたまひぬ。

さきに述べたようにこの盗人への施与の挿話もまた、批判テクストにおける天理教批判、つまり愚民を籠絡し金銭を詐取する天理教、というイメージ付与に抗するものとして語られている、と解積できる。この挿話においてみきは、「前世」における「借り」が「今生」において「取返」されること、したがって「吾等」が「此人」に「幾許の米」を与えることは、負債の返済なのだから当然だ、と説明する。すなわち「村の貧者」が盗みに入ったのは、本人が気づかなくとも因縁あるがゆえであって、それに対するみきの慈悲的实践は、この因縁の正しい解消なのである。逆に、「之を捕へて官に訴へんと」する「奴僕」のあり方は、「三世因果の理」つまり因縁を知らず、したがって「前世に債ありし」を知らず、

それらの無知によつて債務の踏み倒しを計るような望ましからざる実践、つまり資本主義的实践の過剰なあり方に他ならない、ということになる。「奴僕」の当為や善意やにかかわらず、その実践は既に、資本主義的な蓄積の論理に侵襲されているのである。

非対称性の仕組み、すなわち資本主義的实践は慈悲的实践を排除・抑圧するが、慈悲的实践は資本主義的实践をある程度までは許容するという非対称性の問題は、教祖伝テクストのうちに働く因縁論を媒介とすることで、説明することが可能である。まず、資本主義的实践の領域に立つて考えてみよう。資本主義的实践から見れば、慈悲は、富をどこまでも施与することを旨とする、反資本主義的かつ反近代的な実践として認識される。したがってそれは全く愚かな所業にすぎないのだけれども、しかしこのような愚かな実践を放置すれば、それは資本主義国家の国益を毀損しかねない。あるいは前章において考察した天理教批判テクストの理路を併せて考えれば、慈悲的实践を要求するひとびとは、その美辞麗句とは裏腹に、不義の金を詐取しようという悪意と欲望とを隠し持っている——すなわち慈悲的实践なるものは、資本主義的实践のアンフェアな形態だ、ということになる。したがってそれは、ただちに撲滅されなければならない。おおよそこれが、資本

主義的実践から見た慈悲的実践の評価である。では対岸から見てみよう。慈悲的実践は、資本主義的実践をどう認識するのか。教祖伝テキストによれば、神は因縁によって世界の万物を統御する。ひとびとの禍福は、この因縁によって規定されている。したがってひとびとのコミュニティとしての社会や国家の禍福もまた、因縁に従う。けれどもひとびとの知の有限性は、より正確に言えば八埃に汚染されたひとびとの心は、この因縁を正しく理解することを妨げる。ゆえにひとびとにとって因縁論は解釈困難なものであり、ひとびとは因縁論に思いを致すことなく日常を過ごしている。さて、ひとびとの理解とは関わりなく因縁が禍福を決定しているということ、ひとびとの社会的成功の真の原因もまた、ひとびとの自己理解を超えて因縁によって決定されている、ということになる。端的に言えば、資本主義の領域における成功や失敗もまた、本質的には因縁によって決定されているが、ひとびとの日常的な知のあり方においては、そのことが理解されてはいない。けれども、ひとびとの無知が行き過ぎたとき、神はひとびとに警告を与え、慈悲的実践へとひとびとを誘引する。すなわち神によって警告されている状況、ひとびとの実践と人知の限界が露呈し、神的な知と実践が必要とされる状況、資本主義的実践の過剰態に

対して慈悲的実践が要請される状況が、個別具体的な危機の瞬間なのである。この危機的状況については、のちに詳しく論じよう。

このようにして、正反対の価値内容を要求する慈悲的実践と資本主義的実践は、その自己規定的特徴によって、相手に対し非対称な見解と態度を持つ。論理的にいつてこの奇妙な非対称性は、神の知とひとびとの知の非対称性に淵源する、つまり前者は後者を包摂できるけれども、後者は前者を決して包摂できないという非対称性に淵源する、と考えられる。したがってテキストが、慈悲的実践の超越性と本源性を強調しつつ、しかし資本主義の領域の殲滅を望むことはなく、むしろ慈悲的実践によって資本主義の包摂を目指す——という奇妙な理路を辿り、それをひとびとの当為として提示することもまた、論理的にはこの非対称性に淵源する。たとえば「ア、物質文明の余弊はかくも醜いものであるか」⁴⁴とテキストが嘆いてみせるとき、「文明の余弊」という句に冠された「物質」という限定は、ありうべき完全なる文明のある種の矮小化された形態としての「物質文明」に対する批判なのであって、「文明」一般に対する批判ではない、と解釈できる。テキストは「物質文明の余弊」つまりグローバル資本主義の進展にともなうさまざまな矛盾を断片的に暴露するが、しかしその理路に従っ

て考えれば、危機的状況を招来した因縁を正しく理解し、慈悲的実践によつて危機を除去あるいは緩和させることに、天理教の世界的な卓越性がある、ということになる。またテクストは、みきの想い描いた理想の世界を、つぎのように語る⁴⁵。

教祖は世界の一統を預言し玉ひぬ。此世界の一統とは、交通及び貿易の発達に原因する物質的意義にあらず。亦、世界各国が将来一大強国によりて一統せらるゝといふ政治的意義にもあらず。即ち神の濟度の恩寵によりて洋の東西を問はず、色の黄白赤黒を論ぜず、世界人類は同情と平和との極点に達すといふ精神的意義の世界一統なり。明言すれば、教祖の教によりて、世界一統せらるゝなり。

テクストは世界を、物質の領域と精神の領域、あるいはものの領域と心の領域に分別し、精神・心の領域こそがみきによつて指し示された安楽の地であり、そここそが「宗教」としての天理教の活動の場である、と措定している。ここまでの本稿の考察を参照すれば、精神・心が慈悲的实践の領域に属し、物質・ものが資本主義的实践の領域に属する。みるようにテクストは、物質・ものの領域に対する卓越性を、精神・心の領域に与えている。したが

って、物質・ものの領域が消滅し得ないのと同様に、物質・ものの領域における危機や困難もまた、精神・心の領域の到来によつてただちに消滅する——いずれは消滅することが約束されてはいても——わけではない、ということになる。たとえばみきは「御辛苦御艱難の中にも亦明快和楽の御氣象にぞあらせける」⁴⁶、つまり物質的な困難の渦中においても精神的な安楽を保ち得た、とされる。教祖伝テクストの提示する慈悲と資本主義との関係は、このようなものである。

第五節 移行領域

ここまでの分析から、さしあたって本稿は、つぎのような結論を得た。教祖伝テキストは、慈悲に属する諸事物・諸実践と、資本主義に属するそれとの、ある種の二元論的な構図を提示している。したがってテキストを構成するさまざまな挿話は、これら二領域の内的運動における矛盾を軸に展開している、と読むことができる。この解釈は、「いでや是より教祖ハ如何なる御人格にできる。この解釈は、おんひとがら「いでや是より教祖ハ如何なる御人格にして、如何なる御行状を為され、又如何にして道を得られ、如何にして教を説かれしかを、章を重ね編を遂て漸次に説明」しだい とまあかす」⁴⁷ テキスト、すなわち中山みきの諸経験の必然的帰結として、天理教がなんのために・どのように出現したのかを説明する起源譚としての物語解釈とも異なるし、また「期する所は絶世の女傑中山美支子、天来の神使真道弥広言知女神の御偉蹟が、幾多の歳月を経まみちいやひろことしりめのみことると共に散佚湮滅に帰せん事を恐るるが為と、一は余あまりに世人が御教祖の御性格を誤解して、悪魔と罵り、狂人と嘲るが故に、神人

交通の実を明にして渠曹の迷霧を霽さんと欲する」⁴⁸ テキスト、すなわち正しいみき像に基づいた正しい天理教史によって淫祠邪教批判に対して論駁を試みる對抗的主体の成長物語としての解釈ともやや異なる⁴⁹、第三の解釈である。別の言い方をすれば、教祖伝テキストを、慈悲の実践と資本主義との矛盾についてのある種の隠喩であると読むことが、本稿の解釈である。このような解釈は、教祖伝テキストに対してだけでなく、この時期の天理教のさまざまな実践に対しても、いまだ与えられたことのない問いを提起するし、またこれらの問いは、慈悲と資本主義の問題として解釈することによって、それらに説得的な答えを与えることができる。

では、本稿の方法とはどのようなものだったか。それは、具体的テキストからある種の構造を抽象するという方法だった。この方法はいわば、神秘的外皮を取り去って合理的核心に至るといふ分析方法⁵⁰、すなわち教祖伝テキストから神秘的外皮を幾重にも剥いで、解釈困難な諸挿話を分析から捨象してゆくことで、教祖伝テキストにうちにある種合理的な、慈悲と資本主義との二元論を発見する、という段取りだったとも言える。けれども、なお依

然として具体的テキストのすべてを抽象された構造によって説明できるわけではないし、この抽象された構造に満足しては、具体的テキストの核心的な何かをとり零してしまうのではないかと思われる。教祖伝テキストを構成する挿話内のあらゆる要素を、慈悲に属する諸事物と諸実践、および資本主義に属するそれらの両極へと完全に仕分けることができるかといえば、決してそうではない。別の言い方をすれば、慈悲と資本主義の矛盾というテキストの構造の発見をもって解釈の限界と見ることは、教祖伝テキストを本質的かつ静的な矛盾のあらわれとして理解してしまう、というよりも馴致してしまうことになりはしないか。たしかにテキストには、慈悲と資本主義の二領域には還元しがたいエピソードが記述されている。その主要な例が、神憑りのエピソードである。つぎに見る四つの引用^{5.1}は、神憑り^{5.2}後のみきの苦悩を叙述した部分である。ここでは、慈悲と資本主義それぞれに属する要素が、画然たる二項対立とともに提示されている。

御教祖も大神の御命令に随て世を救済せんと欲すれば、良

おやさま

人と親戚とに背ねば成らず、親戚と良人に従はんと欲すれば、

をやさま

宇宙間の主宰者たる、我身の親神たる神に背かねば成らず、

神に従はんか、人に従はんか、二者兼て得べからず、嗚呼進退茲に谷^{きはま}れり、寧身を殺して、節義を全ふせんかと、想へば胸は張裂ばかり、昼は終日夜は終日、安き心のあらばこそ、感慨^{はらわた}腸を断ち、慟哭血を吐くの、苦悩の為に、幾たびか悶絶して氣を失ふ事も、多かりしか、遂に慨然として蹶起し、翻然悟を開きて想ひ給ふは、嗚呼我過てり過てり、

嗚呼、神の命^{おほせ}に従ひ奉りて、世を救ひ人を助けんと欲すれば、家と夫と子に背かざるを得ず。家と夫と子に従はんと欲すれば、神の命に背かざるを得ず。神に従んか、人に従んか、將其身を殺して、神に謝し人を慰めんか、教祖は此くの如き、霊と肉、情と理の戦争^{たゝかひ}に、昼夜安き思ひもおはさず、或は祈り、或は泣き、血を吐き、涙を絞りたまひしが、否、我は予てより家も夫も棄て此身を神に捧げ、

御教祖はつらく、自ら思ひ玉ふに我れ天の大神の命をかし

こみて人を助け世を救わんと欲すれば家にも夫にも子にも尽す能はず家や夫や子に尽さんと欲すれば天の命に従ひ難しア、大神の命に反かんか家や夫や子を見すてんかさては又た我身を殺さんかと御心を千々にくだき玉ふ思ひのほどぞ痛はしき。

あゝ、濟度宣布の御天職を奉じ玉はんか、御良人に従ひ玉ふを得ず、御良人に従ひ給はんか、御天職を棄て玉はざるを得ず、神に従はんか、人に従はんか、天理と人情との戦は日々夜々教祖の御心中にありし。教祖の大慈愛心・大信仰心は畢竟盤石不動なり。左れば御良人善兵衛主も終には不信の心を翻して

みるように、いずれのテキストにおいてもみきは、神と人のどちらをとるか、どちらに従うかという選択を迫られる。慈悲の領域に属するのは、「神」「霊」「天理」「大神の命」によって「世を救ひ人を助け」ること、また「悟」^{さいご}である。対して資本主義の領域に属するのは、「人」「肉」「人情」「家と夫と子に従」うこと、そして「苦惱」である。このテキストの描き出す神憑りの場面は、

みきにとっては極限的な、極度の緊張に引き裂かれた状況である。なぜならこのシーンにおいて慈悲と資本主義は、決して両立し得ない排他的なものとして提示されているからだ。さて、この神憑りのシーンについて、テキストじしんおよび先行研究は、どのような解釈を与えたのか。いくつかの解釈を整理することを通じて、本稿がとるべき分析の方向性を考えてみよう。

まず教祖伝テキスト自己解釈を聞いてみよう。教祖伝テキストにおける神憑りへの言及は厚いだけでも、しかしそれが一体どういう事態なのかということについての説明はなされていない。なぜなら神憑りは、人知を超越した出来事、つまり神の知に属する事柄だとされているからだ。教祖伝テキストは、神憑りという事態が起きたこと、その人知に対する超越性は神の超越性にほかならないこと、そしてそのような大枠の理解によっても、超越的な出来事を過不足なく人の言葉で語ることは原理的に不可能だ、ゆえにみきの苦惱は共有されることがない、と繰り返し記述している。いっぽうで教祖伝テキストは、ある種の神祕をテキストから極力排除すると、みずから宣言していた。たとえば⁵³、

然る一宗の祖師と云はる人の伝記ほど世に覺束なき者はあら

す、夫は後世の学者が文を飾りて趣味を添へんとし、信者は己の信ずる祖師を神聖にして他に誇示せんとするの野心より、知らず識らずの間に牽強付会して全篇神話怪談を以て充たさるるが故なり、予茲に感ずる所あり、勉て此弊を避んと欲して

みるようにテクストの自己規定によれば、教祖伝テクストは「此弊」つまり「牽強付会」や「神話怪談」などをあらかじめ排除しているのだという。テクストには神秘的なところがなにもなく、全編を通じて合理的に記述されている——と読まれることを、テクストは望んでいる。であれば本稿は、テクストのこの自己規定をできるかぎり尊重し、解釈不能なテクストを神秘的で非合理的なものとして扱うことを断念しなければならない。

神人のほざまで悩むみきの挿話は、天理教神学また天理教研究において、重要な問いかけの対象だった⁵⁵。神憑りの後のみきは、神なのか、人なのか。神憑り後のみきが神ではないのならば、人なのか、あるいは神でも人でもない何ものか、なのか。これらの問題を、テクスト内的に考察することは、なぜ「神と人とのほざまで苦悩するみき」という挿話が、教祖伝テクストにおいて語ら

れているのか、と問うことであろう。逆に言えば本稿は、みきが神であったか人であったのかについての何らかの結論を与えることとはない。

さて研究史において、いまなお最も適切だと思われる解釈は、安丸良夫によるものである。安丸は丸山教の考察において、つぎのように言う^{55,56}。

丸山教の宗教思想を分析してみると、その重要な内容が開祖伊藤六兵衛の世俗生活のなかで築かれた信念や理想の神の名による表白にほかならぬことがわかる。もとより、丸山教の宗教思想にはさまざまの要素がふくまれているが、神学的外皮をとりさつてみれば、そうした部分がかつとも重要な位置を占めると思われる。

また、前述のように、丸山教は反文明主義、反欧化主義の立場にたち、仏教やキリスト教をはげしく排撃したのであるが、貧弱な神学的粉飾をとりさつてみると、その論拠はつぎのような素朴な民衆的生活感覚であった。「中略」排仏論や反欧化主義は、執拗にくりかえされる丸山教の基本的立場であるが、右の引用はその典型的文章である。一見すると、狂信的非合

理的にみえる排仏論、排耶蘇教論、反欧化主義などの立脚点
が、ごく普通の民衆生活から無駄を排除すること、そのこと
によつて民衆の生活を守るためにあつたということが理解さ
れよう。

「神学的外皮をとりさつ」たのちに出現する「そうした部分」と
は、「開祖伊藤六兵衛の世俗生活のなかで築かれた信念や理想」つ
まり通俗道徳的实践である。この神秘的超越性、あるいは幻想的
観念を媒介として、通俗道徳は至高の権威性を帯びる^{5,7}。

爪立行、烟行、水行などの呪術的「修行」と神憑りは、こう
した飛躍——宗教的権威確立のための不可欠な方法だった。
今日の私たちからは、小旗のまわりを爪立でぐるぐるまわる
爪立行も、線香の煙を鼻にかざして煙に耐える烟行も、あま
りに奇妙で無意味なことに見える。だが、余人には不可能な
こうした荒行に自分だけが耐えぬき、その特別な修練を通じ
て神の声を聞いたという特殊な体験が、日常的な一介の庶民
から宗教的には至高の権威をもつたものへと飛躍させるので
ある。

同じことが、天理教教祖伝テキストにおける神憑りについても言
える。このシーンは、通俗道徳的諸実践がいわば超越性を獲得す
る場面、つまり合理的な核心としての通俗道徳が、神秘的な外皮
を纏うシーンとして解釈し得る。そこにおいては、超越的な権威
としての神がひとびとの日常的なあり方と鋭く対立し、その中間
的存在、両属的領域を拒絶している。長い苦悩を経て、みきが神
の領域を選び取った——とテキストが語るとき、それはみきの日
常的实践が神がかりという非日常的経験を媒介にして、至高の権
威を獲得したということなのだ。すなわち逆に言つて、教祖伝
テキストからそれ固有の過剰性や神秘的粉飾を剥いてゆけば、そ
の核心に現れるのは合理的な通俗道徳、みきのつましい日常性
である。この解釈は説得力を持つている。唯一残された謎があ
るとすれば、それはつぎのようなものだ。すなわち、ここで剥か
れてしまったものとは何か。合理的核心については既に安丸の優
れた考察があるのだから、本稿は剥かれて残った皮の方、いわゆ
る神秘的外皮について考察することにしよう。

神憑りについてのいくつかの解釈を参照したとき、本稿が目指
すべき解釈の方向性は、つぎのようなものだ。すなわちテキスト
における解釈困難なシーン、神秘的で超越的で過剰なものか

が登場するシーンを、神秘的出来事として解釈するのではなく、また神秘的出来事として解釈から除外するのでもなく、その内的論理を明らかにする、という方向性である。

第六節 危機

まず、ひとつの解釈を提示したい。すなわちこの神憑りのシーンはある種の危機、人知・人力の限界が露呈し神の超越性が顕わになる瞬間、あるいは本稿の概念を用いて言えば、資本主義的实践から慈悲的实践への移行、について語っているのだと。この解釈をテキストから論証するために、本稿はいちど迂回して、神憑りのシーンとは別のシーン、すなわち二つの領域の対立としては解釈し難い記述を教祖伝テキストから取り上げて、その特徴を考察することにしよう。それは教祖伝テキストの諸挿話のなかで、もつとも不思議な印象を与える挿話、いわば最も解釈困難な挿話である。「御教祖御年七十五歳に成り給ふ時、神様に布教伝道の容易出来得る様にと祈らるる為め、七十五日の間火食断をし給ひたやすくて、僅に信徒より献る御酒と野菜とのみ少々喫べて居給ひしが」⁵⁸、七五日目にみきは散歩に出る。川岸では醤油醸造業の若者たちが、醤油を入れる大樽を洗っていた。若者たちは、一人で樽を持ち上げられるものには酒を一升賭けるとか、あるいは逆立ちして一里半歩いてやるなどと言いついていたが、大樽を一人で持ち上げら

れるものはいなかった。テキストを見よう⁵⁹。

御教祖見て笑ひ給ひ我試に之を持上んと、人々過のあらんを恐れて、様々に御止め申上げしも、聞き給はず軽々と之を持ち、少さき手桶を振るが如に、最と軽げに打振試み給ひしかば、見る人奇異の想おもひに堪へず、七十五の御高齡、其上七十五日の断食を為されて居ながら、猶且ツ斯の如き不測の力を現はし給ふは、疑ふ方なき活神様にお座すべしと、愈々信仰の念を高められき、

このテキストについての最も穩当な解釈は、神威を誇示する挿話だ、と読むことだ。この挿話が示唆しているのは、みきは超人的な境位にいたのであって、ひとびともそれを証した。テキストはそれを、牧歌的な情景における神の奇跡として語っているのだ、と。

では神秘的出来事の到来のさきになにかあるのか。これが本稿が問うべき問題である。すなわちこの奇跡はどのような条件において可能になり、それは何をもちたのか。この挿話は、どのよ

うな構成になつていいのか。これらのことについてテキストから考えてゆかなければならない。登場人物たちの置かれた状況から考えていこう。醤油樽を振り回すみきは齡「七十五」歳であり、また「七十五」日間の「火食断」を行った後のことだとされている。そのような状況にある一人のみきが、数多い健康な若者たちですら持ちえなかった醤油樽をかるがる振り回したと、それがこの挿話の驚きの源泉となる。さて、「人々過のあらんを恐れて」とあるように、ひとびとからみてきわめて危うい状況にあるみきだけではなく、みきの試みを止めようとするひとびともまた、危機的状况にあると言える。ひとびとが「過のあらんを恐れ」るのは、みきが醤油樽を持ち上げられず、あるいは腰を痛めてしまうのではないかという恐れ、より抽象的に言えば、いまだ神を信じることができず、人力の限界が露呈するだけに終わるのではないかという恐れ、と考えてよいと思う。このシーンにおいて醤油樽は、ここに居合わせたすべてのひとびとを緊張に追い立て、ひとびとの危機を重ねさせる。この危機的状况を媒介として、神の威力、つまり神威が顕現する。みきが醤油樽を持ち上げたことは、したがってこのような恐れからの解放であり、危機の解決である。では、あやうい状況にある老婆が重い醤油樽を振り回し得たこと

によって神威が顕現したとき、このテキストの内的世界に何が起きたか。その場に起きたことを「疑ふ方なき活神様にお座すべしと、愈々信仰の念を高められき」とテキストは簡潔に記している。テキスト内の世界において、みきが「活神」であることが明らかになっただけでなく、醬油樽を持ち上げるみきを見守っていたひとびともまた「活神」を目の当たりにしている。この危機的状況において、みきとひとびとと、そしてかれらをとりにまく世界との関係性が新たなものとなる。醬油樽のシーンは、ある種の危機の瞬間に起きた移行、すなわち人知・人力の有限性を思い知り、神の無限性を確認する、という移行について語っているものとして解釈できる。

この解釈を敷衍して言えば、それぞれの挿話においてテキストが描き出しているのは、危機が凝集された場である。この危機の場においてひとびとの一般的なあり方、物質を価値あるものとする見方、そして資本主義的实践などがそれらの限界まで追い立てられ、その破綻のさきに神の領域、精神の価値、慈悲的实践といったものが出現する。危機はその非日常性において、ひとびとが日常的には認識していないその本来的な意味、つまり因縁を、ひとびとに示す。教祖伝テキストはこのように、そこにおいてひと

びとの関係性が更新されるころの、言い換えれば因縁が正しく提示されるところの、ひとびとの危機が重ね合わされたテキストとしても解釈できる⁶⁰。

このような解釈を踏まえたとき、神懸かり後のみきの苦悩の挿話は、どのように理解されるか。テキストにおいて、みきは既に神懸かりしたとされているにもかかわらず、しかしいまだなお神と人との移行領域に立ち戻ることもあること、それは極度の緊張に満たされたある種の危機的状況であること——みきは幾たびも自死を試みたというエピソードが登場する、かつそれは、ひとりみきのみならず、みきに関わるひとびとの危機的状況でもある。危機は凝集し、したがって危機の解決、つまり救済もまた一度に起こる。さて、危機の凝集を物語るものとしての教祖伝テキスト解釈は、慈悲と資本主義の矛盾を物語るものとしての教祖伝テキスト解釈に、ある種の奥行きを与え得る。それはつぎの三点においてである。第一に、それら危機の叙述のうち最も主要な挿話として位置づけられ、その他の諸挿話の意味に方向性を与えているのが神憑りという特権的な挿話である。これが、他の誰でもない、中山みきについての物語として教祖伝テキストが語られること、テキスト内的な必然であり、歴史的特殊性だと考えてよいのでは

ないか。第二に、このような展望に立てば、天理教教祖伝のテクストを、黒疱瘡を患った足達照之丞、乳飲み子を抱えた「女乞食」、米を盗りに入った「盗人」、毒入り味噌汁をみきに与えたカノなど、いわば主人公たる中山みきに対する脇役として配置されたひとびとの、それぞれの危機をめぐる物語として解釈することが可能になる。さらに本稿が分析の対象とする教祖伝テクストそれぞれも、それぞれの危機についての語りである。たとえば⁶¹⁶²、

予は明治二十五年の春の頃より、二豎やまひの侵す所となり、あらゆる名医に因りて看護治療に怠りなかりしも、毫も其効を奏

せず、「中略」、日夜煩悶懊惱して偏びてんに昊天の無情を怨む折柄、

父兄親戚の勧告に依り、某天理教おみちの教師に請ひ

抑も予れ編者が教祖の教に帰依したるは、正に是れ明治三十年一月にして、爾来今日に至るまで指を屈して之を数ふれば、僅か一千の日子にも足らず。然れども、予れ編者が一朝にして教祖の教を信ずるに至りしは、其由る所や実に遠し。予れ編者、青年の頃より好みて宗教上の真理を尋ね、

みるように、教祖伝テクストの書き手たちもまた、かれらの危機の記録をテクストに書き込んでいる。したがって第三に、この危機の記述はテクストにとつて、決して欠くことのできない神秘的外皮——テクストの記述によれば、そのどこにも神秘性はないのだけれども——である。なぜならこの外皮が、ひとびとの個々別々の危機的状况を縫り合わせ、日常性からいくらかなりともずれた共同性へと、ひとびとを導くからである。丸山教の伊藤六兵衛が実践したような荒行、あるいはみきが被った数々の迫害など、心の領域の鍛錬を通して、強い信念を持った主体へと転化するコースとは別に、ごくありふれたささやかな危機をテクスト内の危機、とくにみきの経験した危機と重ね合わせることによって、いまここにある秩序から距離をおくという方途を、教祖伝テクストの内的論理は提示している。

第七節 植民地

さて、ひとびとの危機を重ね合わせることが、教祖伝テキストのテキスト内の操作のひとつならば、ひとびとの複合体としての社会や国家の危機も、またここに重ね合わされる。ひとびとについての場合と同じ理路によって、社会や国家の危機もまた、そこにおいて正しい因縁が開示される、極限的な空間である。このことをテキストに沿って考えてみよう。テキストは国際情勢について、つぎのような見解を提示していた⁶³。

世界中の国々の状態は如何なものであるかと云ふことを述ぶるにはなかく、多くの言葉を費やさねばならぬ、併し乍ら唯一言で云ふて見れば何れの国も負けじ劣らじと其の進歩を競ふて居るとでも申しましょふか、各国それく、其の政治のこゝと経済のこと教育のこと文芸のこと武備のこと種々様々のことに付いて一生懸命に其の進歩と発達とを計つて居るのが今日の有様でしよふ、優ぐれた国は劣つた国を亡ぼして勝手に支配をすることを喜び強い国は弱い国を突き仆して自在に自分の国の配下とするを勉めて居る、財力の乏ぼしい国や戦争の用意の足らぬ国や役人の愚かな国や人民の心の揃はぬ国は

何時も敗られたりイジメられたり遂には亡ぼされたりして居るのか免れぬ例である

すなわち各国はともに、「進歩を競ふ」「一生懸命に其の進歩と発達とを計つて居る」のだけれども、それが結局は優勝劣敗、強者による弱者の支配と搾取とを帰結している。ここからテキストは「我隣国の支那帝国」「欧州のイタリー」「トルコ」そして「以前は世界第一等の良大国であつたインド即ち天竺」の例を引き、「今は泣くにも泣けぬやうな目に会ふて居る」と続ける⁶⁴。

ところで、「敗られたりイジメられたり遂には亡ぼされたり」「今は泣くにも泣けぬやうな目に会ふて居る」のは、そもそもどのような因縁によるのか。それは単に、「進歩」への努力が足りない、「財力の乏ぼしい国や戦争の用意の足らぬ国や役人の愚かな国や人民の心の揃はぬ国」であることが因縁なのか。あるいは、弱い立場におかれたものが「敗られたりイジメられたり遂には亡ぼされたり」するのは、因縁を通じた神の意思なのか。亡国の災厄は、八埃が必然的に招来したものなのか。対してより強い立場にあるもの、植民地を組み込んだ帝国は、そのような因縁があるのか。あるいは帝国日本の膨張とその破綻もまた、因縁によって規定さ

れたものなのだろうか。ここまでの検討を踏まえれば、テキストが指摘している帝国主義あるいは植民地主義の悲劇もまた、その本来的な原因は因縁にある、と考えざるを得ない。テキストは「支那帝国」「イタリー」「トルコ」そして「インド即ち天竺」のおかれた状況を憂いてはいるものの、しかしその悲劇は、テキストみずからが提示する因縁論によって正しく——テキスト内的な論理から見て正しく——説明されうるのだ。であれば、このような植民地の危機的状況において、ひとびとがなすべき実践はどのようなことなのか。テキストの理路から言えば、植民地とされた領域を構成するひとびとが、神から与えられた植民地化という試練のうちのみずからの因縁を理解し、それを神的な知と実践、つまり慈悲的实践によって解決してゆくこと、より正確に言えばその苦痛を精神の領域において緩和すること、が求められるのである。

たとえば、これは本稿が対象とする教祖伝テキストには含まれないけれども、天理教が一派独立を成し遂げた後、リニューアルした機関誌『道乃友』の冒頭を飾った講話「霊界の開拓」を参照しよう⁹⁵。

管長閣下は去る十三日高安大教会の改称奉告祭に臨まれ、

一片の式辞を朗読遊ばされ、其末文に於て左の如く教示されました。

然レドモ霊界ノ開拓ハ無窮ノ努力ニシテ、教祖ノ遺囑ハ永遠ニ懸レリ。「中略」

『霊界ノ開拓ハ』の霊界といふことは、此世には物質界と精神界の二方面があります。即ち目に見える物質の世界と、目に見えない精神の世界の二つがあります。之を当世の学問の言葉では、形而下、形而上と申し、又吾邦の古言では、之を顕世幽世あきつよかりよと申してをりますが、砕いて申せば形の有る物と、形の無い心、言換れば社会よのなかと人心ひとこころの二つを指して云ふので、霊界とは人心ひとこころといふことであります。『開拓ハ』の開拓は、開も拓もひらくといふ字で、物質界を開拓すると云へば、社会を改良することで、政事や風俗の改良、道路の改築、田圃山林の開墾など皆夫であります。中にも北海道、台湾、樺太、朝鮮の開拓などは其著明しいものであります。夫等物質界の開拓事業は、政府の力、人民の力、日月つきひの力、金銭の力等に依つて、着々と功を奏し、又功を奏しつゝあり、又今や手を

着けんとしてをりますが、他の精神界（靈界）の開拓、即ち日本国民の心の開拓 世界人類の靈の改造は 物質界の開拓のやうに 政府や、人民や、日月や、金錢の如き限りあるものゝ力では出来ません。「中略」教祖が吾等天理教徒に遺された教は、吾が日本国民の靈界の開拓を始めにして、終りには世界人類の精神の改造をすべしと命令されたのでありまして、その事業は目前の事ではなく永遠の業であります。

みるように「精神界の開拓」のテキストは、世界を「物質界」と「精神界」とに分けた上で、「物質界」の「開拓」を「政府」「人民」「月日」「金錢」などに委ね、対して「精神界」の「開拓」を天理教によつて占有されるべきものとして宣言している。したがつてこのテキストは、いわば「精神界」に対する領有権の確認宣言である。教祖伝テキストがみきの記憶を語り直すことを通じて生産した世界観は、天理教の実践をかれらの占有地たる「精神界」において行われるべきもの、逆の言い方をすれば「物質界」ではなく「精神界」に関わるものとして限定する、そのようなものだ。天理教の普遍的な卓越性、つまり世界と日本における卓越性を担

保し、「物質界」の一國に限定されないグローバルな「精神界」の「開拓」を要求するテキストの論理は、「物質界」の植民地主義に抗するものとして登場した、いわば「精神界」に対する植民地主義だと言える。本稿の提示した教祖伝テキストの解釈を踏まえれば、ひとつの個々別々の危機は、教祖伝テキストにおけるみきの危機を媒介にして、植民地化の危機に苦悩する諸地域にまで連結される。したがつて論理的には、危機にある植民地は人知の限界と神の到来が間近に迫る、まさに救済が行われるべき移行領域なのである。このことが、熱心な天理教信者たちが植民地布教へとその熱情を示したことの、ひとつの内的な理路だと考えられるのではないか。端的に言えばこの「開拓」は、たんじゅんな植民地主義の延長線上にあるものではなく、また国策への追従や翼賛といったものでもなく、みずからとひとつの危機を解決し救済を得るための、「教祖が吾等天理教徒に遺された教」なのだ。

おわりに

第二章で整理したように、教祖伝テキストが登場した時期については、相異なる多様な見解が既に与えられていた。具体的に言えば、神道本局部下からの一派独立を求めて教団幹部がさまざまな努力を行いながら（これは戦前の天理教の立場に近い見解）、国家および社会に対する妥協と従属の深化によってその本来的な革新性を喪失しつつ（村上重良の見解）、同時に国家権力と社会とにより深く食い込むことによってそれらの本来性をも喪失させつつ（当時の天理教批判テキストの見解）、近代的な教団へと成長した（大谷渡の見解）、そのような時期だとして。では、これらの諸見解は、教祖伝テキストをどのようなものとして理解したか。おおよそそれらは教祖伝テキストを、テキストの外部で進行している事象の反映だと見做した。教祖伝テキストは、たとえば一派独立への努力のひとつの現れとしてのテキストであり、国家社会に対する恭順の意を表明するテキストであり、甘言を弄して国家社会を攪乱せんとするテキストであり、教団の近代化のためのテキストだ、と。

本稿は、二〇世紀最初期に作成された天理教教祖伝のテキスト

を分析することによって、それが生産するある種のテキスト内的な論理を再構成してきた。端的に言えばこのテキストの解釈困難さは、テキストみずからがそのように作り上げたものだった。すなわち、ひとつひとつの日常的なあり方によっては理解できない知と実践の領域がたしかに存在していて、そこにひとつひとつの危機が重ね合わされるとき、そのような理解し難い知と実践によって危機解決の真の方途が照らし出されること、端的に言えば慈悲的实践つまり無限の放出によって、精神的な次元においてある種の解決が行われること、をテキストは語る。このような世界観と救済の論理は、中山みきの記憶を再編成することによって生産された。より正確に言えば、みきの記憶を再編成するという作業のうちに、ひとつの神学が生み落とされたのである。したがって本稿の考察が示唆するのは、教祖伝をテキストとして書き記すという実践の外部にある諸実践、たとえば救済されること、救済すること、布教し伝道すること等々の領域が、ここまで考察してきた慈悲と資本主義の論理、そして危機と救済の重合の場としての教祖伝テキストという解釈から、どのように語り直すことができるか、という問いである。この問いの考察は別の機会に譲るけれども、本稿のここまでの分析は、この時期の天理教に関わるさまざまな実践

を記したさまざまなテキストの分析にあたって、ひとつの方向性を提示し得るものだと思われる。

凡例

本稿が主として分析する教祖伝はつぎの四本である。

山中重太郎『天理教御教祖御一代記』、賀来申太郎、一九〇〇年。
本稿では「御一代記…頁」のように略記する。

宇田川文海「天理教教祖御略伝（明治卅三年稿）」『復元』第八号、
天理教教義及史料集成部、一九四七年。「御略伝…頁」と略記する。

中西牛郎「教祖御伝記（明治卅五年本）」『復元』第九号、天理教
教義及史料集成部、一九四七年。「御伝記…頁」と略記する。

晩翠編『天理教御教祖御実伝』、武田福蔵、一九〇三年。「御実伝…
頁」と略記する。

また、つぎの史料は教祖伝を取り混ぜながら教義を解説したものであるから、教祖伝テキストに準ずるものとして、本稿の分析の対象とする。

山中重太郎『天理教義 天の光』、木下松太郎、一八九九年。「天

の光…頁」と略記する。

註

中西牛郎 『宗教談 一名天理教の研究』、木下書店、一九〇三年。

「宗教談…頁」と略記する。

—

¹ このようなテキストの特徴は、厳密に言えば、テキストを讀解してからのみはじめて言えることだから、ここで述べていることは前提ではなく、ある種の解釈の結果である。

² 御略伝…三〇四。

³ 御略伝…三。

⁴ 厭世悲願的傾向を脱して婚姻、五重相伝を受ける、輝之丞の黒疱瘡を回復させる、飢えた母子に恵む、泥棒に施寄して解放する、下女カノ（本文にて後述）、相次ぐ家族の不幸への対応、神憑あるいは神人交通、夫の困惑と自殺未遂、山伏の乱妨、官憲の迫害、などの挿話である。

⁵ 御略伝…一一。

⁶ 御略伝…一〇。

⁷ 御略伝…八〇九。

⁸ この段の引用はすべて御略伝…一一。同じ挿話は、御伝記…一三、中山真之亮「稿本教祖様御伝」『復元』第三三三号、天理教教義及史料集成部、一九五八年、一一頁。また中山真之亮「教祖様御伝」『復元』第三三三号、天理教教義及史料集成部、一九五八年、一二三頁。また天理教会本部『稿本天理教教祖伝』、天理教道友社、

—
一九五六年、一六〇一七頁。「天の光」「御一代記」はこの挿話を採用していない。ところでカノは、「遂に懺悔」したにもかかわらずなぜ「天罰免れず幾何も無くして死亡」せねばならなかったのか。すなわち、天理教開教以前の世界における「懺悔」と「天罰」との関係を、テクストはどのようなものとして捉えていたのか。この問題は非常に興味深いだけでも、これ以上の考察は難しい。

⁹ 引用は、天の光…四〇。また同様の記述は、御略伝…一九、など多数。

¹⁰ 当然ながら、この不均衡な分割は、有神論あるいは超越的領域を前提としなければ成立しない。

¹¹ 御実伝…一〇。

¹² 御実伝…四、御伝記…八。

¹³ 引用は、御実伝…四。また同様の記述は、天の光…二七、二八、三三。

¹⁴ 天の光…二七。

¹⁵ 天の光…三五。

¹⁶ 御略伝…二。

¹⁷ 引用は、御略伝…二。また同様の記述は、天の光…四〇。

—
¹⁸ 御略伝…三。

¹⁹ 御伝記…一〇～一一。

²⁰ 御伝記…一〇。

²¹ 御伝記…一二。

²² 五重相伝の挿話および神憑り後の苦難に対するみきの態度を示す諸挿話は、この世界観の大転換を鮮やかに示す。

²³ 御伝記…六。

²⁴ 井上は「一切の歴史的宗教は日に月に勢力を失ひつゝある」と断じる。井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」『哲学雑誌』一四卷一五四号、一八九九年二月、二五頁。引用は繁田真爾「一九〇〇年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造(上)」井上哲次郎と二つの「教育と宗教」論争にみる」『早稲田大学大学院文学研究紀要』二〇〇七年度 第五四輯 第三分冊、早稲田大学大学院文学研究科、二〇〇八年二月、一九四頁。

²⁵ 中山新治郎編『天理教教典』、中山新治郎、一九〇三年。

²⁶ 繁田によれば、井上哲次郎の「倫理的宗教」論は、つぎのような目論見の上に構築されていた。

そもそも井上は内地雑居時代に対応した新しい国民道徳として、諸宗教を包摂しながら「衝突」することのない、統一的な倫理規範を構想していた。その実現のために井上が世に問うた

方法は、すべての既成宗教を脱歴史化し、倫理の実在と言う「契
合点」にまで抽象化することによって、新たに「倫理的宗教」
という国民道徳の基礎を創出するというものだった。このよう
な井上の国民道徳論は、一見すると普遍性を志向し、キリスト
教も排除しない進歩的で寛容な意見に見える。しかしそれはま
た普遍主義の名のもとに、個別的宗教の特殊性や多元性を捨象
しようとするものでもあり、その意味で井上の「倫理的宗教」
は、より強力に包括的な道徳的統合をめざした国民道徳論であ
ったともいえる。

繁田真爾「一九〇〇年前後日本における国民道徳論のイデオロギ
ー構造(下) 井上哲次郎と二つの「教育と宗教」論争にみる」『早
稲田大学大学院 文学研究科紀要 二〇〇八年度 第五四輯 第
三分冊』、早稲田大学大学院文学研究科、二〇〇九年二月、一七四
頁。

²⁷ 倫理的宗教論の整理については、繁田真爾「一九〇〇年前後日
本における国民道徳論のイデオロギー構造(上) 井上哲次郎と
二つの「教育と宗教」論争にみる」『早稲田大学大学院 文学研究
科紀要 二〇〇七年度 第五四輯 第三分冊』、早稲田大学大学院
文学研究科、二〇〇八年二月、一九二～一九四頁。

²⁸ 御伝記…六。

²⁹ 御伝記…一三。教祖伝テキストには類似の表現が多く登場する
が、本稿では「慈悲」と呼んでおく。

³⁰ 逆に言えば、慈悲という概念によつては説明し難い挿話は、テ

—
クストから脱落せざるを得ない、ということが可能性として考え
られる。

³¹ 御伝記…一二～一三。

³² 御一代記…二三。

³³ 御略伝…一八～一九。

³⁴ 御伝記…二七。また同様の記述は、御略伝…一五、御一代記…
一四。

³⁵ 研究…四三。

³⁶ 研究…七〇。

³⁷ 御伝記…二九。

³⁸ 御伝記…一九。

³⁹ 御伝記…二一。

⁴⁰ 御伝記…二一～二二。

⁴¹ 御伝記…二〇～二一。引用部分にふられたルビを、○に入れ
て表記した。

⁴² 因縁論が天理教の卓越性の根拠として位置づけられてゆく過
程については、拙稿「交ぜ織られる記憶 大正期天理教の、言説

— 編成Ⅱ世界認識の構築と変容」、早稲田大学大学院文学研究科提出
修士論文、二〇〇四年度。

⁴³ 御略伝：一〇。同じ挿話の記述で、かつ「前世の負債」について
の言及があるものは、御伝記：一三、および御実伝：二三。

⁴⁴ 天の光：二七。

⁴⁵ 御伝記：三三。

⁴⁶ 御伝記：二三。

⁴⁷ 御略伝：五。

⁴⁸ 御実伝：二。

⁴⁹ 中山みきに慈悲を付与したのは、まさに「世人の誤解を晴らさ
んとする」というテキストの戦略であった。しかしこの作業は、
慈悲というある種の論理を自律的に動作させなければならぬとい
う副産物をもたらす。

⁵⁰ 「弁証法はヘーゲルにあつては逆立ちしている。その神秘的な
外皮のなかに合理的な核心を見出すためには、それを転倒させな
ければならない」。マルクス『資本論』第二版、後記。引用はL・
アルチュセール「矛盾と重層決定」河野健二／田村俣／西川長夫
訳、L・アルチュセール『マルクスのために』平凡社、一九九〇
年、一五〇～一五一頁。

⁵¹ 引用したテキストはそれぞれ順に、御実伝：四一～四二、御略

— 伝：一七、御一代記：一二～一三、御伝記：二三。

⁵² テキストの用語法は次のとおりである。「神人交通」「御神憑」
御伝記、「神人交通」「神人交通の理」「御神懸」御略伝、「御神加々
里」「神かゞり」御一代記、「神人之交通」「神憑り」「大神「おや
さま」の聖霊に感じ給ひて「中略」御実伝。「神憑」「神人感通」
天の光。本稿は便宜的にそれらをさして「神憑り」と呼ぶことと
する。

⁵³ 御実伝：三。

⁵⁴ 島園進は、どのようにして、「救いの信仰の成長」つまり「絶
望と疑いの沼」が「澄んだ信仰の湖」へとなつてゆくのか、とい
う問いを提起している。島園進「疑いと信仰の間」『筑波大学哲学・
思想学系論集』三、筑波大学哲学・思想学系、一九七七年。

⁵⁵ 安丸良夫「世直し」の論理の系譜『日本史研究』八五・八六
号、日本史研究会、一九六六年。引用は安丸良夫『日本の近代化
と民衆思想』、平凡社、一九九九年、一七五頁。

⁵⁶ 安丸良夫「世直し」の論理の系譜『日本史研究』八五・八六
号、日本史研究会、一九六六年。引用は安丸良夫『日本の近代化
と民衆思想』、平凡社、一九九九年、二〇四～二〇五頁。

⁵⁷ 安丸良夫「世直し」の論理の系譜『日本史研究』八五・八六
号、日本史研究会、一九六六年。引用は安丸良夫『日本の近代化
と民衆思想』、平凡社、一九九九年、一九〇頁。

—⁵⁸ 御実伝…五〇。また同じ挿話は、御略伝…二二。御伝記および御一代記には見当たらない。

⁵⁹ 御実伝…五〇。また同じ挿話は、御略伝…二二。御伝記および御一代記には見当たらない。

⁶⁰ このような解釈は、慈悲と資本主義の矛盾という教祖伝解釈と齟齬しない。慈悲と資本主義という解釈は、テクストの諸挿話を水平方向に分割して解釈しているのに対して、危機と救済の重層的記録という解釈は、テクストの諸挿話を垂直に積み上げて、その構造的相同性をみるものだからである。

⁶¹ 御実伝…一。

⁶² 御伝記…一。同様の記述は、御一代記…三八〜三九「此の書の成り立ちし次第」にもみられる。

⁶³ 天の光…一九〜二〇。

⁶⁴ 天の光…二〇。

⁶⁵ 「霊界の開拓」『道乃友』第二〇八号、道友社、一九〇九年二月号。

第五章

勤労神アマテラス

星野輝興の祭祀学における「革命」の問題

はじめに

「日本国憲法で日本は敢然、戦争を放棄した。地上の各国もこれにならつてほしいものだ」——敗戦後のある日、神道学者川出清彦は、彼の師匠である星野輝興を見舞った。冒頭の一文は、そのときの星野の言葉だという¹。一八八二年一月、現在の新潟県柏崎市に勤王家の子孫として生まれた星野輝興は、幼くして北海道小樽に渡り、いまの小樽市役所からほど近い住吉神社で奉仕の道に入った。「神とは何か」という問題に取り憑かれた彼は、やがて妻と長男弘²を連れて東京に渡り、神道家で掌典だった宮地巖夫の弟子となる。星野は宮内省に奉職、掌典となった³。

星野の名前を直接には出さず、しかし経緯を知るひとびとにはそれとわかるようなかたちでもって、葦津珍彦は次のように星野を糾弾する。星野こそ、あの悪名高い国家神道を主導したいわば

御用神道家であつて、真正神道を弾圧した偽神道の親玉、官製ナチス流ファシズム神道の案出者である⁴。ではなぜ葦津は、星野をかくも激しく非難するのだろうか⁵。ことの発端は一九四二年二月に遡る。神道学者今泉定助による論文「皇道史観の展開」⁶が検閲当局によつて発禁処分とされた。今泉は頭山満および葦津珍彦の父耕次郎と懇意であり、葦津珍彦じしんも今泉を師と慕っていた⁷。なぜ東條内閣は今泉論文を発禁にしたのか——葦津たち今泉支持者は、以前から今泉神学を批判していた星野がこの発禁処分の決定に重大な影響を及ぼしていると考え⁸。四月、星野学説批判運動を開始した。その運動戦略、批判の論理は実に考え抜かれたスマートなもので、星野による別天神造化神説批判⁹を逆手に取り、政府に次のように迫った。すなわち、宮内省掌典課長星野輝興の神道説はアマテラス一神教であり、今泉たちが主張する造化三神主宰神説に対して否定的だが、それはすなわち古事記の権威を毀損し、「世界の天皇」という理念を打ち砕く不敬学説ではないか、と。神社行政の統括官庁たる神祇院の調査は紛糾する¹⁰。一方で、いわゆる国家主義者たち（たとえば三上卓、四元義隆、前田虎夫、天野辰夫ら）は、種々の媒体において星野「不敬」学説糾弾運動を展開する。八月四日、星野は宮内省を退職。七日、東條は官邸

に今泉を招き会談、同日星野の著作が一般安寧禁止処分となる。すなわち結果的には葦津たちの運動が功を奏し、星野は宮内省および宮中から追放されたのである。これがいわゆる神典擁護運動¹⁻¹の顛末である。

さて、川出と葦津のどちら一方が真実を述べていて、もう一方が嘘を、あるいは思い違いを述べている、と本稿は前提しない。むしろ本稿は、川出清彦の記憶も正しく、かつ葦津の星野評価も概ね妥当だと考える。造化神と天皇のグローバルな御稜威を否定する「国家神道」なるファシズム神道の司祭が、日本国憲法第九条を礼賛している、といういつけん奇妙な事態は、星野のテキストの内的構造から説明することが可能なのだ。星野のテキストの解釈を通じて、この奇妙な事態の可能性を論証することが、本稿の目的である。

第一節 先行研究の考察、および本稿の方法

先行研究として、昆野伸幸の論文「近代日本における祭と政」¹⁻²を検討しよう。周知のように昆野は著書『近代日本の国体論』(皇国史観)「再考」¹⁻³において、国体論研究におけるひとつの発見を提示した。すなわち「伝統的国体論」と「新しい国体論」の切断、つまり神勅・神話に依拠する国体論と、それらに依拠せず国民の主体性の發揮を要求する国体論との弁別、である。「祭と政」論文は、昆野の彫琢したこのフレームワークから神典擁護運動を再検討することで、この奇妙な事件についてのひとつの合理的な解釈を与えた。まず「祭と政」論文は国家神道概念をめぐる議論の整理から論をはじめ、島菌進の「広義の国家神道」論を簡潔に紹介する。しかし島菌がその「広義の国家神道」論によって国体思想の「かなりの部分」がカバーされ得ると述べた点にいたって、「祭と政」論文はここに否定的な留保を付ける。著書『近代日本の国体論』を参照しつつ、「祭と政」論文はつぎのように島菌の見解を批判する。すなわち、大正期以降の国体論においては神話・神勅の比重が低下すること、そして平泉澄や大川周明など「国民の主体性發揮」を重視する「新しい国体論」が登場すること、この二点を挙げて、これら「国家神道の構成要素」とは言い難い動きの

ほうが重要」¹⁴なのだ、と。言い換えれば、島菌の見解において「広義の国家神道」の構成要素と見做されている国体論は、「あくまで多様な国体論の一バリエーションである神道的国体論」として把握すべきだ、と。したがって「祭と政」論文は、国体論を「広義の国家神道」にすべて包含されるとは考えず、むしろ国体論の概念的自律性を確保しようと努めている。にもかかわらず「祭と政」論文が「広義の国家神道」のフレームワークを受け入れるのは、「宮内省掌典という立場において宮中祭祀を神社祭祀の源流と捉え、両者を一連のものに見なした上で、独自の国体論を展開した星野輝興という人物の個性を最大限尊重したいから」¹⁵なのだという。

さて「祭と政」論文は、どのような方法でもって対象を分析したのだろうか。かつて昆野は「神典擁護運動」を、「国体論を中心とする紛争」を「反映するもの」¹⁶と解釈していた。「反映」するからには、媒体にみずからを反映させる本源が必要である。テキストはその本源を「国体論を中心とする紛争」だとみる。にもかかわらず、研究者が分析し得るのは、それが反映されたという写像のみである。それらの写像は本源の反映だとテキストは繰り返し説く。果たして反映なのだろうか。同様に「祭と政」論文の方

法はある種のドグマ、すなわち個別具体的事象は理念的運動の反映であるというドグマ、個別具体的事象そのものの運動の個別具体性、あるいは昆野の言い方を借りれば「主体性」を無化し、ただ本源を知ることのみを要求してやまないドグマに、限りなく近いのではないか。そしてそれは星野が遠回しにかつ執拗に批判し続けた今泉定助の皇道論にも、限りなく近いのではないか。「祭と政」論文の方法としての反映論的思想史は、複雑な事象を反映概念によって単純化し得るという点において優れた方法であるけれども、しかし決して複雑さという形態そのものの謎を解き明かすことはないだろう。すなわち反映論は、なぜ反映するのか、どのように反映するのか、ということの説明できないのである。したがって反映論は、同時に目的論でもある。その思想史叙述の方法においては、主体論・日本人論などのさまざまな目的論が、つねにテキストの根柢に指定される。この方法を支えているのは、つぎのような前提だ。すなわち、テキストがかくのごとく記述されているのは、そのように書きたい願望・書かねばならないというなんらかの機制が、書き手に内在しているからだ、と。この前提によって、テキスト生産者の相克は、かれらの社会に対するコミットメントの相克に還元できることになる。したがってここで

行われる実証という名の作業は、テキストを渉猟しつつ、その書き手の自説に対する説明・自己注釈によってかれらのテキストの要約を作成する、といった作業のことである。テキストは書き手の目的に従って構成され、書き手の目的を超えることはない——という、ある種の心理主義的な方法論を前提としなければ、このような作業の妥当性は担保されないだろう。とすれば、「祭と政」論文における実証の作業は、書き手に対するテキストの障害性が、どうしても欠如せざるをえない。テキストは書き手にとって滑らかなものとなる。このように考えるとき、「祭と政」論文が提示する二重反映論、すなわちひとびとの思想は、立場性という外的要素と、問題意識という内的要素の二重の反映であるという考え方は、結局のところ単純反映論と変わりがなく、ということになる。なぜなら、立場性と問題意識との間においては、なんら矛盾や相克やが生じない、つまり思想は立場性⇨問題意識というひとつのものとごとの反映として叙述されているから、である。したがって星野の思想や思惑、立場性といった実証困難な次元に星野のテキストを還元してゆく「祭と政」論文は、方法論上の厳密さを欠いていると思われる。

ではもし星野祭祀学がそれ独自の体系を持つと仮定したとき、

それはどのような理論体系あるいは体系的な世界認識なのだろうか。ここでただちに思い起こされるのが、「超国家主義の論理と心理」の冒頭における丸山眞男のつぎのような指摘だ¹⁷。

日本国民を永きにわたって隷従的境遇に押しつけ、また世界に対して今次の戦争を駆り立てたところのイデオロギー的要因は連合国によつて超国家主義とか極端国家主義とかいう名で漠然と呼ばれているが、その実体はどのようなものであるかという事についてはまだ十分に究明されていないようである。いま主として問題になっているのはそうした超国家主義の社会的・経済的背景であつて、超国家主義の思想構造乃至心理的基盤の分析は我が国でも外国でも本格的に取り上げられていないかに見える。

それは何故かといえば、この問題があまりに簡単であるからともいえるし、また逆にあまりに複雑であるからともいえる。あまりに簡単であるという意味は、それが概念的組織をもたず、「八紘為宇」とか「天業恢弘」とかいつたいわば叫喚的なスローガンの形で現れているために、真面目に取り上げるに値しないように考えられるからである。例えばナチス・ドイツがともかく「我が闘争」や「二十世紀の神話」の如き

世界観的体系を持つていたのに比べて、この点はたしかに著しい対照をなしている。

このような基準から見たとき、星野祭祀学は超国家主義や極端国家主義、あるいはファシズム思想であると理解してよいのだろうか。おそらく冒頭に引用した葦津ならば、それが国家機関の内側からなされた発言である限り、ファシズムに含めるべきであろうし、また今日まで星野のテキストにおける内的論理構成にほとんど誰も——昆野ですら——注意を向けなかったという事実を鑑みれば、「概念的組織をもたず、「八紘為宇」とか「天業恢弘」とかいつたいわば叫喚的なスローガンの形で現れているために、真面目に取り上げるに値しないように考えられる」という評価は、星野祭祀学に対してこそ遡及して適用され得ると考えられる。たしかに星野のテキストにおいても「スローガン」の如く反復される語彙、たとえば天壤無窮、六合照徹、奉仕、至誠、国体、地上完成といったスローガンの言辞がみられよう。したがって、星野祭祀学はファシズムの一種と見做されうるいくつかの条件を備えている。けれども、丸山が提案していたのとは別のタイプの体系性が存在してもよいのではないか。本稿の見るところ、星野祭祀学にはたしかにある種の、しかし丸山が提案していたのとは別の

タイプの、テキスト内的な体系性がある¹⁸。星野のテキストから星野祭祀学を再構成するためには、これらのスローガンの言辞を抽出してつぎはぎするという方法ではなく、またテキストが書かれた当時の星野の政治的社会的意図や立場性といった漠然とした文脈から星野の思想や思惑、真意といったものを仮構する方法をも敬遠して、テキストの内的自律性を最大限尊重した読み方、テキストが発想や視点を反復するときに働くある種の癖、おそらく丸山ならば思惟様式と呼ぶであろうところの徴候¹⁹を辿る、という方法が要請されよう。

さしあたって本稿はこれから、一九一九年一月『神社協会雑誌』に掲載された「神籬を通して見たる門松の起源」の分析を縦軸に、その他の星野のテキストを横軸として参照しつつ、星野祭祀学の核心的特徴を論述してゆく。この作業を一通り終えたのち、再構成された星野祭祀学によって、いわゆるスローガンの言辞やその他の特徴的理論を解釈してゆくことになるだろう。このような作業の果てに、本稿は、星野のテキストが直接論じることとはなかったけれども星野祭祀学から言い得るものごと、すなわちテキストに明示的に書かれてはいないが、あり得べき結論について、語ることができるだろう。それは星野祭祀学における革命論である。

この、あり得べきテキストを仮構し得たときはじめて、冒頭に挙げた謎、ファシズム神道の司祭が憲法第九条を言祝ぐという奇妙な見解について考察するための、ひとつの糸口を得ることができらう。

第二節 体験的事実

そのタイトルの通り、「神籬を通して見たる門松の起源」は門松の由来を、神籬そして垣についての考察を媒介として丁寧論じてゆくという趣旨のものだけれども、いわゆるスローガンの言辞が少ないがゆえに、テキストの癖や手つきといったものがよりよく見通せるテキストだと思われる。もちろん、この門松論が初期の作品だということをもって、それをある種の初発・初心の地点に位置する特権的なテキストだと見做すのではないし、門松論に見出される手つきが、星野の書いたテキストすべてに一貫して観察されると予断すべきでもない²⁰。これらの特権化に注意しつつ、テキストの分析に取り掛かる。

「神籬を通して見たる門松の起源」は門松の起源についての二つの説、神垣説と賤が説を提示したのち、次のように言う²¹。

私は両説とも正しい²²。「それが異なるが如く見えるのは」と「はじめ」の差であるとする者であります。

二つの説を簡単に整理しよう。門松は一種の神籬であり、正月に

神を祭るためのものだ、というのが神籬説である。これは藤井高尚『松の落葉』が提唱し平田篤胤が補強した説であり、テキストの判定によれば門松の「もと」つまり根源を説明したものとされる。この神籬説に対して、『古今要覧稿』が一条兼良『世諺問答』と古歌²³を参照して提唱し、「今の学者方にはなかく、勢力がある」²⁴というのが賤が説である。門松はもともと「賤」いわば民衆の風習だったが、いつ頃からか上層階級に取り入れられ、定着することになった。この「賤が」説は、テキストの判定によれば門松の「はじめ」つまり始源を説明したものとされる。すなわち、根源の説明としての神籬説と、始源の説明としての賤が説は、時間軸上に配置された二つの画期、つまりそもそもの出発点と、一般的普及への転換点として解釈されることで、統一されることなく、どちらかが否定されることもなく、どちらもが正しい説明として共存し得る理論的土台を、テキストによって与えられる。おむねこれがテキストの論旨である。

ところで、さしあたっての本稿の関心は、テキストの論旨を踏まえつつも、テキストにおいて実践される理路の探求過程を明らかにすることにある。さきに見たように、このテキストの主題は門松の由来について考察することのだけれども、しかしテクス

トの論述の契機、いわば「もと」は、別の問題にある、とテクストは言う²⁵。

先づ私がこんな風に「論者注…「もと」と「はじめ」の差異として、門松の由来についての二説を共存させようと」考へ附きましたのは、従来の神籬の解釈に満足が出来ぬので、いろいろの方面からいろいろに研究した結果、神籬は正字で、其の語義は靈室（ひもろ）籬（き）で、いふ意は単に神宮神社といふと同じで、其の形式は 神宮の御垣内、殊には何かの場合に一時遷御あらせらるゝところの小柴垣を周らした黒木の御殿が、一層原始状態に近いものであると断定したのであります

テキストの述べるところによれば、そもそものは神籬の由来についての研究が、門松のそれへと至る端緒だった。ではどのようにして神籬の由来を探求するのか。テキストはただちに、すなわちなんらの導入をも用意しないまま、「神宮の御垣内」「山柴垣を周らした黒木の御殿」を「原始的状态に近いもの」つまり神籬の根源と断定する。この突然の断定に、星野祭祀学のもつある種の特権的な手法を読み取り得る。すなわちテキストは、音韻論的推論に

全面的に頼ることなく、また神秘的経験に依拠することなく——というよりそれらを媒介とする必要そのものがなく、事物の純粹な古態を継承するとされる神宮・宮中の諸事物と諸実践を直接に観察し、体験し、探求することが可能なのだ。ただちに了解されるように、この方法は誰もがなし得るものではない。たとえばテクストは、神宮の瑞垣御門は神籬の入り口に淵源するという説を論証するとき、次のように言う²⁶。

私がかく申しますことは瑞垣御門とか玉垣御門とかを拝すると、誰方でもすぐ感じすぐ納得が出来ることでありますが「誰方でもすぐ」とはいえ、実際には観察し得る特別の立場にある「誰方」、具体的にはこのテクストが掲載されている『神社協会雑誌』の読者層などにおおよそ限られているし、そのような立場にあるひとびとであつても、いまだかつてテクストと同様の指摘をしたものはいなかった。したがってテクストの方法は、ある種の特権的な属性によって成り立つものなのである。

だからといって星野祭祀学が、その方法論的特権性をもってみずからに対する批判を拒絶し、異説を抑圧していたかといえ、

テクストの振る舞いがそのように見做され得ることはあつても、おそらくそうではない。すなわち、一般のひとびとにとってはアクセスが難しい一次情報に接触し、それについての探求の成果を公表し得る星野祭祀学の特権性は、ただ単に他説を威圧する効果を持つだけではなく、同時にある種の応答可能性に対してもみずからを開く、という効果を持つ。この問題について、別のテクストを参照して考えてみよう。ここで引用するのは一九四〇年の『国体の根基』だが、テクストは同床共殿の神勅を解説しつつ、「堂々たる国体明徴家」²⁷ 虎関師鍊の説、そしてそれを継承した「多くの哲人」「どえらい国体明徴をやつた有名な日本精神の発揚家」のひとりとしての山鹿素行に、敬意を払いつつも徹底的に批判する。星野祭祀学にしばしば登場する「哲人」「国体明徴屋」「日本精神論者」そして「学者」といった特殊な性格を与えられたキャラクターについては第八節で検討するとして、虎関師鍊および山鹿素行の見解はつぎのようなものとされる。すなわちアマテラスが「自分を見る如くせよ」という神勅とともに神鏡を渡したことの意図とは、鏡に映じたみずからの顔を見ることを通じて、祖先の面影と遺徳を偲ぶという実践を要請しているのだ、と。これに対してテクストは、つぎのように批判を加える²⁸。

私が毎日拝してゐる神体に自分の顔が映し得るか。鏡が御神体であることはつきりしてゐる。その御神体を取出して自分の顔を映すことが出来るか。第一取出すことが出来るか。而してもう一步進みまして賢所はどうあらせられるか。お鏡は蔽ひをして縦横無尽におからみしてある。昔から御一人でもそれをお明^{アキラ}けになつたことがない。又神宮^{カミヤ}であります。錦に包まれてをります。それはすつかり純金で出来てをります。相当の厚さのある重いものにお容してあります。更にこれはいくつかのいろ／＼なものに取巻いてありまして、大きな大木を、二つにきつて、七尺もあるやうな木の中にお入りになつてゐるのであります。それは大変なものであります。ゑぐつて中に入れてゐるのであります。それで昔は御扉はおあけにならん。唯年に一遍おあけすることがあるのであります。それは御衣の御取換の為に一遍あけることがあるのであります。その鏡をとほして見るなんといふことは夢にも考へられない。我々が一般的に神職の立場からも事実を考へるとそんなことは出来ない、また嘗て誰もなさらなかつた。いかなる名説といふものも実のないのはそれは空論といはざるを得ないのであります。

テクストは、賢所と神宮における「お鏡」、おそらくは八咫鏡の扱いを事例として、虎関師鍊の説を否定する。「堂々たる国体明徴家」や「どえらい国体明徴をやつた有名な日本精神の発揚家」の所説を「どうかして貴いものにして、深いものにして」といふ赤誠の現はれでありますけれども、間違ひは間違ひであります²⁹と切り捨てるための論理的な梃子として、神宮・宮中での祭祀の「事実」が働いているのだ。ここに、「神職の立場」そして祭祀という実践の種差性と卓越性がある。たとえばテクストはつぎのように断じている³⁰。

それから齋戸祭、この「齋戸」の訓方は、これまで国学者は「いはひど」と訓んで居ります。そうして「いはひど」の「ど」は所だとか、神殿だとか云つて居りますが、これは實際を御存じないから仰つしやるのであります。御存じなら斯ういう言葉は出ない筈であるが、言葉の詮義よりも先づは事実を私は見なければならぬ。

ここでは二つのことが言われている。第一は「言葉の詮義よりも」といふ最後の一文で、それは音韻から古態を推定するよりも、現場で現物を見ることが望ましい、という見解を示している。第二

はその前段、「これは實際を御存じないから」という皮肉を述べた箇所だ。すなわち「實際」を知らぬひとびと、知りえぬ立場にあるひとびとが「言葉の詮義」という手法に誘引される、という見解である。象徴と言語の探求を媒介とした探求のあり方については、第六節で検討するけれども、星野のテキストは、このような手法を一等劣つたものとして扱っている。さて神宮・宮中の祭祀についての一次情報に基づいて論を立てるということは、情報の独占によって真理をも独占することとは異なつて、他者からの検証と批判とを可能にする、ということでもある。たとえば一九三三年のテキスト「訂正かたぐ」を参照しよう³¹。

本誌十月号に於いて、自分ほどいらい誤をした。先づ本誌及読者におわびを申上げる。

さてどう間違つたかといふと、あの号に載せて頂いた「新嘗祭諸儀」の三頁以下に掲げた大御饌供進のお次第である。

あれは、実は新嘗祭のものでなく祈年祭などのものであり、最近神宮のさる方と神社局のさる方とのご好意に依つて之を知つた。

〔中略〕

この御注意を受けて頗ぶる恐縮の間、やがて二つの事が頭に浮んだ。その一は体験がないことを云々するのは危険だといふことはかね／＼同人とも話し合つてをつたのであつたが、今度といふ今度は真に其の危険を体験以上に体験させられた。

みるように、星野祭祀学テキストはその特徴的な手法として体験的事実を重視するのだが、それは決してみずからの体験にのみ考察の素材としての資格を認め、その他の体験には一切の権利を認めない、という態度ではない。「卑見の如何によらず事實は事實だからこれではいかぬ」³²とテキストが重ねて言っているように、理論的体系性を具備した神道論であつても、あるいは「どうかして貴いものにして、深いものにしていふ赤誠の現はれ」³³による国体明徴的論説であつても、体験的事実に基づかない見解はただちに棄却される。しかし同時に、事実に基づく批判ならばそれは受け入れるという働きを、この事実性の重視という手法は可能にする。

体験的事実の重視をひとつの方法とする星野祭祀学は、自説を事実に基づく批判に対して開くのみならず、探求の素材となり得るさまざまな体験的事実に対しても、みずからを開く。すなわち、

体験的事実が確認されうるといふ条件において、神宮・宮中の外部で行われるさまざまな実践や、あるいは書き手たる星野じしんのささやかな体験をも、祭祀学はその考察に組み入れるのだ。ふたたび門松論に戻ろう。

第三節 原始状態

テキストは神籬つまり「靈室籬」の「一層原始状態に近いもの」が神宮の「小柴垣を周らした黒木の御殿」にあたると見做し、鳥居そして門松は、この神籬の「籬に口を開けた」入り口だと考えていた³⁴。

鳥居は勿論門松も、元は籬に附けた入口の杭式柱で、今日のやうに木標の如く籬なしに独立したものではない。

けれどもテキストは、神宮の事例をもって門松論の結論とはしていない。テキストは神宮の外部から、重要な事実を引証する。それは、「広島県可部町の門松」に見られる痕跡、門松の原初的形態から籬が省略された痕跡である³⁵。

さうしてこの考へを愈々断案とし、この門松の考へを纏めるやうになりましたのは、門松のことに就いて熱心にご研究の某先輩が門松の異体を教へられた節「広島県可部町の門松は、椎の木の大きなものを左右に一本づゝ樹てゝ、更に其の左右に横に一本宛添へ樹てゝある」とお話になつた横の椎で

あります。

この「横の椎」は何なのか。テキストはつぎのように推定する³⁶。

神宮の中重の鳥居の両袖の八重櫛と同様に籬の「かた」であるまいか

かくの如き諸事実は、私に可部の門松の横のものは垣の「かた」だと断定せしむべく、頭の内から次より次へと列をなして頭わはれて来ましたが

みるように、「可部の門松」の「横の椎」は、「籬」あるいは「垣」の「かた」、いわば痕跡器官だと説明されている。一般の門松においては消滅してしまったけれども、神宮の「黒木の御殿」の両袖にめぐらされた「小柴垣」や「中重の鳥居の両袖の八重櫛」と同じ構造物の痕跡が、「可部の門松」の「横の椎」なのである。そこでテキストは「とにかく可部の門松は門松の原始状態を比較的多く保存したもので、少なくとも私に門松は籬に淵源したものであることを教へた」のだと結論づける。体験的事実の重視という方法は、体験的事実である限りにおいて、神宮や宮中の外部にある

事実をも考察に組み入れてゆく方法ともなり得ることが、明確に了解されよう。

では、神宮や宮中における諸事物・諸実践と、その外部の諸事物・諸実践は、どのような関係にあるのか。それらの軽重、それらの優先順位、それぞれの純粋性は、星野祭祀学においてどのように判断されるのか。この問題を考えるために、ふたたび「原始状態」という表現に注目しよう。すなわち、神宮の「黒木の御殿」は「一層原始状態に近いもの」だと判定されるが、対して「可部の門松」は「原始状態を比較的多く保存したもの」だとテキストが語るとき、ここには星野祭祀学における、もうひとつ別の方法的論的前提が働いている。その前提とは、つぎのような考え方だ。神宮や宮中における諸事物・諸実践、ほぼ純粋な古態を現在まで伝えているのに対して、それらの外部においては、古態はしばしば簡略化あるいは廃絶されてしまつて、場合によっては他の事物や実践と混淆し、不純な形態として現在に残存しているのだ。別の言い方をすれば、星野祭祀学が方法的論的前提として与える神宮・宮中の特権性は、歴史を超えた純粋性の持続に求められるのである。一九三六年のテキスト『祭祀の展開』は次のように言う³⁷。

何故に基本的資料を皇室の祭祀に仰いだかといふと、凡そ祭祀である限り、それが如何なる状態にあるも、夫々理由のあるもので、一として大切ならざるはない。けれども、或は其の属するところの国情に余儀なくされて、僅かに其の形骸を伝ふるのみであつたり、或は其の信奉するところの教義に捉はれて、折角出ようとした芽が摘まれたり、或は其の固執するところの主義に眩まされて、現に自身が祭祀を行つてをりながら、これを否定したりしてをるので、祭祀本来の形態と機能とが、完全に具備発揚されてをらない。

然るに、我が国の祭祀は、御国体の然らしむるところ、其の把持すべきは愈々把持し、其の進展せしむべきは益々進展せしめ、以て無言裡に、時代々々を監視督励して、今日に至つてをる。故に地理的には狭いが其の形態が完全に具備され其の機能が遺憾なく発揚せられておるので、祭祀の範囲をここに止めたといふよりは、寧ろ規範を、ここに執つたといひたい。

若し夫れ、何故に基礎的資料を、皇室の祭祀に仰いだかといふと、皇室の祭祀は、我が国の祭祀の源流であり本筋であり、形式が多様で、機構が完備し、且最高であり最大である

からである。

だとすれば、神宮・宮中の諸事物・諸実践のすべてが純粹だと見做してよいのだろうか。テキストは「基礎的資料」を「皇室の祭祀」に限定しているけれども、神宮の祭祀は「基礎的資料」たる資格を備えていないのだろうか。ここで一九一〇年の『全国神職会会報』に掲載された星野のテキスト「神社祭祀行事作法の修正を望む（三）」を参照しよう。テキストはつぎのような調子で、神宮の墮落を示唆する³⁸⁰。

しかも其の体、卑にして円滑を欠く、何故に当局者は、本作法を斯の如く古儀に反し礼を失せるものに制定せられしか、吾人其の意を知るに苦しむこと久しかりしが、近時此の事に開し聊か耳にする所あり、即ち本作法制定の際、議に参せるもの二派に分れ、一は起て後正笏せよといひ、一は正笏して後起てといひしが、衆寡敵せず、遂に本法の如く定まりしものなりと、而して起後正笏を唱ふるもの、主張を聞くに、何等の理由あるにあらずして、単に神宮に於いて、現に斯くすといふにありきと、何等の理由なくして従ふ、之れを盲従と称す、盲従は猛獸に通ず、神祇に奉仕する神職の学ぶべきも

のにあらず、

尚ほ神宮の作法は、明治維新以来攪乱せるやの風聞あれば、其の作法に倣はんとするものは、頗る慎重の態度を要するが如し、

激烈に批判しているが、これがいわゆる若気の至りだったかという、そうでもないらしい。この後日談については「訂正かたぐ」に記述がある³⁹。

尚十月号で記した八度拝は実際と違ふといふことであるが、どう違ふかはわからぬが、自分が今の神社側の起拝即ち立つてから正笏する、自分流にいふと礼を行はんとして先ず無礼を行ふ作法は、当時の神官方の作法に依つたといふことで、それに触れた所から一騒動が起き、師匠宮地巖夫先生からお眼玉を頂戴するとともに、お前などはものを極めて簡単に考へるが、一口に両段再拝といつても、神宮の古い一作法では、正笏しながら起つて笏頭を目通りにあげ足を引きつゝ体を屈しつゝ笏を割り更に膝を座につけんとしつゝ正笏して俛伏するこれを両段再拝といふ^{「ママ」}ことがある、とお話を伺はせ

られた。或は之に近いものであるかもしれないが、自分が問題を起した当時はさうではなかつたと今でも信じてをる。

したがって、より正確に言うならば、神宮に残る古態はその純粋性に疑問符がつく、ということになるだろう。ゆえに星野祭祀学においては神宮の祭祀よりも宮中の祭祀、皇室の祭祀が上位に位置づけられるのだが、さしあつたの考察においては、この差異を無視しておいてもよいと思う。

門松論に戻ろう。なぜ神宮・宮中のみにほぼ純粋な古態が残り、その他においてはそれが失われてしまったのか。テキストは次のように説明する。すなわち「原始状態」においては、神宮のみならず「家々が皆垣を繞らして」いたのだが、「都は自然の都会制に余儀なくされ、練塀として其の跡を絶」った。対して「古へからの形を保有せざるべからざる神域」たる神宮には神垣となつて残り、「致しかたなく古へからの形を保存する田舎」には垣根となつて残った。さらにテキストは続ける⁴⁰。

けれども田舎では復た費用のため社会の複雑化のため、だんぐと不生産視される儀式的の物の形が簡略になつたに依つ

て、或る階級に於いて垣全体を改めることがいつしか止み、門松のみを改めて新年を迎へたのが、とうとう一般の風をなし、遂に垣より離れて門松と名付らるゝことゝなつたのであると存じます。

経費に便益が見合わないために、やがて「田舎」でも「垣」の更新が省略され、「門松」として独立して普及するに至つた、とテクストは推定する。抽象化して言えば、「都会」や「田舎」における「原始状態」の垣の消滅は、歴史の進展に伴う生活上の必然なだけけれども、そのような歴史の進展に抗して「神域」は、古態を保存しなければならないという暗黙の義務を課されている。したがって神宮や宮中は「原始状態に近いもの」を現在まで保存し得たし、「都会」や「田舎」ではその痕跡のみが「原始状態を比較的多く保存したもの」として残存し得る、ということになる。

けれどもさきに見た「可部の門松」の「横の椎」の挿話が示すように、痕跡を痕跡として認知するためには、純粹な古態としての神宮・宮中が不可欠である。このような特権的な体験的事実を持つていなかつたがゆえに、「門松のことに就いて熱心に御研究の某先輩」は「横の椎」の謎を解くことができなかつたし、またか

つての門松が垣としての形態を色濃く残していたことを示す「土佐光長の書いた年中行事の図」を「学者方がよくお引きになる」にもかかわらず、かれらは門松の由来についての整合的な論を組み立てることができなかった。ひとりこのテクストのみが、「もと」と「はじめ」の差異として、つまり神籬の入り口、垣の更新の風習、門松の独立という歴史の変遷を想定することによって、すべての謎を説明し得る整合的な論理を組み立てることができた。

さて、この純粹な古態としての神宮・宮中の事物と実践は、テクストにおいて「都会」「田舎」と呼ばれる外部に対して、より純粹に近いという優位性を与えられている。しかし神宮・宮中の事物と実践は、その外部の存在そのものを否定したり、あるいは無意味なものとして扱うことはない。両者の関係性を扱うこの手つきこそが、星野祭祀学の種差的特徴である。「古へからの形を保有せざるべからざる神域」すなわち古態の純粹性に奉仕する神職として星野祭祀学には、純粹性の内実を絶えず吟味し、外部からの汚染を未然に防ぎ、また不純なものが純粹さを装っている場合はその誤りを指摘し批判する、そのような諸実践が当為として課されている⁴¹。ゆえに星野祭祀学は、神宮・宮中の外部、つまり不純さに満ち満ちた日常性の領域を否定し去ることはない。このこ

とは逆説的な理路ではない。テキストが注力しているのは、純粹性の領域を無限に拡大することによってその外部を包摂¹¹殲滅することではなくて、純粹性の領域の純粹さを無限に維持しつづけること、なのだ。

第四節 領土

このように考えたとき、たとえば一九四〇年六月のテキスト『国体の根基』に登場するエピソードが示唆している、祭祀学的な厳格主義とでも言うべき特徴が理解されよう⁴²。

私は先年北海道から帰ります時に汽車の中で向ひ合つたのが樺太の材木会社の重役であります。色々話してをります中に、予て心の底に残つてゐることがある。それは先月の二十日各地方から各県の農民の方が、所謂篤農家と称せられる方々が米一升、粟五合を御献上になりました。これ「論者註…米一升粟五合の献上」は日本ではどこでもあるに拘らず、我々の最も注意せられるのは、新しき領土といつてもいゝ樺太からは「献上は」一つもない。そこで私が少しばかり北海道の経験に依りますと⁴³、今から三十年前には北海道では却々米がうまく行かなかつた。併し粟は自由に出来た。こゝに於きまして粟なら出来さうなものだとかねて思つてをつた。そこでこの話を「樺太の材木会社の重役に」した。どうだらうといつたところが、「重役曰く」そのことだ。実は自分は木材会社にあるが、鉾山もやつてゐる。併し木材でも鉾山でも我々が

取れば尽きてしまふ。我々が馬力をかければかける程尽きてしまふ。ところが馬力をかければかける程殖えるものは農作物である。故に農作物が出来なければその土地の安定が出来ない。どうかして農作物に成功したいと思ふのであるけれども、何分にもそれが出来ない。樺太ではとても駄目だ。まだ樺太は安定が出来てゐないといった時に、私は明確に彼から神代のことを聞いたのであります。

ほとんど同様の挿話が、同年一二月のテクスト「皇祖の神勅」にみられる。こちらにも引用しよう⁴⁴。

これに就て私の経験談を申し上げますが、先年北海道へ参りまして、東京へ帰ります途中の車の中で、樺太の材木会社の重役と向き合つて腰かけまして、色々話し合つたのであります。その時に頭に浮んだことは、これは私の常に思つて居たことでありまして、樺太からはまだ米一升、粟五合といふものが上つて居ない。と申しますのは、十一月二十三日宮中で新嘗祭が執り行はれます。それは我が国に於きましては、各地方から献上して参ります米一升粟五合といふものを以て行はせられるのでございますが、これに対して樺太からは未だそれ

が上つて居ない。樺太のことです。米は仕方がないとしても、粟だけでも差上げられないかと思ひますが、上つて居ない。その事を始終心に持つて居るので、話の序に申しましたところが、その人が云ひますには、資は私は木材の方もやつて居りますが、同時に鉱山もやつて居る。ところが木材でも鍍物でも、だんく取つて行けば何時かは尽きてしまふ。努力すれば努力する程早く無くなつて行く、それと反対に努力すれば努力する程殖えるものは農産物である。この農産物が出来ない土地は、安定しない。そこで吾々は何とかして農産物を出来るやうにしたいと思ふけれども、樺太は日中

〔論者註・華氏〕九十度以上になるといふことが無い。たつた三日でもよいから九十度以上になつて欲しいと思ふが、それが無いので樺太には農産物を植付けることが出来ない。実に此点では悲観して居ると云つて居りました。この話を思ひ合せまして、皇祖天照大御神が、無限に反映する人類を無限に保障するものは、何であるかといふことを御考へ遊ばされて、それは農産物であるといふことに御考へつきになつた思召しがよく分るのであります。

このエピソードはどちらのテクストでも、「齋庭之種の神勅」の解

釈のマクラとして引かれているのだが、その前後の文脈には星野祭祀学の主要なテーゼがふんだんに盛り込まれているから、簡単に確認しておこう。「天照大神が無限に繁栄する人類を無限に保護するには先づ農作物であるとお考になつた」⁴⁵、「さうして天孫御降臨の時に、稲を御渡しになつた」⁴⁶、しかし農産物の神、穀神である保食神のご神体は、「稲」ではなく「鍬」であることが決定的に重要だ⁴⁷、「稲を稲たらしめる」のが「鍬」である⁴⁸。すなわち神勅のメッセージとは、「自然をして自然たらしむるといふのが日本の神の本義であります。〔論者註：宇宙〕^{〔マ〕}がどうするか宇宙にどうされるか、「日本の神の本義は」そんなことではない。与へられた自然を自然たらしむるといふのが日本の大精神であります。これを忘れて、往々宇宙の根本原理とか何とかいはないと大きなことではないと思ふ「輩がいる」が、実はもう一段日本の方が上なんです。与へられた宇宙をどうするとか、与へられた、自然を自然たらしむるといふのが日本の大精神なんですあります」⁴⁹。したがって日本の神の決定的な特徴もここから導かれる。「鍬が農業神の神体であるといふことは、別の言葉で云へば、自然を自然たらしめるのが日本の神だといふことである。自然そのものが神に非ずして、自然を自然たらしむるものが神である」⁵⁰。こ

こから論は大嘗祭、米を与えることと稲を与えることの差異、神の愛の特質、そして「要するに無限に繁栄する人類を無限に保証するといふことが 天皇陛下の御使命であります。侵略ではない。人を生かすのではなく救ふのではなく、生かさしめるのである。そのものゝ特殊性を発揮せしめる、その持味を発揮せしめるといふのが我が一天万乗の大御心であらせられるのであります」⁵¹という結論に至る。

樺太の挿話に戻ろう。このような文脈において樺太の挿話は、何を証するための事例だったのだろうか。ただちに理解されるように、この挿話は、なぜアマテラスは「斎庭之穂の神勅」によって「無限に繁栄する人類を無限に保証するもの」⁵²として、他の何ものでもなく農産物、具体的には稲を「人類」に与えたのか、という謎を解くための重要な手がかりとなる。「私は明確に彼から神代のことを聞いたのであります」⁵³という言葉にみえるように、いわば門松論における「横の樵」と同様の働きをなす、決定的な体験的事実なのだ。ところで、ここでいう「神代のこと」とは何だったか。それは、「木材でも鉱物でも」⁵⁴なく農産物のみが、ひとびとの努力に依じて無限に増殖し、したがって「無限に繁栄する人類を保証するもの」にほかならない、というアマテラスの神

勅である。すなわち現時点の樺太では、米はおろか粟すらも安定的に生産することができていないけれども、ひとびとの努力次第によっては、いずれ粟や米の生産が軌道に乗り、新嘗祭に米一升粟五合を献上できる日がやってくるかもしれない、しかし樺太の材木会社の重役は「実に此点では悲観して居る」⁵⁵。おそらくこのような理解が、穏当な読み方だと思う。

けれども、ここまでの星野祭祀学の考察から、このテキストがその文脈を超えて論理的に示唆してしまっていることを、テキストから読み取ることもできる。現時点で樺太は、新嘗祭に米一升粟五合を献上できていない。したがって樺太は、新嘗祭に参加する「各地方」とは異なり、その埒外にある「新しき領土」⁵⁶ということになる。「新しき領土」という表現に伺い得るのは、次のようなことだ。すなわち、アマテラスの神勅によつては想定されていないがゆえに樺太は「新しき」領土なのであり、そのような樺太が祭祀に参加し得る資格を得るかどうか、つまり米と粟とを生産できるようになるかどうかは、ひとびとの今後の努力次第である。ひとびとの果てしない努力によつて、米一升粟五合を新嘗祭に献上する日が来たとき、はじめて「新しき領土」はアマテラスの神勅が成就された領域として認められ得る。したがって現

時点の樺太はまだ一般的な「領土」としての資格を具備していない——祭祀の観点からいえば。今後の努力を要するという未熟さこそが「新しき」という語の内実なのだ。ではこの未熟な「新しき領土」は、いずれ成熟するのだろうか。テキストは重役の悲観的な見通しを伝えているけれども、しかしやがて将来的には米が穫れるようになるだろうとは言わないし、あるいは全く絶望的だとも言わない。どのようなものであれ神は未来を予言しない、神が要求するのは人間の無限の努力である——というテーゼは、星野祭祀学における神論のひとつだが、これについては後に考えよう。ともあれ、樺太の帰趨はただひとびとの努力にかかっている、しかし現時点においては未熟な「新しき領土」でしかない、というのがテキストの示唆する理路である。逆に言えばテキストは、樺太を領有すべき本来的な領土であると、神学的な理論によつて裏打ちすることをしないどころか、むしろその領有に疑問符をつける——否定しているとはまでは読めないけれども。この点に、すなわち不十分な現実には祭祀の解釈を整合させるのではなく、あるべき祭祀というものによつて未熟なそして不純な現実を批判するこのテキストの手つきに、星野祭祀学の持つある種の厳格主義を認め得るのではないか。

第五節 籬、垣、境界線

ここまでの考察を踏まえてようやく、星野祭祀学の核心について語ることができる。その核心とは、門松論の冒頭で見たように、「籬」や「垣」といった境界線によって区切られた二つの領域の、特殊な関係性のことだ。二つの領域の一方は神の領域、具体的に神宮の諸事物であり、宮中の皇室祭祀であり、またさまざまな次元の神域、神社、祭祀である。もう一方はその外部、ひとびとの日常実践の領域である。これら二つの領域には明確な境界線が引かれている。この境界は曖昧なものであつてはならないし、曖昧にされてもいけない。というのは、これらの境界線がもし曖昧になってしまえば、それによって区切られた二つの領域が混濁し、神の領域の純粋性が失われてしまい、したがってひとびとの領域の本来的なあり方もまた失われてしまうからである。この境界線を絶えず強く引き直し、神の領域とひとびとの領域とを分かち続けること、それがテキストから見た星野祭祀学の種差的な手つきである。けれども注意しなければならないのは、門松論で繰り返しみてきたように、この境界線によって区切られた二つの領域は、全く没交渉なもの、疎隔されるべきものとして扱われるのではないし、あるいは一方が他方の領域の意義を貶めたり、

その縮小や消滅を要求するものでもない。むしろ境界線を明確にすることが、ひとびとの日常実践の領域の本来性を回復させる鍵なのである。いわば神の領域に照らされることによって、ひとびとの領域は輝くのだ、と。

ここまでやや抽象的に述べてきた星野祭祀学における境界線の問題について、一九三五年八月のテキスト「復常の生活」を参照して考えてみよう。星野祭祀学が境界線に与えた核心的な位置づけを、「復常の生活」は明確に記述している。テキストは、伊勢の神宮こそが高天原であり、アマテラスは天空からではなく——アマテラスは太陽神などではあり得ないし、したがって宇宙論にかかわることもあり得ない——地上の伊勢から「四方国を見はるかし給ふ」⁵⁷という「地上の高天原」論を展開したのち、つぎのよう⁵⁸に言う。

以上によって、わが国の地上尊重がわかると共に、復常生活の因つて起る所かくのごとくともいひ得やうが、ここに注意すべきは、神勅において、神人一体的な大詔、不可抗的な敬神の厳命があつても、そのみで地上の完成を期せよと仰せ出^マしがないと同様、地上に高天原を建設したといつても、

地上のすべてを高天原にしようとするのではない。大きく且古くは神郡という限られた領域があった。小さく且現在のものとしては、神人分界の標識である境木と解すべき柵を以て、瑞垣が設けられておることである。そうしてかかることは、御降臨の御時や、崇神天皇の御代の際ばかりでない。禁秘御抄に、順徳天皇が、紫微不刊の大法として、先神事後他事と仰せられた御言葉の後の御字、大化元年石川麻呂卿が、わが政事の根本方針として、先以祭鎮神祇、然後応議政事の奉答の然後の字、及、既記の祭後の手水⁵⁹、事後の眠⁶⁰、明治天皇の御製「後こそきかめ」の玉音においても伺ひ得るが、その各々の内と外、前と後との接触線といはうか、きりといはうか、とにかく境の一線に重大任務が存することになるが、この境の意義如何という、二つのことが考えられる。

その一は、境というものは、両者を別つという反面に両者を密接の關係にあらしめる、否不離的な關係であるからこれを要するということと、今一つは境というものは、両者をして対立的競争的立場にあらしめるという見方もあろうが、相助以て各々を生かさしめるということがある。今述べ来た境の一線は、神の世界と人の世界とを極めて密接の關係にあ

らしめ、しかも神の世界として益々光輝あらしめ、人の世界は人の世界として愈々意義あらしめるものと考えられる。

この辺のことの尤も見易い例は、額縁だ。額縁はいふまでもなく、額の画と周囲との分界用具である。さうしてこの分界の縁が、働けば働くほど、両者の区分を明らかにすると同時に、両者を不離の關係にあらしめて、その各々を意義あらしめる。すなわち額の画はそれとそれの外に在る周囲とによって益々光輝を発し、周囲はそれとそれの内⁶¹に在る画とによって点晴を得た竜のごとく、違かに生々として吾人に対する。蓋し縁の働きによって額の画が、際だった光を愈々輝かしめると同時に、その際だった光を縁が、その力によって、一転この光を周囲のものたらしめて、周囲をして輝やかしき生命を把持せしめたからであると解すべきである。

復常の生活は、実にこの額縁の如き役割をしておる。すなわちその形式においては、神の世界と人の世界とを峻別するが、内容においては、この一線の生活によって、輝き亘る神の御光を、自力化し、さらに生ひたたせて、恐れながら、明治天皇の

千早ぶる神のひらきし道をまた

ひらくは人のちからなりけり

の御製の御境地の幾分が奉戴されることとなる。

自分はこの生活によって同じ祭のくり返しの意義と必要、
そうしてそのところに不⁶¹着実追進の日本魂の根基を祭祀
に見出したというような気がすると同時に、日本人は敬神の
情が厚くなればなるほど、神を近く仰いで、神人の分を明ら
かにする。敬神の志が高まれば高まるほど、神の靈徳に浸つ
て、現実の完成に努力する。かくて、これをしかくなさしめ
る事は実に復常の生活の一線である。復常の生活、この四字
が宗教と祭祀とを截然区分する。この四字が日本と他とを断
然差別する。

テクストは、星野祭祀学の主要なテーゼ、さまざまな体験的事実、
類似するものの弁別法、そして他説への批判的コメント——たと
えば「対立的敵対的」関係性ではなく「相助」の関係性——など
を、境界線の問題として語る。思い起こせば、門松論における神
宮・宮中の諸事物・諸実践と、その外部の扱い方、いわばテクス
トの手つきと言ふべきものが、この「復常の生活」論においては
祭祀の本質的働きとして、かつ「日本魂の根基」として提示され
ている。端的に言えば、星野祭祀学の方法と論理とは、絶えず

る境界線の明瞭化という、ある種の構造的な同一性を持っている
のだ。したがってテクストの理路から言つて、祭祀の本質を究明
するテクストを繰り返し書き続けるという実践もまた、祭祀の実
践の正しい延長線上に位置づけられる。誤った祭祀の実践はすな
わち誤った敬神であり、ひとこと言えば不敬なのだから、誤つ
た実践とそれを要請する誤った理論に対して、正しい祭祀、神人
それぞれの領域を明確に区画する境界線を提示する星野祭祀学の
テクストは、それじしんが祭祀的な実践である。このように考え
たとき、星野祭祀学のテクストは、祭祀的な構造、つまりテクス
トの言うところの「同じ祭のくり返し」⁶²によって特徴づけられ
る。星野祭祀学は、理論的体系性とは異なるタイプのある種の体
系性、いわばフラクタル的な体系性を持つと言つてよいだろう。
もちろん星野その人はおそらく、このような抽象を嫌悪するだろ
う——頭で考えた理屈であると——けれども、事実は事実、テク
ストというひとつの事実なのである。

第六節 神秘説

星野祭祀学は、したがってさまざまな神秘説、たとえば奇跡、預言、造化神などを、さっぱりと否定する。神秘説を否定する神道——とは奇異に感じられるけれども、星野祭祀学の特性を鑑みればそれが論理的な帰結として何ら矛盾しないばかりか、むしろ論理的な要求であることが納得されよう。ここで考えなければならぬのは、星野のテクストにおける神秘説の扱い方なのだけれども、この探求の糸口となるのは、星野祭祀学と星野の師説との差異である。さきにみた「訂正かたぐい」が述べていたように、星野輝興の師匠は宮地厳夫だった。宮地について星野のテクストは、たとえばつぎのように言っている⁶³。

そもそも私が、明治天皇の御製の御光にうたれましたのは、明治四十一年で、その当時私は八重のきづなを打切つて、師匠宮地厳夫先生の御許に走り、ひたすら通神、見神ということに、凡てを捧げておつた時でありました。然るに偶然といつてよい機会に、某新聞紙上で、

目に見えぬ神の心にかよふこそ人の心の誠なりけれども、
という御製を拝して、はっと致したのであります。

また⁶⁴、

私の師匠は宮地厳夫と申され、一生を掌典に捧げられ、その専門とせられたのは神霊に関することで、この方面ではその当時唯一の御存在でありました。

さらに、このあたりの事情をより詳しく述べている、川出清彦「先生を仰ぐ」を参照しよう⁶⁵。

(因みにいふ、先生は掌典部に転勤されるから宮地(加部)厳夫掌典に師事せられ、見神、通神の問題について教を受けられた。このことは「明治天皇の御敬神を仰ぎて」の一文にも、御自身述べられて居る如くであるが、その当時たまたま某新聞紙上で「目に見えぬ神の心に」の御製を拝して、申し上げようのない強い靈感をうけたといはれて居る。又師の秘伝自修鎮魂法をも会得されて終生これを実修され、為に身体の頑健、精神の安定、安心を得ることが出来たと常々いはれてゐた。宮地先生は福羽美静の門下で、本朝神仙伝や木園福羽美静先生小伝、三善清行意見封事解等の著書がある。)

「神靈に関すること」を「専門とせられた」宮地の神道論と、星野祭祀学と差異とは何か。本稿は宮地のテクストに深く立ち入ることはないけれども、さしあたって指摘しておくべきは、残された星野のテクストを読む限り、星野祭祀学は宮地の所説の主要なテーゼと一致しないばかりか、師説を批判している——名指しで批判することはないようだけれども——ことが多い、ということだ。これについて二つの事例を見てみよう。第一の事例として自修鎮魂法という行についての二者の見解を、また第二の事例として別天神造化神説についてのそれを取り上げる。

まず自修鎮魂法について。星野のテクストの説明をみてみよう
66。

これは私が師匠から終始、云はれた事で、実は神道の修行だと思つたのですが、段々這入つて見ると道教の八段導引法、後に徳川時代に、導引按摩法と称して居ります。是は中には成程と思はれる方があるかも知れませんが、私は無批判に入つた。其の時に前七年間やつて身体に変化がなかつたら諦めると云ふのです。是れは二時から三時の間に自分の床に静座する。隣に人が居つても分らん様にする。人に分るの

じや意味をなさん。是れを非常に静かにと云ふ事です。さうして座禅と違ひますのは、座つて斯うやつて親指の中を握ぎつて脇きにさげる。さうして吐く気を腹の下に持つ心持を持つ、さうして集つて居ります時に息を続けだけ吐き出す。

このような具合に、息を吸つたり吐いたり、口の中に溜まつた唾をねつて飲み込んだり、あるいは「学校の当時に教へられました柔軟体操と同じ様な事」⁶⁷や「マッサージみたいに揉む」⁶⁸などのさまざまな工程を経て、最後に⁶⁹、

それから次に寝るのです。精神修養は随分ありますけれども、行をやつてから直ぐ寝ると云ふ事はあまりない。尚ほ此の天地陰陽の気を吸ひとか、唾を練つて居る時に、半眼の眼にいろく現象が現はれる。是れはやゝ迷信になります様であります。事実現はれる。其の現象が現はれなければいけません。と云ふ兎に角現はれる。それから寝ると云ふ事が大切なんであります。此の事は実は社会局で一遍話したところが、社会局の官吏の話で、尺八の秘伝にあるさうであります。秘伝を授けて一遍寝させて、もう一遍吹ければよい。又吉右衛門が踊りを教へると一遍寝させたさうであります。さうして二時

から私一時間半を要するのでありますが、段々やると二時間、三時間掛かるさうです。普通の人で三十分かゝりますが、二十分位で済みます。そこで又眠りますに付いて、初めの時に先生がお前寝れるかと言ふから、寝られます。一切寝る時に自分の身を神まかす。さうすると寝られる。一切を忘れて只命をおまかせすると云ふ態度、すると朝は大概五時頃目覚めますと、何か知らん自分に力がある。此の力を得るのが調息静座であります。

「さきに見た「復常の生活」でも触れられていたように、寝ることは、祭後の手水などと同じ位置づけを与えられた、星野祭祀学における祭祀的実践のひとつであった。すなわち星野の見解は、師匠宮地巖夫から学んだ——「私は無批判に這入った」という表現は興味深い——自修鎮魂法を、ある種の祭祀的実践、つまり神と人との領域を分かち境界線をめぐる問題として、把握している。さて、「何か知らん自分に力がある」とテクストが言うとき、自修鎮魂によつて獲得された力とはどのようなものなのか⁷⁰。

神は愛なり、愛ではあるが、其の半面に力のない愛は何の役にも立たぬ。如何に愛の心が強くても、力のない愛は役に立

たない。それで神は愛なりと云ふ半面に、神は力なりと云ふ事になる。「中略」力と云ふ事は、即ち愛を生み出す母体であります。此の力がなければならぬ。力を得るにはどうしたらよいか。是れが世間で申します鎮魂と云ふ事であります。

みるように、ここで言われる「力」とは、愛によつて万物を育成せしめるための「力」、つまり努力のことだ、と解釈してよいと思う。であれば自修鎮魂法の獲得目標は、星野祭祀学がひとびとに要求する実践的目標におおよそ一致する。それは努力である。

ではこの自修鎮魂法を、宮地のテクストはどのように位置づけているだろうか。「自修鎮魂法要訣大要案」はつぎのように始まっている⁷¹。

夫鎮魂の法を修めむと思はゞ、先人身の本原を明にし、其理を究め其道を修めざるべからず、是を以て其の要を云はんとするには、先人身の事より説ざるべからず。抑人身は、靈魂と肉体とを以て成れるものなり。故に魂魄あり、魂は天に属し魄は地に属す、是を以て天魂地魄と云ひまた日魂月魄とも陽魂陰魄とも云ふ、即ち神魂と胎魄との二つにして、彼の性

と云ひ情と称するものも亦之れが字に外ならず。人能く此の天魂地魄の妙用を会得して、常に性を以て情を制し、日魂を養ひて月魄を練り^{〔47〕}。陽魂を主として、陰魄を御する時は、胎魄神魂の命を奉じて天地自然の妙理に応ひ、行として道に適はずと云ふこと無く、為すとして善にあらざると云ふこと無く、遂に純良玉粹完全円満なる靈魂と成りて、宇宙の大神靈と感合一体となるに至り、神聖得道の域にも達することを得べきものなり、

ここから陰陽五行説的宇宙論・身体論・生命論が、音韻転訛的論理を媒介として展開されているのだが、留意すべきは、自修鎮魂法についての宮地の説明もまた、「然れば、人は天地の精神日月の靈徳の結合して成れるものなり。其貴重にして自ら軽んずべきものにあらざるや、固より云ふを待ず」⁷²とあるように、必ずしも神秘的体験の獲得のみを目的としているわけではないし、また「是を以て、鎮魂の法たる其常に昇らむと欲する風火の性の精神を降して下に居らしめ、また其常に降らむと欲する水土の質の体形を昇せて上に在らしむるに於ては、所謂頭寒足熱の人となりて、肉体と靈魂の結合、最も強固にして、健康安全の身と成り、如何な

る二豎^{〔47〕} 侵略に遭ふとも、毫末も是に毀傷せらるゝこと無く、其極遂に無病長生不老死なるに至り、道を得るの緒に就くものとす」⁷³ともあるように、心身の健康に裨益するという即物的な利益にも触れている——究極的には不老不死の境涯が提示されているのだけれども。星野の自修鎮魂法への見解はおそらくはこのような側面を強調したものであつて、対して宇宙論や身体論、陰陽論といった要素を星野のテキストは丁寧に、ある意味において「無批判に」⁷⁴つまりことさらに宮地を批判することを回避しつつ、除外していると言えよう。すなわち自修鎮魂法によつて宮地は神々の領域に到達することを目指すのだが、星野は努力のための力の獲得を目的としている。これが、宮地と星野の自修鎮魂法についての見解の差異である。

つぎに別天神造化神説をめぐる見解の差異を検討しよう。さきに宮地の別天神造化神説を、一九一〇年のテキスト「外人の問に答へたる神道」から見てみよう⁷⁵。

扱其主宰の神は、一神で有りますれど、又其神徳が分れて三神と成て在せられます、故に之れを造化の三神と申します、

先其主宰の御名は第一に天之御中主神と称し上ます、此の意義は、天の真中の主の神と申す訳にて、此宇宙の中心に御坐なされて、宇宙の全体を統轄し在せらるゝ神と申すの意であります、次に高皇産靈神、皇産靈神と申し上る御二方の神が在せられます、扱此神の御名の意義は、高皇産靈神の高は、健く高く進み行く皇産靈神と申す訳にて、此れは其宇宙の中心力と坐ます天の真中の主の神より、宇宙の外面向ひて遠く放れ健く高く進みて膨脹する神徳が有る、其神徳を主る神で在せらるゝより、斯やうには称し上奉りしもので有ります、神皇産靈の神はかみしめる皇産靈神と申す訳にて、此れはまた此の宇宙の外面向より、其宇宙の中心力と坐ます天の真中の主の神を求めて、かみしまり収縮し来る神徳が有る、其神徳を主る神で在せらるゝ故に、斯やうには称し上奉るであります、斯やうの訳にて、此の天地宇宙の間に、所在一切の森羅万象は、皆此御三方の神の中心たり、遠心たり、求心たる靈徳の作用に因て、生々化々して尽ざる物と成て居りますより、世界の一切万物、総て此靈徳に洩れたるものは有ませぬ、そこで彼の理学の原則の中心力、遠心力、求心力と申すも、実は此の天之御中主神、高皇産靈神、神皇産靈神の御三方の御

靈徳が、一切の事物に具備して居らざるもの無きが、真理の上に顕はれたるを、理学の原則とは申すと見えます、斯やうの訳柄で有りますより、先天地世界の成立し来りし事を委しく説明せねば成りませぬ、前にも申した通り、夫は到底僅かの時間に於て望むべからざる事でありますから一切略しまして、右の御三方の神の靈徳に因て、此天地世界の成ました上の事を御話申す事に致します、扱此の世界が成ました所で、此れも矢張前の御三方の神の御靈徳を以て、伊弉諾尊伊弉冉尊と称す陰陽御二方の神を生れ出させられました、

神名の音韻的解釈を媒介に、造化三神にそれぞれ中心力・遠心力・求心力という「理学」的解釈を施すことで、近代科学と神話との調停をはかるこの論法は興味深いが、さしあたって星野祭祀学の比較のために、ここでアメノミナカヌシの神の本質に関する今泉定助の講釈を参照しよう。今泉のテキストは次のように言う⁷⁶。

一体、古典は神様の御名前を分析すると神様の御本質が解るのである。例へば、今申した様に、天之御中主神といふ御名の中に、神徳とか、神功とか、神業とか、神力とかが皆現はれている。

ここからテキストは、日本の「古典」を「支那」の「経書」および「外国」の「哲学」に対比し、「古典」における「教訓」の欠如という弱みを、知的作業の媒介を必要としない自性の發揮として読み替えることで、日本の「支那」および「外国」に対する卓越性を確認してゆく。では、「神様の御名前を——分析」する具体的な手つきとはどのようなものか。テキスト⁷⁷を見てみよう。

川面先生は天之御中主神を次の様に考へて居られる。

阿靈之靈和⁷⁸。靈々之神

アマノミナカヌシノカミ

漢字を当嵌めると解り易いので、漢字で表はしたのである。

「中略」兎も角、「アメノミナカヌシノカミ」では解釈できぬ、

「アマ」でなければならぬと主張されて居る。

みるように、「神名」を音韻へと分節し、それぞれの音韻に割り当てられた象徴の連鎖⁷⁹を解釈することで、神の「御本質」を弁証できるのだという。ここでは、「マ」「ミ」「ヌ」「シ」四字の音が、「靈」を指示するものと解釈されている。さらにこの解釈法は、「アマ」でなければならぬという断定が示しているように、一般的な神名の読み方への介入を試みる。すなわち「御名前」から

「御本質」を読み取る手つきは、「御本質」を明徴せんがために、「御名前」にも修正を迫っている。このような方法に対して星野のテキストは、対象を正しく解釈すると称してみずからの望むように解釈を捏造するものと繰り返し批判するが、この問題については第八節で考察する。

別天神造化神説に戻ろう。ここから星野祭祀学における別天神と別天神についての見解を見てゆくが、これについては川出清彦によるすぐれた要約があるから、さきにそらちを参照しよう⁸⁰。

さて、かうした先生の御主張はあくまで地上本位であるが、地上をよくする為には、天上の背光が必要であるとの御考へから、神代史に対する先生の史観にも独特なものがある。昭和十二年祭祀学会から発行の「皇国の肇造」でよくうかがへる。その冒頭第一段は、天地開闢から説き起されて諾再二尊に至つて居るが、これを「偏へに地上完成の基礎工作の相承と拝す」とし、尚之に加注して「古史は以上を神代七代と称し、一般神代史と峻別す、これ皇祖を以て至上の神とし、一切の中心とし、皇国ここに始めて興るとする我が神代史の必然事なり」とされてゐる。（因みに先生は、この主張の如く、

皇祖以前の神々、特に所謂造化の三神を、皇祖と対当^{トウテイ}乃至はそれ以上に仰ぐことには頗る強い反対を表されてゐる。皇国時報の「別天神の別の意義」「参神造化之首」「天御中主神」「ムスビのいくさり」等一連の論説で述べられてゐる通りである。）

みるように、星野祭祀学は別天神を造化神として解釈することや、別天神をアマテラスと同等かそれ以上の神だと見做すあらゆる学説や見解に対し、さまざまテクストにおいて批判を加えていた。星野祭祀学はそもそもにおいて造化神なる概念、宇宙の創造神といった神格を認めない。このような川出の要約は正しいものだと思うけれども、さらに星野のテクストから造化神説批判の具体的なありかたを見てみよう。星野祭祀学は次のように考える。造化神としての別天神なるものは、中国思想の圧倒的な影響下にあった当時の知識人たちが、知識人好みの観念的な理屈を神話伝承に付加するために挿入した概念である。「皇祖の神勅」を参照しよう

81。

又よく神道家が天御中主神といふことを挙げます。これが宇宙の本体であり、宇宙の真理であると云つて説くのでありま

すが、この神様は高皇産霊神の祖神で、もと天照大御神とは対立的の神様であつたのです。それを天照大御神が天御中主神の思召しを御奉じになつてあの神勅を下されたと説きますが、これは皆間違つて居る。日本はそんな国ではない。天照大御神があゝの神勅を下されたといふことは、非常な御苦心の結果によるもので、努力又努力、色々と艱難苦勞の結果御降しになつたものである。

〔中略〕

先づ考へることは、日本の国の抑々は何うであつたかといふと、偉い神様があつて天地を造つたといふのではない。混沌から成つて居る。混沌から段々進んで来たものである。混沌といふのは無意識に動くものである。それが段々と一つの働きになつてこゝに意識的の働きとなつた。その動きから一つの抽出が出た。その抽出の状況は、恰も春先に泥の中に出る葦の芽の如きものである。

つづけて「国体の根基」を参照しよう⁸²。

天照大神が、皇室の御祖先だといふことは、どういふ所に根拠があるか、そのお父さんお母さんは伊弉諾尊、伊弉冉尊で

あつたといふのに皇祖とは奉じない。又天御中主神が一番の祖先であるといふ解釈もありますが、古ければ祖先だと云ふのは、生物学的祖先崇拜と申します。「論者註…そのような生物学的祖先崇拜を突き詰めて考えてゆけば始原の存在は」結局終にはアミーバーといふことになる。それは祖先ではない。「中略」尚不思議な事には、子孫の仰いだでなく、学者の述べた天御中主神の内容は皆違ふ。恰も天が哲人によつて皆異なる如くであります。

したがって別天神が造化神として登場する古事記には、その挿入の痕跡が、テクスト上の矛盾として残存している。「国体の根基」はその矛盾をつぎのように指摘する……。

世界の開闢史を見て二つあります。非常に優れた神が現れ、さうして凡てが創成せられるのと、混沌があつてだんだん進化して行くのと、造り方が二つある。しかし古事記のやうに一遍に二つあるのは世界にない。「論者註…別天神を云々する学者や神道家は」これが何故気が付かないかと思ふ。「例外的に」齋部廣成といふ人が過去に於てこれに気が付いた。「古事記によれば」天御中主神、高皇産霊神、神産霊神は、中臣氏

以下臣下の祖、伊弉諾尊、伊弉冉尊の方は皇室の先祖と書いてゐる。要するに天地開闢説が二つある。日本には皇室の系統の神様と、臣下の系統の神様と二伝ある。古語拾遺は伊弉諾尊の方を第一「の系統とし」、第二に御中主神の方を臣下の祖先として書いてある。古事記はこの事を知つてゐたが一本筋を述べなければならぬので天御中主神等五柱を別天神と云つた。別といふのはワケと云つて、「たとえば用例として」景行天皇の時別王といふ事がある。ワケはワキとも云ふ。古事記日本書紀はこの国常立尊を神世第一代としてゐる点は一致してゐる。かうなると、皇室の正しい祖先アミはの御系譜は判然としてゐる。

きわめて明快な別天神造化神説への批判である。すなわち、別天神三神を宇宙において普遍的に働く運動法則として読む宮地に対して、星野はそのような解釈を、努力の蓄積によつて確立されたアマテラスの神性を毀損する謬見として排除する。これが、宮地と星野の別天神造化神説についての見解の差異であつた。

第七節 後と前

したがってこの別天神造化神説の問題を、「アマテラスとアメノミナカヌシの相克」⁸⁴、つまり国民の主体性実践を要求する星野のアマテラス最高神説と、(星野から見れば)それらをむしろ毀損するような今泉定助のアメノミナカヌシ・アマテラス・天皇の三位一体説の底方に、「日本人の特殊性、主体性の理解をめぐって深刻な対立が横たわっていた」⁸⁵ことを想定する昆野伸幸の解釈は、星野祭祀学のテクストから言って、正確さを欠いたものだと言える。日本特殊性論・主体性論(原因)・アマテラスとアメノミナカヌシの相克(結果)という因果関係の理解は、観念論的な思想史叙述に陥ってしまっているのではないか。観念論的な思想史叙述の誘惑を断念し、ここで本稿が考えなければならないのは、星野祭祀学の理路が神秘説を排除するその論理的必然、そしてそのような排除の作業が星野祭祀学に還流させる特徴、これらについてである。別の言い方をすれば、星野の意図や思想、あるいは歴史的的政治的文脈といった茫漠としたものに関する議論を可能な限り敬遠したとき、ここまで本稿が仮設してきた星野祭祀学の理論構成から見て、神秘説、具体的にはさきに挙げたような自修鎮魂法や別天神造化神説は、どのように解釈されるか、というこ

とが問題である。

第一に、神秘説に対するテクストの扱い、つまり師説に違う自修鎮魂法への見解や別天神造化神説批判は、星野祭祀学の方法論的核心たる境界線の問題に関わるものとして解釈し得るし、またそのように解釈することによってのみ、この批判が星野の思いつき、あるいはまた政治的要請に基づくテクスト外からの挿入などではなく、星野祭祀学の理路の正しい延長線上にあるものと理解できる。すなわち神の領域に属するものと、ひとびとの領域に属するものごとの、画然たる境界線をどこまでも延長していったとき、その線が神代史へと及べばそれは別天神造化神説批判とならざるを得ないし、その線が行へと及べばそれは神秘説批判へと行き着かざるを得ない。ゆえに星野その人の意図や思想などとはかわりなく、星野祭祀学の論理的要請として、神秘説を根拠としてあるいは別天神を基礎として構成されたさまざまな神学、またたとえば神人一体、宇宙の法則としての神、造化神といった概念が登場するさまざまな神学は、破壊的に批判されざるを得ない。

第二に、この問題について、のみならずどのようなテーゼにつ

いても、星野祭祀学の側には妥協する余地がそもそも存在しない。星野じしんがどのように考えていようとも、それは論理的に存在しない。なぜなら方法と理論、あらゆる事実、体験、挿話そして探求がフラクタルな構図を描く星野祭祀学の構造上の特徴からして、その構図の例外を認めること、あるいは一部分だけに別の構図を適用することは、論理的に不可能だからだ。

もちろんこのように迂遠な解釈をせずとも、もっと単純に、たとえば星野祭祀学の正しさに対する星野の強い信念だとか、自説の誤謬を決して認めない宗教的熱狂だとか、さまざまな心理主義的説明を施すことも可能である。たとえば「国体の根基」は次のように、奇妙な釈明をしている⁸⁶。

私は過去六時間お話しながら、常に私が感じてゐることは、
どうも私の説が従来の説とは非常に違つてゐるので、非常に
御迷惑だらうと思ふのですが、これは実は、私が多年の研究
の結果でありまして、どうしてもかくなければ本当の日本は
発見出来ないといふ大信仰と云ひますか、大信念で申します
ので、今は御迷惑が分りませんが、何か後に到つて思ひ合は

されることが出来ようと思ひまして、どうも自分勝手な事ですが、この点お許し願ひたい。

「従来の説」と「私の説」との間に決定的な差異があることを確認し、「私の説」に接触したことが聴衆にとつての「御迷惑」となる可能性を、つまり多かれ少なかれなんらかの疑義や混乱を招来するかもしれないことへの言い訳を、あるいは大仰に言えば予告的釈明をしている——と読むのが一般的な理解だろう。けれども同時に、たったこれだけのテキストにさえも、星野祭祀学の特徴的な手つきが登場している。それは「何か後に到つて思ひ合はされることが出来ようと思ひまして」の「後」の字、たとえば「復常の生活」が参照していた「禁秘御抄に、順徳天皇が、紫微不刊の大法として、先神事後他事と仰せられた御言葉の後の御字」⁸⁷と同一の核心的概念としての「後」の一字、である。この「後」は、つぎのような構図を示唆する。すなわち星野祭祀学そのものが、いわば「前」の領域——「後」の領域の果てに引かれた境界を超えた領域——に属するテキストであり、したがってそのようなテキストに触れたひとびとは、解斎し復常して後、その経験の一部を我有化することができるのだ、と。そしてこのような経験は、努力の反復によつてのみ蓄積してゆくのだ、と。もしこのような

解釈が可能ならば、星野祭祀学は、それがアマテラスの神性に与えていたものと同じ性格、同じ卓越性を、星野祭祀学じしんに与えている、と言える。これ以上の推論を重ねることは控えるけれども、念のために星野祭祀学においてアマテラスとはどのような位置づけだったのか、テキストを引いておこう。。。

天照大神の徳というものは各自々が自ら生命を獲得するよ
うに御仕向けになること。先程も申したやうに、力相応、力
添へ、育ての愛、救ふのではない。いかなる神でもほんとう
にかうあるべきものである。救ひなどといふ言葉は間違つて
ゐる。どの宗教の神でも必ず育てて行くといふのでなければ
いかんと私は確信してゐる。自ら生命を獲得するように御仕
向けになる。なぜかうなさるか。救ふといふことはある意味
において相手方の人格を無視してゐるともいへる。救つた後
はどうするかといふ保証もない。今世界で一番高いこの方面
の言葉は生かすといふこと。しかし本蔓が枯れて末蔓が生き
てゐるか。これとちがひ各自々が自ら生命を獲得すれば、
これは永遠の生命である。

「後」という一字が示唆するこのような解釈が決して牽強附会

だとも言い切れないことは、次の例が傍証になるかもしれない。
「退官のみぎり」、つまり一九四二年八月頃に詠まれたと推定され
る短歌に、次のようなものがある。。。

岩屋戸のみあと仰ぎてわれはたゞふぐらのうちにさしこもり
てむ

短歌の解釈にはさまざまな方法論上の困難があるけれども、さし
あたっては次のように考えられる。すなわち「ふぐらのうちにさ
しこもる」「われ」の境遇と、「岩屋戸」に隠れたアマテラスの挿
話とが、この一首において重ね合わされているのだと。では星野
祭祀学において、アマテラスの岩戸隠れはどのような位置づけだ
ったか。たとえば「皇国の肇造」を参照しよう。。。

五 しかるに素戔嗚尊には、御若気のいたりとても申さうか、
将また深い御訳があつてか、その御行動、地上の主たらせら
れるに御ふさはしからず。よつて御任ざしの御取消となつた
が、これより天上天下漸く事多く、ついに大御神の天岩窟の
御さし籠りを拝した。すると六合は忽然常闇となり、物情騒
然としてまた收拾すべからざるに立至つた。是において満天

満地の神々は、真底、皇祖が至上神たらしめられることを拝し得たと思うが、古語拾遺を見ると、なかには自責を感じられた神が相当あらせられたようである。

六 だが、かくしてもあらざれば、この直面の大国難をいかに打開すべきかを、別箇の天神すなわち別天神に坐す高皇産靈尊の御子思兼神が主動者となつて、八百万神に御相談があったが、絶対の帰服至誠の披瀝より何ものもなかった。で八百万神は絶対に帰服し、至誠の披瀝は、同じく別天神天御中至尊を祖とし津速魂尊を宗とした天児屋命、同じく別天神中皇産靈尊の裔その他と共に諸設備を担当された高皇産靈尊の御子太玉命及天鈿女命等の代表者によつて精根が尽された。やがて心からのまつろひに溢れたまごころは、ついに固く鎖された岩窟内に通じ、御戸は細目に開かれた。

七 この時この機会を待ちに待った天手力雄神は、間髪を入れず、細めに開かれた磐戸の際に、ぐっと手を差しこみ千万人力を以て一気に開き奉った。いうまでもなく六合照徹の大御光は、目もくらむばかりに輝き亘った。八百万神は驚きと喜びと安心とが一時に爆発して、思わず「あはれ、あなおもしろあなたのだし、さやけ、おけ」と叫んだ。

〔中略〕

十九 動きよりきざし、きざしよりはたらき、はたらきより造る。造るより生むと進展して、彼我の永遠の一つづきを見たが、生むの一つづきは豎の関係であるがために、いつしかその関係は豎の一線すなわち筋に局限せられ、筋相互間も亦彼我一体であるかどうかは保し難い。ここに筋相互間たる横をも一つづきたらしめんとして、統一神をお望みになつた。この一事は世にも稀な大転回ではあつたが、御出現の皇祖は猶以てこれを卑くしとし狭しとし浅しと思召してか、六合照徹の一大飛躍を現じ給うた。しかもこの飛躍には、我が神代史の特色にして例外なき「展開の前には試行あり」が伴つて宇宙をゆるがしたけれどもこのゆるぎによつて、愈々もつて天照らすの大御光の大御光たるを天高く空広く地深く仰ぎ、一切のものを活かさしめ給ふ大御稜威大御うつくしみを、徹底的に拝し奉つたのである。

「岩屋戸」一首のいう「みあと」は、星野祭祀学においてはこのように語られている。すなわち天岩戸の挿話における「ゆるぎ」は、アマテラスの最高神性確立にあつたの欠くべからざる「飛躍」的媒介なのである。¹⁾したがって「岩屋戸」一首が「みあと

を仰ぐ」と言うとき、それは次のような将来を展望しているものと解釈し得る。すなわち「われ」が「ふぐらのうちにさしこも」ることによって「六合は忽然常闇となり、物情騒然としてまた収拾すべからざるに立至」り、星野祭祀学を批判したひとつも「なかには自責を感ぜられ」、やがて星野祭祀学に対して「絶対に帰服」する日がやってくるかもしれない、と。このように、「岩屋戸」——首もまた星野祭祀学の理路から解釈可能なのである。星野祭祀学はそれじしんが見舞われた困難についても、それじしんの論理によって解決への方途を指し示し得るのだが、それは星野祭祀学のフラクタルな構造に、失意の「われ」をも閉じ込めるほどに強力なものなのだ。

さて、神秘説を排除する星野祭祀学の特性の三つ目について考えよう。ここまで述べて来たように、神秘説批判は星野祭祀学の理路の線上にあるのであって、またそれがいかに師説や従来の説に対して批判的・破壊的な働きをなすとしても、その祭祀学の構造上妥協のための論理的余地は存在し得ないばかりか、むしろ星野の隠退、そしてあるいは帝国日本の敗北をも説明し得る——すなわち神は奇跡を起こさなかった——ものだった。けれどもここにアポリアがある。星野祭祀学の他説に対する優位性はその方法、

つまり体験的事実を重視しそれに依拠するという特性にあった。にもかかわらず、こと神代史に議論が及ぶとき、その方法論的優位性はほとんど失われてしまう。たしかに星野祭祀学の探求の全過程を踏まえれば、造化神ではなく臣下の系統祖先神として別天神三神を位置づけ、そのような見地から天岩戸前後の神話叙述を再解釈するならば、結果として従来の神代史解釈は大きく書き換えられざるを得ない。けれどもこの議論をなすにあたって、神代についての体験的事実——それが限定されたひとつとにのみアクセスし得る特権的体験であろうと、あるいは折り畳まれた形態で日常性のうちに残存する経験であろうと——は存在し得ないから、星野祭祀学はただ解釈と推論とによってしか、その新しい神代史の正当性を裏打ちできない。言い換えれば、星野祭祀学は造化神説批判の作業を論理必然的に召喚するのだけれども、しかし作業が実際に行われる領域においては、もはや方法論上の卓越性が機能しない。テクストは繰り返し「国体明徴屋」「哲人」「日本精神論者」そして「学者」といったキャラクターに対して、その体験的事実の欠如をあげつらい、その学説を批判していたが、神代史論という領域においては、おそらく誰もが——もちろん星野祭祀学を含めて——「国体明徴屋」的な振る舞いを為さざるを得な

いのだ。星野が、あるいは星野祭祀学に対する批判者たちが、このような矛盾に気づいていたかどうかはよくわからない。しかし星野祭祀学の別天神造化神説批判に対する糾弾に、テクストが効果的な防衛をなし得なかったということが、この矛盾の存在の、たしかな証左となるのではないか。

第八節 革命

ところで星野祭祀学は「哲人」「国体明徴屋」「日本精神論者」そして「学者」といった特殊な階級のひとびととその所説を、常に批判してやまなかった。ではなぜ、かれら——ここでは仮に「学者たち」とまとめておこう——は批判されなければならなかったのか。批判せずに放置したとき、どのような不都合が生じるのだろうか。このような問いについてテクストから考えてゆきたい。つまり星野祭祀学の描くディストピアとはどのようなものか、という問いである。

体験的事実を持たないにもかかわらず国史や国体、日本精神、神話などに対する一方的な熱情や尊崇の念から——とテクストは同情するそぶりを見せていたが、本来的にはかれらの意図とは全く無関係に、神とひとびととの境界線をない交ぜにし、「敬を行はんとして先ず不敬を行ふ」⁹²式の誤った学説を再生産し続ける、それが祭祀学テクストの見た学者たちの実践だった。このような学者たちが再生産してきた謬説とは、さまざまな神秘説、別天神造化神説、また天や天命といった概念あるいは三種の神器が真に象徴する観念や精神についての議論⁹³などだったけれども、それ

らを批判せず放置した先に、何が起こるのだろうか。「国体の根基」は、満州訪問時のエピソードとして、次のような天命論を展開している⁹⁴。

私は先年満州に参りました時に、新京で建つた建国廟、それが建ちは建つたが何を祀るか分らん。その時に私を中心にして座談会を開き、是非私にざつくばらんな話をして貰ひたいといふので、ざつくばらんは自分の得意だ、お話しませうと引受けた。あそこの満人なども入りましたが、一体建国廟といふ戦死者を祀る所のものに、誰がその名をつけたのか。それが私は気に食わん。一体満州といふ国は誰が建てたか諸君は知つているか。かういひますと皆顔を見合せてをりますから、私の方から話した。それなら私が述べよう。満州といふ国は皇帝陛下に依つて国が建つたのである。その皇帝陛下は天の命を奉じたのである。併し唯天の命を奉じた皇帝陛下に依つて出来たのではない。その上に我が 天皇陛下がまします。我が 天皇陛下は皇祖の神勅を奉ぜられる 天皇陛下であらせられる。この故に満州帝国といふものは更に我が皇祖と 天皇陛下といふことを考へる時に初めて建国といふ根本が分るものである。なぜ護国廟としなかつたかと私は述べ

たのでありますが、併しかうは述べるが、今度は満州皇帝の奉じた天の命といふものを従来のやうな「論者註・曖昧な」天の命「にしてしまった」ならばまた再び革命が起きる。この天の命の内容をはつきりしなければならん。なぜかといふとこゝに書きました通り、或る時は至上神となり、また或る時は道徳の根本原理となり、或る時は自然の運行、生物の理法といふ。これは時代の別ではない。同じ同一の人間でも同じ時でも、自分の都合のいゝことを述べる。或る時は至上神、或る時は同徳の根本原理、或る時は自然の運行、生物の理法だと述べる。常に自由自在に述べてゐる。まことに都合のいい話であります。物理学者が来れば自然の運行、生物の理法などゝいつてゐる。道徳家が来れば道徳の根本原理、宗教家が来れば至上神、まことに都合のいゝことは都合がいゝのであります。これでは所謂永続性がないのであります。而もそれは悉く「天の命を人間が」利用するものだ。今度満州皇帝の奉じた天の命の内容をはつきりしたらどうかといひました後に、或る方が参りましたからどうだ、考がつきましたかといひますと、考がつかん。それぢや俺の方からいつて置かう。なんでもないことだ。建国及訪日の詔書、これが満州皇

帝の奉じた天の命の内容である。これに限らなかつたならば再び革命が起きる。かう申しておきましたが、さて我々神主のいつたことが満州の要路者にどう響いたかは分りませんけれども、非常に可考ものだと思ふのであります。さうしてかくの如きことは決して国民全般のものでもないのであります。唯一部の哲人と称するものゝ力の伴はなかつた連中が述べてゐるに過ぎないのであります。もし仮りに国史を貫いて炳として輝いてゐることの事実がないとすると、この永続性のない不定不安の天の命の致す所であると思ふのであります。かくの如きことは決して支那ばかりではない。満洲ばかりではない。日本の日本精神といふ看板の下にこれと同一の思想が相当深く天下に跋扈してゐるといふことはお互ひに注意しなければならんことであります。

はつきりさせること、限定することなど、星野祭祀学の手つきがここにも働いている。すなわち要約して引用すれば、「天の命の内容をはずきりさせなければ」、「再び革命が起こる」。ところでこの前段でテキストはつぎのように言っていた。「蓋しかくの如きものは実は哲人と称する一部の人等、実力もなくして、唯頭脳のみ発達した、哲人と称するものが自己の実力の乏しいのを補ふために

考へることが支那にはまゝあるのであります。「中略」。支那に於ける所の革命家の旗印はいつでも天の命である」⁹⁰。すなわち「支那」における「永続性」の欠如、革命の歴史的反復の可能性を、テキストは「哲人」の存在と結びつけて説明している。もし「決して支那ばかりではない。満洲ばかりではない。日本の日本精神といふ看板の下にこれと同一の思想が相当深く天下に跋扈してゐる」というテキストの状況認識が正しいならば、日本においても革命が起こるかもしれないという可能性をテキストは示唆している、と解釈できよう。

星野のテキストが言う革命とは、永続性の欠如つまり王朝交替のことであり、日本においてそれは皇統断絶や万世一系の終焉、天壤無窮の失敗を意味しているのであって、その先の具体的な展望について言及しているわけではない。しかしここまでの考察から、星野祭祀学における革命後の世界について、ある程度の展望を提示することが可能である。端的に言つて、星野祭祀学に基づく革命後の世界とは、神人の境界線がどこまでも曖昧なものとなり、祭祀すべきものとすべきでないものの区別がつかず、ひとびとは努力をなさずに神秘に頼り、勤労を尊ばず怠惰に日を送る、君主のいない、あるいは複数の君主を持つ、進化や成長のない非

農業国である。はたしてそれが現実の歴史とどのように照応するのか、あるいはほんとうにディストピアと言えるのかどうかはよくわからないけれども、学者たちの顛倒した努力が招来する革命後の世界とは、星野祭祀学の理路を敷衍して言えば、このようなものだと考えられる。

では革命の条件とはどのようなものか。星野のテキストが「力」「実力」と言うとき、それは能力や資力、知力、暴力といったものよりもまず、自己の外部に働きかけるひとつの内的な力、つまり努力のことを指すと考えてよい。したがってテキストの言う「哲人と称する一部の人等、実力もなくして、唯頭脳のみ発達した、哲人と称するもの」⁹⁶とは、現実的を变革する努力を為さずに観念によって認識を变革し、それによって問題の解決を図るひとつのこと、かれらはそのような観念的努力の積み重ねによって、その思想や意図やとは無関係に、あるいはむしろそれを裏切つて、革命主体となるのである。抽象的に言つて、星野祭祀学のテキストは、このような革命可能性をできるかぎり低減しよう、なみなみならぬ努力を重ねてきたのだけれども、しかし革命の可能性を弁証することは、星野祭祀学そのものの理路から言つて不可能である。なぜならこのような学者たちが時空をまたい

でたびたび出現し、日本の卓越性を究明する意図でもつて不純な思想を混入させ、体験的事実に基づかない神秘的学説を再生産してきたという歴史そのものが、まぎれもなく体験的事実としての価値を有しているからである。いわば、「唯一部の哲人と称するもの、力の伴はなかつた連中が述べてゐるに過ぎない」⁹⁷ 謬説の存在が、どうしたことか「国史を貫いて炳として輝いてゐることの事実」⁹⁸なのである。

つぎのような反論があり得るかもしれない。すなわち、このような学者たちが歴史上にたびたび登場したことは事実だが、しかしまだかつて革命が起こらなかつたということ、皇統が断絶せず万世一系が途切れなかつたということも同様に、体験的事実だと言えるのではないかと。あるいはより洗練された反論もあり得る。星野祭祀学は未来を予証しないけれども、天壤無窮の神勅の最後のフレーズ、「窮り無かるべし」の「べし」という助動詞をめぐつて、テキストは次のように言つている⁹⁹。

これは日本精神家に依りまして、「論者註」かれらが言うには「べし」のやうな想像を含んだ言葉ではいけない。ものなりとか、ぞとかいふ言葉としなければならぬといふ。しかし昔から決

して左様なことは申ししてをらん。

〔中略〕

所謂世をよく治めれば天壤無窮である。併しもし御油断があつては或はさうならんかも知れん。かういふことであります。これは教訓としましてこれ以上の教訓はない。先方に光明をはつきり見せ、併し油断をしてはといつてそこにぐつとしまつておゐでになるのであります。いかなることをしてもこの結果は出来るといふならば、果してそれがいゝ教訓であるか、「また逆に」希望はあるか知らんが、徒らに後はどうなるか分らんといふことでは前途に光明がない。前途に赫々たる光明を認めつゝ、而も自肅自戒してそこに精進する所に日本精神があるのであります。

すなわち未来における理想状態を目標として扱ひ、ひとびとの努力によつてそれに到達し得るだらうけれども油断してはならない、という教訓的意味における預言の否定であつて、努力が成果を帰結するかどうか分からない、という厭世的意味のそれではない、したがつて革命は基本的に起こらないのだ、と。

たしかにこのような反論は、星野祭祀学の内的論理に根拠をも

っているように見える。けれども、この「べし」解釈のテキストは、したがつて目標と努力との関係性、アマテラスとひとびとの関係性についてのここでの考察は、星野祭祀学がその理路として提示し得る以上の帰結を導きだしているのではないか。あるいは少なくとも、努力をなさずとも目標に到達するかもしれない僅かな可能性を、いわば「棚から牡丹餅」的な成功の可能性を、このテキストは根絶し得ていないのではないか。すなわちこのテキストは、祭祀学によつていい得ることの範囲を逸脱しているのではないか。「国体の根基」は、日本文化協会にてひとのみち教団をめぐる会合をした際に、高坂正顕と交わした会話に言及している。高坂は「新しい哲学は悪の尊重である。悪の尊重なくして将来哲学の生命はない」¹⁰⁰という確信を得て留学から戻ったところ、あなたの著書に悪の尊重ということが述べられていた、と星野に語る。星野は次のように応える¹⁰¹。

尊重といふことに就て自分は疑義があるが、悪に対しては「論者註・著書の」どれを見たか知らんが、自分の考へを云ふとそれは悪は未熟なり。日本の本当の精神は悪は未熟なり、といふことである。善と対蹠的なものではない。未熟なものが悪であつて成熟なものが善である。

さきに星野祭祀学における「齋庭之穂の神勅」の解釈をみたけれども、その理路から考えれば、未熟と悪を接合し、それに対して成熟と善とを接合するこの悪論は、特に矛盾がないように思われる。問題は、さきの天壤無窮の神勅の解釈とこの悪論とを重ね合わせたところにある。すなわち未熟なものを未熟なままに放置し、成熟することをあきらめてしまった場合には、確実に革命が起きる、のではないか。ある種の神秘的な飛躍、奇跡を媒介としない限り、努力なくして未熟なものかいつの間にか成熟する、ということとはあり得ないのではないか。テクストは未熟と成熟の境界線を超越するような奇跡を否定している。たとえばさきの引用の前面には、星野が台南に旅行した際の挿話が語られるが、そこでサトウキビの研究をしていた岡出幸生から次のように言われたという¹⁰²。

「我々が巨万の財を費して年々研究してゐることは何であるかといふと、砂糖黍は十年間研究を怠ると必ず退歩する。そこで年々歳々、倦まざる改良をしなければならぬ。さうしないとすぐ糖分が少なくなる」と云はれたので、私は天照大神の種をおろされた御意がハッキリ分つた。自己の自力で発奮するばかりでなく、この種を改良して進まなければならぬ。

改良しないと退歩して滅亡してしまふ。

したがって、たゆまぬ努力によって成熟を目指さない限り、サトウキビは、そしてひとびともまた、未熟なままに、つまり悪に留まる。端的に言えば、学者たちが日本卓越論の弁証という無駄な努力に精進し続け、神秘に頼るひとびとが現実的な努力を放棄したとき、革命は目前に迫り来る。これが星野祭祀学における革命の条件である。

おわりに

けれども革命は起こらなかった。すなわち学者たちの謬見に惑わされず、ひとびとは努力への決意を新たにし、勤労に感謝し、天皇制を護持した、という星野祭祀学的な歴史認識においては、「ふぐらのうちにさしこも」¹⁰³ った後の経緯¹⁰⁴ について、つまり敗戦、占領¹⁰⁵、戦後改革そして新憲法の制定といった一連の出来事について書かれた星野の手によるテキストは、おそらく存在するのだろうけれども、いまだ公刊されてはいないようだ。しかし、ここまでの星野祭祀学についての考察から、またそのフラクタルな構造という特性によって、そこに何が書かれるべきだったのかを想像することは可能だし、また許容されるのではないかと思う。すなわち「展開の前には試行あり」¹⁰⁶ という物語枠組みにおいて、具体的には神秘説に頼ったひとびとの「油断」¹⁰⁷ が「天地の大異変、所謂天岩戸隠れの大事」¹⁰⁸ を惹起したが、しかしそれを不可欠の媒介として結果的には「平和発展」¹⁰⁹ という根本方針、世界の規範となるべき崇高な理念が確立し、それに向かってのたゆまざる努力を、ひとびとみずから求めてやまないのだ――と。テキストが繰り返し返し参照していた新嘗祭が、勤労感謝の日と名称を変えつつも国民の祝日として存続したことは、おそらく

星野祭祀学にとって、勤労神としてのアマテラスの神徳を余すところなく示す、つまり不純を排して純粋な古態へと回帰する、そのような意味におけるひとつの復古だったのではないか。

凡例

本稿が考察の対象とするテキストのうち、頻繁に登場する書籍・論文等、および『星野輝興先生著作集 日本』の祭祀』に所収の論文については、それぞれ以下のように略記する。

星野輝興著・祭祀学会編『星野輝興先生著作集 日本』の祭祀』、星野輝興先生遺著刊行会、一九六八年。本稿における引用はすべて『星野輝興先生著作集 日本』の祭祀』、国書刊行会、一九八七。脚注では「日本の祭祀…頁」と略記する。ただし「凡例」はノンブルが振られていないため、「日本の祭祀…凡例」と略記する。

星野輝興「神籬を通して見たる門松の起源」『神社協会雑誌』第十八号第一号、神社協会本部、一九一九年一月。脚注では「門松…頁」と略記する。

星野輝興「訂正かたぐ」『神社協会雑誌』第三十二卷第十二号、一九三三年二月。「訂正かたぐ…頁」と略記する。

星野輝興「復常の生活」『邦人』邦人社、一九三五年。引用は『日本の祭祀』から行い、「復常の生活」、日本の祭祀…頁」と略記す

る。

星野輝興「明治天皇御集を奉じて」『祭祀』第一卷一号・二卷二号、一九三六年。引用は『日本の祭祀』から行い、「明治天皇御集を奉じて」、日本の祭祀…頁」と略記する。

星野輝興「延喜式祝詞に就いて」『日本精神叢説 三 神典序説』、大倉精神文化研究所、一九三六年。引用は『日本の祭祀』から行い、「延喜式祝詞に就いて」、日本の祭祀…頁」と略記する。

星野輝興「皇国の肇造」、祭祀学会、一九三七年。引用は『日本の祭祀』から行い、「皇国の肇造」、日本の祭祀…頁」と略記する。

星野輝興『国体の根基』ほか二編合冊、日本青年館、一九四〇年。「根基…頁」と略記する。

星野輝興「皇祖の神勅」『論叢 第三輯』、大同学院、一九四〇年。「神勅…頁」と略記する。

星野輝興「惟神の大道」『興亜』二卷九号、一九四二年。引用は『日本の祭祀』から行い、「惟神の大道」、日本の祭祀…頁」と略記す

る。

星野輝興「育ちあひ」『日本の祭祀』、執筆は一九五〇年二月二日〜四月一九日。「育ちあひ」、日本の祭祀…頁」と略記する。

註

1 川出清彦「先生を仰ぐ」、日本の祭祀…四〇四。「先生を仰ぐ」とほぼ同一の文章は川出清彦「星野輝興」『神道宗教 神道の研究方法と業績』、神道宗教学会、一九六五年一月。

2 星野輝興の長男弘一は、一九〇六年に生まれている。石川勝司『日本新聞会便覧』、日本新聞会、一九四四年。また「明治天皇御集を奉じて」によれば、次男は一九三四年冬に二六歳で、また三男は一九三五年夏、二五歳で没したという。テクストは「めに見えぬかみの心に通ふこそひとの心のまことなりけれ」という明治天皇の御製を引きながら、次男三男の死について次のように述べている。

彼等の姿は、泣けどさげべと再び見ることはできない。けれども彼等の霊代に対する時、目に見えないが故になしといひ得るかどうかと思えば思うほど、考えれば考えるほど、いよいよますますその厳存がはつきりとしてむしろその不動性、崇高性がましたような気がしてならぬ。しかしこういう見方は、私のように神に浮身をやつした者の実際のみかと思つと、決してそうではない。神を否定し霊を否定する私にかえつて、もつとはつきりとしたものを見るようであります。

唯物論者ですら、聞くことも見ることもできない死者（具体的には中江兆民）に対して、「声涙共に下つて弔詞を読」む。彼らはよし「神」「霊」という文言を否定したとしても、たしかに「めに見えぬ」何かの存在を實踐において証する。テクストはこのように、人類普遍の實踐として祭祀を位置づける。「明治天皇御集を奉じ

て、日本の祭祀…三五五〜三五六。

³ 経歴は主に、以下の史料を参照した。「星野輝興先生略歴」、日本の祭祀…三八〇〜三八六。「先生を仰ぐ」、日本の祭祀…三九六。「父輝興を語る」、日本の祭祀…四一〇〜四一一。

⁴ 葦津珍彦「今泉定助先生を語る」『今泉定助先生研究全集』第一卷、日本大学今泉研究所、一九六九年。『葦津珍彦選集』第三卷、神社新報社、一九九六年の「第二部 葦津の人物論 今泉定助先生を語る」に再録されている。また葦津珍彦の義弟幡掛正浩は、戦時期の神道論について、次のように言う。国体の尊貴を神勅に根拠づけるのに急ぐあまり、神勅が民の生業とどう関わっていたのかが不明になってしまった。国家神道はお役所神道であり、その点民俗学の実践は評価し得るが、しかし民俗学は神道を頑物扱いしている、と。幡掛正浩『僅存居残筆』、神宮司庁、一九九一年。

⁵ この事件の経緯を、警保局保安課「〔極秘〕昭和十七年八月十日神典擁護運動ノ概況」が報告している。

古事記、日本書紀ノ神代神祇観ニ就テハ從來学説上種々議論アル處ナルモ皇道社■今泉定助ハ、日本書紀等ノ古典ハ

天之御中主神

天照大神

天皇

ノ御一体ノ生成ヲ物語ル歴史書ナリトシテ三位一体説ヲ主張セルニ対シ、宮内省掌典、祭事課長星野輝興ハ日本書紀ヲ重視シテ天照大神以前ノ主宰神ノ存在ヲ否定シ今泉説ニ対シ批判ヲ加フル處アリ予テ兩説ハ対立的關係ニアリタリ。然ルニ

本年三月三位一体説ヲ掲載セル皇道社機関紙「皇道発揚」二月号ガ発禁処分ニ付セラレタルニ端ヲ発シ、今泉説ヲ採ル葦

牙寮代表葦津珍彦、寮長幡掛正治⁴ヲ中心トスル一派ニアリテハ右処分ニ対シ非難スルト共ニ検閲当局ハ星ノ学説ニ左担「原文では示偏である。」スルモノナリトシテ星ノ学説糾弾ノ運動ヲ起シタルガ、星野弘一（輝興ノ子）ノ国家主義陣営誹謗（『日本民族ノ哲学序説』ノ序文及本文）ニ対スル感情上ノ問題モ絡ミ国家主義団体ニ於テハ本問題ニ重大関心ヲ寄セ殊ニ所謂日本主義派中ニハ之ニ参加スルモノ続出スルニ至リ、問題ハ学説上ノ論争ヨリ大衆運動化シ漸次思想運動乃至政治運動トシテノ性格ヲ帯ビ来レリ。

本問題ハ国体ノ本義ニ関スル重大問題ニシテ国民思想ニ及ボス所少カラザルハ勿論、不純分子ノ介入シテ政治混乱ヲ誘発スル虞レアリ又一面スル紛争ハ対外的ニモ重大ナル影響アルヲ以テ慎重ナル考慮ノ下ニ取締「論者註…原文ではタイプされた「指導」が棒線で消され手書きで「取締」と修正されている。」ヲナシ来タルガ、八月四日星野掌典ノ退官ヲ見ルニ及ビ葦牙寮以下主要運動団体ハ概ネ満足ノ意ヲ表シ運動ヲ中止スルモノ多ク、更ニ八月八日星野著書ナル「国体ノ根基」及「惟神ノ道」並ニ星野弘一著「日本民族ノ哲学序説」ガ発禁処分ニ付セラレタル為ニ此儘運動ハ終息スルモノト認メラル、ニ至レリ。

警保局保安課「〔極秘〕昭和十七年八月十日 神典擁護運動ノ概況」『昭和戦前期内務行政史料 昭和十七年（二）』ゆまに書房、二〇〇一年、原文一〜三頁。■は判読不能。

—
6 今泉定助「皇道史観の展開」『皇道発揚』七八、皇道社、一九四二年二月。この論文および前後に掲載された諸論考において今泉のテクストが遂行しているのは、ハイデガー流あるいは三木清流の存在論を超越し得る神道的生成論の探求だと思われるが、今泉皇道論の詳細な検討は別稿に譲る。

7 たとえばあし芽会『葦津耕次郎翁追慕録』、あし芽会、一九四一年を参照せよ。

8 星野が検閲に介入したという文証は管見の限りないけれども、ひとのみち教団について、その摘発以前から幾度かの議論の場を持つていたことがテクストに見える。たとえば根基…五四。ひとのみち教団の所説の一つはアマテラス太陽神説だが、星野祭祀学はそれを明確に否定する。惟神の大道…二八五。

9 たとえば星野弘一『日本民族の哲学序説』は、別天神造化神説、およびそれから派生する諸見解を明確に否定している。

天御中主神、高御産靈尊、神産靈尊を造化三神とする太安万侶の解釈は、皇祖を最高神とするわが国の中心の信仰においては全くあやまれるものでなければならぬ。況んや天御中主神を宇宙神とし両産靈をそのはたらきであり造化の神であるなどとは研究不十分の論説である。

星野弘一『日本民族の哲学序説』、新民書房、一九四一年、一一六頁。

10 佐野和史「昭和十七年の別天神論争」『神道学 出雲 復刊』

—
第一二九号、神道学会、一九八六年、三七頁。

11 佐野和史は、葦津からのアドヴァイスを踏まえつつ、この事件の経緯と意義についての丁寧な整理をしたが、かれはそれを「別天神論争」と呼ぶよう提案している。

この論争は、「古事記」の神典性や、「天御中主神」の神格をめぐっての論争の形態を呈してはゐるが、これは表面上のことであり、実質は、政府権力が神道思想に介入することの是悲をめぐる論争（抵抗運動であったとも言へる）であった。これがこの論争の本質である。

佐野和史「昭和十七年の別天神論争」『神道学 出雲 復刊』第一二九号、神道学会、一九八六年、三八頁。星野祭祀学糾弾は思想統制に対する「抵抗運動」だという解釈は、戦前・戦後をまたぐ葦津の実践を考える上で、きわめて示唆に富む。また、星野に対する葦津の真意——というよりある種の謝罪を、佐野和史のテクストは次のように代弁している。

末尾になるが、本稿を纏めるにあたっては葦津珍彦氏に多大の教示を受けた。感謝申し上げたい。葦津氏は今日までの氏の文筆活動中で、この論争についてほとんど記してゐない。これは星野氏に対する氏の深い配慮であると察せられる。官にあつて、検閲の基準理念を説く時には弾劾するが、野にあれば、その学説も評価しなければならぬ。しかし、軍事政府当局との対決を急ぐあまり、必要以上に星野氏を傷つけてしまったといふ氏の思ひがあり、活字に記録することを差控へてこられたのである。

—
佐野和史「昭和十七年の別天神論争」『神道学 出雲 復刊』第一二九号、神道学会、一九八六年、四〇頁。

¹ 昆野伸幸「近代日本における祭と政」『日本史研究』五七一、日本史研究会、二〇一〇年三月。以下本文中では「祭と政」論文」と略記する。

² 昆野伸幸『近代日本の国体論 〈皇国史観〉再考』、ペリかん社、二〇〇七年。この浩瀚な研究についての評論は本稿の仕事ではないけれども、昆野の思惑とは異なって、著書で挙げられた多くのテクストは、「伝統的国体論」と「新しい国体論」とに選り分けることの難しさ、あるいは不可能性を論証しているように思われる。一つだけ例を挙げよう。同書の中心的なフレイムが導入される箇所においてテクストは、三井甲之と平泉澄の言説を、神勅への信仰（三井）と忠への主体的実践（平泉）というベクトルの違いとして解釈する。昆野のテクストを引いてみよう。

例えば昭和二〇（一九四五）年七月、「神州不滅 天壤無窮必勝ノ信念ナド、イツテコノマ、カウイフ風ニシテヨレバダメデ日本ハマケ亡ビル」という意見に対して、原理日本社の中心人物たる三井甲之は明確に「マチガヒ」だと応え、次のように反駁している。

上二天壤無窮ノ神勅勅語アリ下二神州不滅日本ハ亡ビズノ信念覚悟アリコレハ□□□□自然事実ニアラズ神意勅命デアリ臣民奉公意志也サウ信ジサウ志スナリ……ソレスナハチ（又ハソレ故ニ）全国力ヲアゲテ億兆一心義勇奉公スルコトデアアル講和降伏ノ如キハ夢想セザル也

—
神州不滅確信堅志（原因） 億兆一心義勇奉公（結果）

三井においては何よりもまず「天壤無窮ノ神勅」を根拠に「神州不滅」を確信することが先決問題であり、「億兆一心義勇奉公」は天皇に対する随順を意味する二次的な「結果」であった。

昆野伸幸『近代日本の国体論 〈皇国史観〉再考』、ペリかん社、二〇〇七年、七頁。しかし、「コレハ□□□□自然事実ニアラズ」という箇所の解釈いかんによっては、「（原因）」、「（結果）」という文言の解釈もまた危ういものとなる。みるように、「上」と「下」の関係性は「神勅勅語」という命令と「信念覚悟」という応答の関係性へと連続してあるのであって、したがって「上」「下」の呼応関係は「自然事実」ではなく、「下」からの応答、昆野流に言えば主体的な応答が必要なのだ、すなわち「（原因）」としての主体的な応答が、「億兆一心義勇奉公」という可視化された実践として「（結果）」をなすのだ、と解釈できるのではないだろうか。このように考えれば、三井であっても「果報は寝て待て」式の態度を批判し、「信ジ」ることの主体性を喚呼している、と解釈できないだろうか。少なくともこの箇所については、三井と平泉に差異はないと解釈できる余地が、残されてはいないだろうか。このように、極めて丁寧に事実関係を洗いだしているにも関わらず、むしろそうであったからこそ昆野のテクストは、二つの国体論というテーゼがその扱った問題に対してはうまく適用できないという困難さを示唆している。そしてそれは対象の問題ではなく、また二つの国体論というフレイムワークの問題でもなくて、昆野のテクストの方法論それじしんに随伴する問題なのではないか。村上重良の国家神道論に対する安丸良夫の評は、昆野の方法についても

——
言い得るのではないかと思う——「多様な宗教現象をひとつの檻のなかに追いたてるような性急さが感じられる」と。安丸良夫『近代天皇像の形成』、岩波書店、一九九二年、一九四頁。

¹⁴ 昆野伸幸「近代日本における祭と政」『日本史研究』五七一、日本史研究会、二〇一〇年三月、一一八頁。

¹⁵ 昆野伸幸「近代日本における祭と政」『日本史研究』五七一、日本史研究会、二〇一〇年三月、一一八頁。

¹⁶ 昆野伸幸「『皇国史観』考」『年報・日本現代史第一二号現代歴史学とナショナルリズム』、『年報日本現代史』編集委員会、二〇〇七年五月、三九頁。

¹⁷ 丸山眞男「超国家主義の論理と心理」『世界』、岩波書店、一九四六年五月。引用は丸山眞男『増補版 現代政治の思想と行動』、未来社、一九六四年、一一頁。

¹⁸ 本稿において「星野祭祀学」という語が意味するのは、星野のテクストから論者が批判的に再構成したものである。一種の体系であって、それは星野の思想といったものとは異なるだろうし、「日本祭祀学」とも一致しないだろう。川出によれば、星野は一九一九年一〇月に「のかよりか」という「自費出版の印刷物を知人に配布」したが、これをもって川出は「これ実に先生の祭祀学の究明を世に問はれた第一声であった」とする。川出清彦「先生を仰ぐ」、日本の祭祀…三九七。また星野は一九三五年七月、祭祀学会という「小さやかな学会」を創始した。「惟神の大道」、日本の祭祀…二七一。星野は「日本祭祀学」という著書の刊行を企図

——
していたが、しかしそれはなし得なかつたらしい。

かくて先生終生の念願であった「日本祭祀学」の著述、又部分的には屢々発表されてきたものの「皇室祭祀」の集大成（恒例篇、臨時篇、大礼篇、立儲篇、婚嫁誕生成年降下篇、撰政篇、表儀篇）も遂に見ることが出来ず、神代史観についても更に委細に亘つての論考に接し得なかつたこと、且又稻荷神社依囑の「稻と稻荷神の信仰」も御発表に至らなかつたこと等誠に遺憾に堪へないところである。

川出清彦「先生を仰ぐ」、日本の祭祀…四〇四。「日本祭祀学」がどのような体系性を与えられるべきものであつたのかはよくわからないけれども、おそらくそれは一九三五年八月に文部省から発行された「思想問題小輯」シリーズの一冊「祭祀の展開」における祭祀実践の体系的叙述に、神代史観および神についての論考を組み込んだものとなつたのではないかと想定される。

¹⁹ 本稿のテクスト読解は、ルイ・アルチュセールの言う徴候的読解に近い。すなわち、そのものとしては与えられてはいないけれども、星野のテクストにおいてその構造を内的に生産しているところの星野祭祀学の方法をテクストから析出し、翻つて星野祭祀学による星野のテクストに対する規定性を考察する、言い換えれば星野祭祀学の特異な構造から星野の具体的なテクストを読み解く、という作業である。身近なたとえで言えば、個々別々の生産物を観察することによってその生産諸装置を想定し、実際に再構成された生産諸装置を稼働して得られた生産物と、もとの生産物とを比較する、といったような作業である。ルイ・アルチュセールの『資本論を読む』、特に「第一部 『資本論』からマルクスの

— 哲学へ」、一五節。L・アルチュセール／E・バリバール著、権寧／神戸仁彦訳『資本論を読む』、合同出版、一九七四年。

²⁰ たとえば戦後に書かれた「育ちあひ」は、祭祀実践という特権的体験が不可能になった方法的条件下、どのようにしてアマテラスの最高神性を戦後空間に再興するか、最高神性を担保しつつしかし同時にひとびとの横の紐帯、競争的関係性ではなく相互扶助的関係性つまり「育ちあひ」を担保するか、という途方もない難問に取り組むテキストだと見ることが出来る。すなわち新たな方法の開拓、星野祭祀学の「更生」が問題となっている。したがって本稿のいう星野祭祀学の核心に、「育ちあひ」のテキストを還元してしまうことは避けなければならない。「育ちあひ」の分析は別の機会に譲る。「育ちあひ」、日本の祭祀…二四四～二五九。

²¹ 門松…一七。

²² 『日本の祭祀』の「凡例」は次のように記している。「先生の文章は含蓄のある反面、多少、独特の文章癖があり、又文字遣いにも文字癖ともいふべきものがあるが、これらはそのまま保存した」。日本の祭祀…凡例。

²³ おそらくは藤原信実『新撰六帖』のつぎの歌であろう。

今朝はみな賤が門松立てなめて祝ふことくさいやめづらなり

²⁴ 門松…一七。

²⁵ 門松…一七～一八。

— ²⁶ 門松…一八。

²⁷ 根基…二八。

²⁸ 根基…二八。同様の挿話は皇祖の神勅…一六。

²⁹ 根基…二九。

³⁰ 「延喜式祝詞に就いて」、日本の祭祀…三一六。

³¹ 訂正かたぐ…三六。

³² 訂正かたぐ…三七。

³³ 根基…二九。

³⁴ 門松…一八。

³⁵ 門松…一八。

³⁶ 門松…一八。および門松…一九。

³⁷ 星野輝興『思想問題小輯 十一 祭祀の展開』、文部省、一九三六年、四～五頁。

³⁸ 星野輝興「神社祭式行事作法の修正を望む(三)」、『全国神職会々報』第四百十五号、全国神職会、一九一〇年十一月。

³⁹ 訂正かたぐ…三七。

—
40 門松…二〇。

41 管見の限り、星野の処女論文は「白兔神社」だと推定されるが、その論旨は、複数ある白兔神社の由緒の正誤を、記紀を参照しつつ判断してゆく、というものである。興味深いことにテクストは、「隠伎」と「淤岐」の音が同じだからといって混同してはならない、用字の違いを重視しなければならない、という音韻についての的方法論的見解を記している。星野輝興「白兔神社」『全国神職会々報』第百廿六号、全国神職会、一九一〇年二月。

42 根基…一三〜一四。

43 星野輝興は一五才のときに父・芳造とともに一家で柏崎から小樽に移住し、縁者が神官を務めていた住吉神社で神事に奉仕することとなったという。星野一弘「父輝興を語る」、日本の祭祀…四一〇。

44 神勅…九〜一〇。

45 根基…一四。

46 神勅…一〇。齋庭之穂の神勅においてアマテラスが下賜したものが、すぐに食料となる米ではなくて、その種子つまり耕作というひとびとの努力を媒介にはじめて食料となる可能性をもつ稲であったこと、この米と稲との差異にテクストは重大な意義を認める。たとえば「惟神の大道」、日本の祭祀…二九五。また「種子を播き耕す心 日本農業の心髄を知れ」『家の光』第十八巻第五号、産業組合中央会、一九四二年五月。

—
47 「それは稲だと答たいが日本の穀神の最高のものは鍬です」。根基…二四頁。また「この時に注意すべきことは、保食の神の神体が稲でなくて鍬であることであります」。神勅…二二頁。さらに、

この際私は日本の穀物の神の神体というものを申し上げたい。原始宗教にも、また日本の古いものにも穀物そのものが神であるといふことが普通である。ところが、日本の最高の穀物の神の神体は穀物そのものではない。鍬である。鍬若くは鍬の柄である。鍬とは何か。耕作、また耕作する、改良また改良するといふことである。言葉を変えていふならば、自然そのものが神でなくして自然を自然たらしむるものが神である。「中略」しかして、穀物の神は鍬をもって神体とせられたお方様で、今日でいへば所謂篤農家精農家であり、その最も優秀なお方様、しかもわれを忘れて己が身を顧みさせざるところの御方である。

「惟神の大道」日本の祭祀…二九三。

48 根基…一四頁。同様の挿話は、「惟神の大道」日本の祭祀…二九三。

49 根基…一四頁。同様の挿話は、「惟神の大道」日本の祭祀…二九三。

50 神勅…二二頁。

51 根基…一五頁。

5 2 根基…一三頁。

5 3 根基…一四頁。

5 4 神勅…九。

5 5 神勅…九。

5 6 根基…一三頁。

5 7 「復常の生活」、日本の祭祀…二四一。

5 8 「復常の生活」、日本の祭祀…二四二～二四三。

5 9 解齋の際にふたたび手水を用いることで、神との接触後に「靈徳を自力化」すること、「自分のものになり切れないものはおかせし」すること。「復常の生活」、日本の祭祀…二三七。

お祭が済むと手を洗うといふことがある。多くの人々は、貴い事を使用した手であるが故に、そのまゝ他に使用するのには恐れ多いから洗ひ落すのだと心得てをる。けれども、尊き貴き御方々の永い永い御申伝へではそうでないやに洩れ承わる。即ち祭後の手水は、洗ひ落す為でない。われに復るが目的である。

この事は手水ばかりでない。お祓もあれば御粥を召しあがるということもあるが、延善ニクニク式等に依って、私は復常の生活と称しておる。われに復える。もはや祭前のわれでない。神に依って向上したわれである。常に復える。もはや一時のつ

けやいニクニクばのわれではない。神の靈徳の自力化のわれである。手水に依って、未だわがものにならざるものを洗い落とす。と同時にわがものになりかけたものを成長せしめ、わがものになったものを發揮せしめる。さうして現実世界に第一歩を強く踏み出す。

「明治天皇御集を奉じて」、日本の祭祀…二七〇。

6 0 「事後の眠」については後述する。

6 1 ■は手へん、つくりは堯。

6 2 「復常の生活」、日本の祭祀…二四三。

6 3 「明治天皇御集を奉じて」、日本の祭祀…三四三。みるように、星野の探求を導くものとして、掌典としてかわる祭祀の実践や師匠宮地からの指導のほかに、明治天皇御集を挙げなければならぬ。

6 4 「明治天皇御集を奉じて」、日本の祭祀…三五六。

6 5 川出清彦「先生を仰ぐ」、日本の祭祀…四〇一～四〇二。

6 6 星野輝興『皇室における祭祀の沿革及び其の実際／行』、埼玉県教育会、一九三六年、五八頁。

6 7 星野輝興『皇室における祭祀の沿革及び其の実際／行』、埼玉県教育会、一九三六年、六〇頁。

68 星野輝興『皇室における祭祀の沿革及び其の実際／行』埼玉県教育会、一九三六年、六〇頁。

69 星野輝興『皇室における祭祀の沿革及び其の実際／行』、埼玉県教育会、一九三六年、六一頁。

70 星野輝興『皇室における祭祀の沿革及び其の実際／行』、埼玉県教育会、一九三六年、五八頁。

71 宮地巖夫「自修鎮魂法要訣大要案」『本朝神仙記伝 下之巻』、本朝神仙記伝発行所、一九二九年、一〇二頁。

72 宮地巖夫「自修鎮魂法要訣大要案」『本朝神仙記伝 下之巻』、本朝神仙記伝発行所、一九二九年、三頁。

73 宮地巖夫「自修鎮魂法要訣大要案」『本朝神仙記伝 下之巻』、本朝神仙記伝発行所、一九二九年、四頁。

74 星野輝興『皇室における祭祀の沿革及び其の実際／行』、埼玉県教育会、一九三六年、六一頁。

75 宮地巖夫「外人の問に答へたる神道」『全国神職会々報』第百廿六号、全国神職会、一九一〇年二月、六頁〜七頁。宮地に神道について問うた「外人」とは、Elizabeth A. Gordon（つまりゴールドン夫人だと推定される）。

76 今泉定助「古典の精神」『今泉定助先生研究全集』第二巻、日本大学今泉研究所、一九六九年、四〇頁。

77 今泉定助「古典の精神」『今泉定助先生研究全集』第二巻、日本大学今泉研究所、一九六九年、四二頁。

78 ■は火へん、つくりは玄。

79 テクストがはつきり述べているように、この「分析」作業は「漢字を当て嵌めると解り易い」。もちろん「漢字」を使用せずに分析してはならない、分析できない、というわけではないが、しかし神名の音韻に漢字を付すことによつて——神名は本来的には漢字ではないと思われるが——神の「御本質」が「解り易い」ものになる、とはどういうことなのか。漢字を付記することで「御本質」が「解り易」くなる神とは、何なのか。込み入った考察は別稿に譲るけれども、神と神名と音韻と漢字との奇妙な関係性は、「教訓」をめぐる「日本」「支那」そして「外国」の関係性とは異なる、独自の構成を与えられていて、かつこれらの関係性はお互いに対して否定性を持つてさえている。「支那」「漢字」「外国」などの記号は今泉のテクストにおいて、抑圧されつつも全体を縋い交ぜにする、ある種の解釈困難さなのだ。

80 川出清彦「先生を仰ぐ」、日本の祭祀：四〇〇。

81 神勅：二五。

82 根基：五八。

83 根基：五六。

84 昆野伸幸「近代日本における祭と政」『日本史研究』五七一、

— 日本史研究会、二〇一〇年三月、一二七頁。

⁸⁵ 昆野伸幸「近代日本における祭と政」『日本史研究』五七一、日本史研究会、二〇一〇年三月、一三一頁。

⁸⁶ 根基…五七。

⁸⁷ 「復常の生活」、日本の祭祀…二四二。

⁸⁸ 「惟神の大道」、日本の祭祀…二八六。

⁸⁹ 「歌文集」、日本の祭祀…三七二。

⁹⁰ 「皇国の肇造」、日本の祭祀…二六一。

⁹¹ この箇所についてのより詳細な描写と注釈は、一九四一年に出版された星野弘一『日本民族の哲学序説』、特にその二一七〜二一八頁にあるのだけれども、ここでは引用せずにおく。先の述べたように、弘一が輝興の長子であること、さらに一見する限りはその内容が星野祭祀学に忠実であるように見えること、さらにいわゆる神典擁護運動において星野学説批判者たちのひとつの標的がこの書だったことなどを鑑みれば、このテキストを星野祭祀学の一部として見做してもよいと言えるかもしれない。けれども本稿は、『日本民族の哲学序説』のテキストすべてを星野祭祀学として扱う事にためらいがある。というのは、『日本民族の哲学序説』もまたテキストがテキストじしんに与える内的構造を持つはずで、したがってテキストの具体的な分析を欠いたまま星野祭祀学との関係を云々することに躊躇があるからだ。星野弘一『日本民族の

— 哲学序説』、新民書房、一九四一年。

⁹² 訂正かたぐ…五七。

⁹³ 「延喜式祝詞に就いて」、日本の祭祀…三一七。

⁹⁴ 根基…六〇七。

⁹⁵ 根基…六。

⁹⁶ 根基…六。

⁹⁷ 根基…七。

⁹⁸ 根基…七。

⁹⁹ 根基…一五〇一六。

¹⁰⁰ 根基…四一。

¹⁰¹ 根基…四一。

¹⁰² 根基…四〇。また「育ちあひ」にも同一の挿話が登場し、一九三七年夏の出来事だとされる。「育ちあひ」、日本の祭祀…二五七。

¹⁰³ 「歌文集」、日本の祭祀…三七二。

¹⁰⁴ 星野弘一はつぎのように証言している。

終戦後、多くの若い人たちが去勢され、打ちひしがれた姿をみて、何とかして日本人としての立ち直りをはかろうと同志をあつめてみたものの、こと志とちがい、資金獲得のための事業も、それ故に挫折した。父は終戦時の辛苦から脳出血で倒れ、長い療養の努力も甲斐なく、ただひたすらに皇室の安康を念じつつ菊香る昭和三十二年十月十四日、七十五才の生涯を閉じたのである。

星野弘一「父輝興を語る」、日本の祭祀：四〇八。

105 一九四八年一〇月頃から年末にかけて、星野は「総司令部の宗教調査課長のウツタード氏」つまり William P. Woodard が主宰する学会での講義に招かれたという。そこで星野は、キリスト教的な救いの神に対して、日本は力添えの神という神性をもつと述べたものと推定される。なお、ウツタード『天皇と神道』によれば、当時のかれの肩書きは「民間情報教育局宗教課の調査スタッフ」だったらしい。ウィリアム・P・ウツタード著、阿部美哉訳『天皇と神道』GHQの宗教政策』、サイマル出版会、一九八八年。原題『The Allied Occupation of Japan 1945-1952 and Japanese Religions, 1972, E. J. Brill, Netherlands』。

106 「皇国の肇造」、日本の祭祀：二六一。

107 根基：一六。

108 根基：一六。

109 神に祈るといふこと、神社で祈るといふこと、天皇の「万歳

を祈る」こと等々は、すべてのひとびとに課された当為としての「地上の完成」への祈り、「平和発展」への決意の実践的形態だとされる。「神社は天津神籬である。それは上も下も一つになって天皇陛下の万歳を祈るものである。其の唯一無二の聖地である。「中略」然らば、天皇陛下はいかなる事を遊ばされる方であるかといふと、昔の言葉では、天下を調給ふ。今の言葉では地上の完成であります。「中略」宗旨の如何を問はず、血の如何を問はず、一人としてその土地の平和発展を祈らぬものはないのであります。これを守り給ふのが神であります。根基：五二。また「世界の平和といふ言葉があつたが、先生のやうに地上完成と云はれますとよく分る」。根基：五三。

結論

本稿は、解釈困難なテキストを解釈するための種の方法を検討しつつ、いくつかのテキストについての解釈を提出してきた。ところで、解釈困難なテキストは、なにゆえに解釈困難なものとして扱われていたのだろうか。本稿の扱ったそれぞれの歴史的テキストが取り組んでいた問題はそれぞれであって、決して同一の問題ではない。しかしここでの関心に従ってある種の抽象を施せば、世界のあり方と知のあり方という問題系を、それぞれのテキストに見いだすことが可能だと思われる。これまでの本稿の解釈を振り返りつつ、そこで分析されたテキストが何を問題としていたのかをふたたび検討することを通して、解釈困難さの仕組みの問題を考えてみよう。

八郎のテキストは、いずれの時期においても、ある種の知のあり方、危機を統合的に把握しそれを乗り越える方策を指し示し得る知のあり方、を探索していた。このような知のあり方は、明治期のテキストが明確に述べていたように、近代的な知のあり方と鋭く対立するものと見做された。けれどもこの対立は、決して見通しの明るい対立、つまり勝利が約束された対立ではなかった。

八郎のテキストが彫琢してきた知のあり方は、近代知から嘲笑され、罵倒され、愚なるものとして徹底的な抑圧を被る敗者として描き出されていた。テキストによれば、近代知による支配は、みずからが真の知であると僭称することによってじしんの私利私欲を隠蔽し、ひとびとを不当に搾取し苦しめる。このような近代知の専制に抗する正しい知のあり方——それはテキストがまさに手探りで編み上げていった当のものである——は、不正義に対してみずからを隠す。それはただみずからを、殲滅されるがままに任せるのではなく、近代知の支配する世界の下に潜行する。世界はいわば二重底となるのである。

このような世界の二重性は、天理教教祖伝のテキストにおいても観察された。物質的な豊かさを求める資本主義的实践の世界と、精神的な充足を求める慈悲の世界との、二つである。これら二つの世界は、奇妙な非対称性によって結びつけられていた。テキストの規定によれば、慈悲の世界において価値ある実践とは無限の放出、惜しみなき贈与であるのに対して、資本主義的实践の世界における価値とは贈与を惜しむ無限の蓄積であるとされる。すなわち双方ともに、双方にとつての反価値をみずからの価値とする。ではこれら二つの世界は、みずからの反価値をどのように取り扱

うのか。資本主義的実践の世界は、神の知の領域を認めることができないがゆえに、慈悲の実践を全く理解できないばかりか、それを愚かなるもの、知の欠如態として抑圧しかかる。これに対して、慈悲の世界から見た資本主義的実践は、私利私欲の最大化を追求するがゆえに、神の怒りを被るべき不正義の実践にほかならない。私利私欲の追求は、ただ単に天理教に対する抑圧としてのみならず、弱い立場におかれたすべてのひとびと、すべての民族と国家とに対する搾取と虐待を招来している。けれども、この二つの世界の対立のあり方そのものが、それぞれの世界の性格規定によって規定されているということに留意しなければならない。すなわち慈悲の実践は、資本主義の撲滅、私利私欲の廃絶を期することはない。資本主義的実践に対する慈悲的実践の精神的な優位、物質に対する精神の優位、人間に対する神の優位を説きつつも、また同時に物質的な充足のみを至上の価値とする資本主義的実践がもたらすさまざまなレベルの不幸を批判しつつも、慈悲的実践はただ資本主義の行き過ぎたおぞましい側面を緩和し、物質文明を支える精神文明の存在を称揚するだけだとも言える。したがって慈悲の世界は、資本主義的実践の歴史的現れとしての植民地主義に対して、それが帰結する不幸を批判しつつも、精神の領

域の開拓、いわば精神に対する植民政策によって、そのような不幸が除去し得る、と説明していたのだった。

対して天理教批判テキストでは、「識者」の住まう知の世界と、「愚民」の住まう愚の世界という、二つの世界が描出されていた。「知の世界から見れば、「愚民」はあらゆる真偽——正邪や善悪、忠不忠や敬不敬等々——の弁別能力を欠如したひとびとによって構成され、真正さの名のもとに私利私欲が跋扈する、すべての価値が顛倒した世界であった。テキストの叙述するところによれば、テキストじしんの立場は明らかに知の世界に属しているにもかかわらず、知の世界は増殖する愚の世界によって量的に圧倒され、包囲され、侵襲され、滅ぼされるべき「愚民」によってむしろ「識者」が滅ぼされる瀬戸際に追いやられていた。『天理教大断案』の比喩を借りれば、知の世界が正規軍であるのに対し、愚の世界はゲリラ戦によって知の世界を攪乱する。あらゆる理路から言って撲滅不可能な愚に対して、慈悲の名によって啓蒙を強制すること、それが知の世界に残された唯一の実践の方途だった。知の世界から見れば、愚の世界はこのように把握されるのだけれども、しかし愚の世界から見れば、知の世界は存在していない。なぜなら、その定義からして「愚民」は、知と愚を弁別することが不可能だ

からである。

星野祭祀学のテキストはやや複雑である。星野のテキストが「地上の完成」というスローガンによって描き出したのは、理想と現実とはつきりと峻別し、アマテラスの神勅を奉じつつ、現実を理想的状态へと向上させるための現実的努力——観念的もしくは神秘的努力ではなく——に邁進する、そのようなひとびとの世界だった。テキストによれば、いかなる理想状態を思い描こうとも——資本制社会であれ、社会主義革命であれ、あるいは帝国の拡張であれ、民族独立であれ——理想を招来するための現実的な努力を予祝する祭祀実践こそが、理想を実現するための原動力とされた。対して、星野祭祀学が批判の矛先を向けたのは、誤った努力によって現実的な努力そのものを無化せしめようとするひとびとの世界だった。この世界は、理想と現実との峻別を曖昧にし、神と人との境界を誤魔化し、事実に基づく厳密な探求ではなくある種の前近代的な思考——たとえば音韻や象徴の類似性に依拠する推論、宇宙論・国家論・人間論や神話解釈などを一即多にしてみようような天人相関論——を方法とする。星野祭祀学の立場から見れば、このような誤った努力、観念的・神秘的な努力によって現実を変革する努力をショートカットしようとする実践の行き

着く先には、必然的に革命が待ち受けていた。万世一系の皇統の断絶や国体の破壊といった一般的な見解に加えて、星野祭祀学が革命という事態に付与した意味は、正しい努力つまり勤労を放棄し、向上と成熟とを諦める、そのような非生産的な事態だった。けれども神秘を認めず勤労の至高性を説く、星野祭祀学をその敵対者の視座から眺めれば、テキストの表現によれば「人間学であり、存在学であり、唯物史観」であり、徹頭徹尾西欧近代思想に毒された、超克されるべき旧思想として映じることとなる。

このようにそれぞれのテキストは、世界を二重のものとして描き出していた。一方には資本主義的实践が支配する世界があった。もう一方には、資本主義を不正義の根源だと見做し、さまざまな形態によってその超克を図る世界、いわば非資本主義的实践の世界があった。前者をみずからの立場とするのが天理教批判テキスト、そしてやや判断が難しいけれども星野祭祀学のテキストであり、後者の立場に立つのが明治期の八郎のテキスト、そして天理教教祖伝のテキストである。さて、双方の世界はみずからの立場を真の知だとし、敵対する立場を愚なるものとみなす。ゆえに、非資本主義的实践の世界は、その対岸にいるひとびとから見れば、そしておそらくは資本主義的日常生活のうちにあるわたしたちから

見れば、価値が顛倒した愚と狂気の空間のように見えるだろうし、資本主義的実践の世界をその対岸から眺めれば、イデオロギーとしての近代知の名のもとに、肥大化した欲望が無限の不幸を生産しつつ、けれどもそれに気づかないひとびとの住まう、不正義と愚かしさとに満ちた空間のように見えるだろう。いずれにしろ、彼岸は知の欠如した世界、秩序なき世界としてかれらの目に映る。

けれども、このような政治的・倫理的な価値観の対立をもつて解釈困難なテキストの解釈困難さの起源だと見做すことは、やや早計に過ぎよう。ここまでの考察から本稿は、解釈困難さが生成するテキスト内的な原因を、価値観の対立を基礎づけている、互いに形態を異にする二つの知の対立と、そしてそれらの混淆とに求める。では非資本主義的実践の世界を現出させる論理あるいは技法とは、どのようなものだろうか。本稿が取り扱ってきたテキストには、その手つきがはつきりと、あるいは否定性を伴った形で記述されていたから、その具体的事例をテキストから再び取り上げてみよう。この問題を考察することで、本稿が分析の対象としたテキストが、なぜ解釈困難なものとして取り扱われてきたのか、なぜ黙殺されなければならなかったのか、そのテキスト内的な仕組み明らかにすることができるだろうと思う。

はじめに、菅野八郎のテキストにおける、事物の秩序を探求する方法としての陰陽説を振り返ってみよう。八郎のテキストにおける陰陽説は、通常の思考によつては発見しがたい、あらゆる事物とそれによつて構成された世界の本質的な秩序を発見させる、という機能を有していた。この陰陽説的探求は、思い切つて抽象化すれば、諸事物が含み持つ象徴の秩序を発見し、それらを互いに連結してゆくという操作だと言つてよい。陰陽説から見れば、桜田門外の変は、青の系列に属する諸事物——水戸の徳川斉昭、静謐さ、善、勝利など——と、赤の系列に属する諸事物——桜田門外で暗殺された井伊直弼、苛烈さ、悪、血なまぐさい敗北など——という、二系列の象徴の対立と衝突、そして必然的な帰結として解釈し得るものとなる。ところで、陰陽説とはやや異なる、ある種の手つき、あるいは技法が、テキストには働いていた。端的に言えばそれは、言語の秩序を媒介として世界の秩序を探求する、という技法である。序論の冒頭に引用した句、「自（水）らハ猶面白し散る桜」には、水と桜という象徴系の対立、つまり青と赤、水戸と桜田門、徳川斉昭と井伊直弼という陰陽論的二元論を導入する媒介として、ミズという音韻の繋がりが示唆されている。すなわち、「自ら」と「水」との連結が、言語秩序を媒介とした世

界秩序の探求を可能にしている。言語秩序を媒介としたこのような事物と世界の探求の技法は、身近な例では駄洒落とか地口といった言葉遊びとして、あるいはその穴進した形態としてのいわゆる言霊論や、ある種の陰謀論を可能にする方法として、今なおあちらこちらに観察しうるものだ。しかし八郎のテキストがみずからこのような技法に与える評価は二重性を帯びていて、それがある種の秩序を明らかにしうるという可能性に信頼を寄せつつも、しかし周囲の誰からも理解されず、場合によっては「愚」と見做され得るものとして扱われていた。

象徴や言語の秩序を探求する技法は、星野輝興の祭祀学テキストにおいても言及されていた。しかしそれは、否定されるべきもの、排除されるべきものとしてだが。たとえば、現場や現物を経験していかないにもかかわらず、「斎戸」の訓み方を議論することによってその原義を探求しようとするひとびとを、星野のテキストは辛辣に批判していた。神名や地名、儀式の名称など、さまざまな事物の名称からそこに与えられた本来的な意味を解釈する、という日本精神論やある種の神道神学が頻繁に用いていた技法を、星野祭祀学は決して用いない。むしろ星野祭祀学の方法は、ある種の実証主義的な装いを持ったものであって、象徴や言語の秩序

を探求するという前近代的な技法を排除したところに成り立っていた。

では、非資本主義的実践の世界における思惟様式とは、象徴と言語の秩序を媒介とした探求の技法である、と考えて良いのだろうか。天理教に関わるテキストを考慮すれば、それほど単純な話ではないようだ。天理教教祖伝テキストは、資本主義的实践とは逆の価値体系を持ちつつもある種の卓越性を付与された慈悲的実践の世界を提示していたけれども、それを語りだすテキストにおいては、象徴的・言語的秩序に依拠する探求がほとんど働いていない。けれどもその多岐にわたる実践を通して、天理教がこのような探求の技法を用いていたことは、さまざまなテキストから確認し得る。たとえば病いや家庭の問題、経営上の問題、あるいは国際関係に至るまで、さまざまな困難な事情と危機とを把握し解決することを可能にする天理教の因縁論は、象徴と言語の秩序の解釈を枢要な技法としていた。一例を挙げれば、腹痛の原因を因縁論的に解釈すれば、何らかの未払いの負債に対する神の警告である、と説かれることがある。なぜ腹痛と負債とが結びつくかといえ、ハライタイからだ。払うべき負債を払っていないという因縁、言い換えれば苦難に見舞われた当人すら気づいていない欲

の存在を、はらいたを媒介に神がひとびとに教えているのだ、と。象徴と言語とを辿るこのような探求の様式は、天理教のさまざまな実践のいたるところに観察し得るものだけでも、翻つてその痕跡を教祖伝テキストに探し出すことは、思いのほか難しい。テキストが語る挿話の多くには、いわゆる奇跡や神秘がしばしば登場していたが、しかしそこで遂行される物語の展開において、象徴的あるいは言語的な秩序に基づいた説明が明示的になされることはほとんどない。この不在あるいは欠如を、テキストによる隠蔽の戦略だと考えるべきか、何らかの欠落によるものと考えるべきか、テキストからその理由を推定することは控えておきたい。ただひとつ、このような技法による探求の痕跡として解釈しうるのは、あの醤油樽の挿話、すなわち七五歳の教祖みきが火食断の七五日目に、若者たちですら容易には持ち上げられない大樽を振り回した、という奇妙な挿話における、七五という数字の反復のみである。

天理教を批判するテキストはどうだったろうか。批判テキストは天理教の諸実践をことごとく否定し嘲笑していたけれども、これらのテキストには象徴と言語とを用いたからかいやくすぐりといった技法がしばしば登場していた。たとえば「教導職」を「騒

動職」、「講元」を「盲元」²などと。このような、いわば印象操作に類するテキストの手法は、論理的には結びつかない諸事物を、論理とは別の秩序によつて結びつける働きをなす。この結合はある側面から言えば、啓蒙不可能性と正しい忠・敬の困難さという、批判テキストみずから陥つた論理的障壁の脇をすり抜けて、ある種の効果を生産することを可能にしている、と解釈することもできるかもしれない。けれども別の側面から見れば、論理的にその結合の根拠を論証することができない、つまり近代知に準拠した議論の形式によつてこの結合を限定することができない。「教導」を「騒動」に結合するこの操作は、その操作者の望むと望まざるに関わらずその統御を逸脱し、すべての「教導」を「騒動」へと置換可能にする。あるべき「教導」の境界もまた、有耶無耶にされてしまうのだ。したがつてこの技法は、近代知に準拠する議論の限界を超え得るし、じつさい超えてしまうのだけれども、それは批判テキストが撲滅しようとしていた「愚民」たちの言語的実践にほかならない。

ここまでの考察から、さしあたってつぎのようなことが言えるだろう。資本主義的実践の不義と不道徳、作為性と有限性とを糊塗するイデオロギーとしての近代知が作りなす秩序に抗するとき、

あるいはそれとは別の領域を探し出そうとするとき、象徴や言語の秩序は、ひとつの探求の回路を提供する。このような探求の様式はそれじしんを、近代知よりも歴史的に先行するもの、あるいは事物の生成とともに事物そのものに内包された、より根源的で本来的な秩序を明かし得るもの、そして近代知の覇権の底方に潜行するものだと見做している。言い換えればこの探求の技法は、資本主義的実践の不義と不道德、作為性と有限性とを暴露し、それが決して永遠に存在し続けるものではないこと、未来においては廢絶あるいは嚴格に管理されるべきことを予告する。けれども近代知の視座から見れば、それは近代知の外部にある異質な、しかし知としての資格を有する別の様式の知などではなく、ただ単に、知の欠如した領域であるにすぎない。象徴や言語の秩序の探求は、たとえそれを連綿と超歴史的に一貫して流通しているものであると認めたとしても、またその技法がある種の世界的普遍性を帯びていることを認めたとしても、近代知にとってそれは、ある種の駄洒落や地口が空間的にも歴史的にも普遍的に觀察されるのと同様に、何らの卓越性をも有してはいない。このような実践の領域は「愚民」の存在と同じく、やがて滅び行かねばならないものだし、しかし知によって適切に統制されていけば——それは

論理的には「愚民」の愚性と同じく、脱境界的な運動をなすものだから、結局のところ統御不能なのだけれども——利用が許容されるものとして取り扱われる。

近代知と象徴・言語的結合の技法とのこのような非対称性が、両者の相互侵襲と混淆可能性を基礎付けている。どちらの側から見ても、彼岸は全き外部ではなく、理解可能性の境界の向こう側にあるだけなのだ。すなわちそれぞれの世界は、相互にとって解釈困難な領域、劣位におかれるべきものとして現れる、と考えてよいだろう。本論が、解釈困難なテクストとして取り扱い、これまで解釈を重ねてきたテクストは、近代知に準拠した議論によってのみ記述されたものではなかったし、それとは逆に、全く近代的な論理構成を用いずに記述されてもいなかった。同様に、非資本主義的実践の世界はそれじしんを汚染や歪曲を免れた根源的でありかた、真実のあり方だと見做すけれども、しかしこれを資本主義的実践の世界から眺めれば、解釈し難いものとして黙殺されるべき、愚と狂気と妄想が支配する周縁的領域に見えてしまう。この領域はいずれは消滅すべきものだけれども、しかし中心としての資本主義的実践は、増殖する周縁によって固く包囲されている。別の言い方をすれば、資本主義的実践の世界からは、じ

しんの周縁にある錯時的形態として見える領域も、そのような周縁から眺めてみれば、中心を僭称する資本主義的実践の世界こそ、いずれは滅びることが予定された、哀れむべき領域なのである。

以上のようなことが、本稿全体の考察から言い得る。資本主義的実践に拘束されつつ、ある種の解釈困難な周縁として現れるテクストを、その内的方法を媒介にして読んでみることに、そのようなテクストの内側から、読み手を陰に陽に拘束している世界を眺めてみることに。本稿の作業は概ねこのようなものであつたし、そしてこのような作業の方法と必要性の提案である。

註

—

1 皇国運動連盟『星野弘一著「日本民族の哲学序説」を糾弾す』、伊藤力甫、一九四二年、四頁。

² 涙痕子（松山俊廓）『天理退治照魔鏡』、使龍館、一八九三年、五頁。

参考文献

本稿が引用あるいは参照した史料および刊行本を、推定執筆年・刊行年順に列挙した。なお史料については、直接確認したもののについては原史料を挙げ、資料集等の刊行本を利用したものについてはそれを挙げた。

菅野八郎『八老死後之為心得置候之事 七卷ノ内』、福島県歴史資料館、菅野隆雄家文書二。執筆は一八五四年頃だと推定される。

菅野八郎『あめ夜の夢咄し』、福島県歴史資料館、菅野隆雄家文書一。執筆は一八五四年五月頃だと推定される。

菅野八郎『菅野実記 第一』、福島県歴史資料館、庄司家文書ⅠNo.二四六六。執筆は一八五六年頃だと推定される。

菅野八郎『半夏生不順二日』、福島県歴史資料館、菅野隆雄家文書三。執筆は一八五七年閏五月頃だと推定される。

『金原田八郎遠島中書記しの綴り』、福島県歴史資料館、庄司家文書二四六九。執筆は遠島中の一八六〇年〜一八六四年頃だと推定

される。

菅野八郎『金原田八郎遠島中書記しの綴り』、福島県歴史資料館、庄司家文書二四六九。執筆は遠島中の一八六〇年〜一八六四年頃だと推定される。

菅野八郎『八老十ヶ条』、福島県歴史資料館、菅野隆雄家文書五。執筆は一八六五年頃だと推定される。

菅野八郎『闇之夜汁 全』、福島県歴史資料館、菅野孝雄家文書七。執筆は一八六六年以降だと推定される。

菅野八郎『八老遺書之信言』、福島県歴史資料館、庄司家文書二四八二。執筆は遠島中の一八八五年だと推定される。

羽根田文明『天理王弁妄』、法蔵館、一八九三年。

兼子道仙『妖教撲滅 真理之裁判』（「真之光」号外）、慈無量社、一八九三年。

足立普明口述、川口大謙筆記『天理教信ずるに足らず』、如是社、

一八九三年。

林金瑞編述『實際討論 弁斥天理教』、三浦兼助、一八九三年。

涙痕子（松山俊廓）『天理退治照魔鏡』、使龍館、一八九三年。

松本時彦述『心鏡 一名 天理狂退治』、法蔵館、一八九四年。

越南子『天理教退治』、護法館、一八九四年。

益川すえ子『通俗 天理教樹下問答』、益智新友社、一八九四年。

月輪望天『仏教最近之敵 一名 天理教之害毒』、日東館書林、一八九五年。

安藤鉄腸『天理教大断案』、法蔵館、一八九六年。

南波登登『天理教会之害毒』、陽濤館、一八九六年。

山中重太郎『天理教義 天の光』、木下松太郎、一八九九年。

山中重太郎『天理教御教祖御一代記』、賀来申太郎、一九〇〇年。

加藤咄堂『天理教の害毒』、森江書店、一九〇二年。

中山新治郎編『天理教教典』、中山新治郎、一九〇三年。

中西牛郎『宗教談 一名天理教の研究』、木下書店、一九〇三年。

晚翠編『天理教御教祖御実伝』、武田福蔵、一九〇三年。

六庵 森田五一編『天理教独立史』、木下真進堂、一九〇九年。

『道乃友』第二〇八号、道友社、一九〇九年二月号。

印刷局『官報号外 明治四十二年三月二十五日 衆議院議事速記 録第二十六号』、一九〇九年三月二十五日。

『全国神職会々報』第百廿六号、全国神職会、一九一〇年二月。

『全国神職会々報』第百四十五号、全国神職会、一九一〇年一月。

『神社協会雑誌』第十八年第一号、神社協会本部、一九一九年一月。

宮地巖夫『本朝神仙記伝 下之巻』、本朝神仙記伝発行所、一九二九年。

『神社協会雑誌』第三十二卷第十二号、神社協会本部、一九三三年二月。

星野輝興『皇室における祭祀の沿革及び其の実際／行』、埼玉県教育会、一九三六年。

星野輝興『思想問題小輯 十一 祭祀の展開』、文部省、一九三六年。

『論叢 第三輯』、大同学院、一九四〇年。

星野輝興『国体の根基』ほか二編合冊、日本青年館、一九四〇年。

あし芽会『葦津耕次郎翁追慕録』、あし芽会、一九四一年。

星野弘一『日本民族の哲学序説』、新民書房、一九四一年。

皇国運動連盟『星野弘一著「日本民族の哲学序説」を糾弾す』、伊藤力甫、一九四二年。

『皇道発揚』七八、皇道社、一九四二年二月。

『家の光』第十八卷第五号、産業組合中央会、一九四二年五月。

石川勝司『日本新聞会便覧』、日本新聞会、一九四四年。

『復元』第八号、天理教教義及史料集成部、一九四七年。

『復元』第九号、天理教教義及史料集成部、一九四七年。

天理教会本部『稿本天理教教祖伝』、天理教道友社、一九五六年。

『復元』第三三号、天理教教義及史料集成部、一九五八年。

村上重良『近代民衆宗教史の研究』第二版、法蔵館、一九六三年。

丸山眞男『増補版 現代政治の思想と行動』未来社、一九六四年。

『神道宗教 神道の研究 方法と業績』、神道宗教学会、一九六五年一月。

『今泉定助先生研究全集』第一巻、日本大学今泉研究所、一九六

九年。

『今泉定助先生研究全集』第二卷、日本大学今泉研究所、一九六九年。

庄司吉之助ほか校注『日本思想大系五八 民衆運動の思想』、岩波書店、一九七〇年。

『ビブリア 天理図書館報』五三、一九七三年三月。

L・アルチュセール／E・バリバル著、権寧／神戸仁彦訳『資本論を読む』、合同出版、一九七四年。

天理大学おやさと研究所編『天理教事典』、天理教道友社、一九七七年。

『筑波大学哲学・思想学系論集』三、筑波大学哲学・思想学系、一九七七年。

『神道学 出雲 復刊』第一二九号、神道学会、一九八六年。

『星野輝興先生著作集 日本の祭祀』、国書刊行会、一九八七。

ウィリアム・P・ウツダード著、阿部美哉訳『天皇と神道 GH Qの宗教政策』、サイマル出版会、一九八八年。

『福大史学』四六・四七合併号、福島大学史学会、一九八九年。

河野健二／田村俣／西川長夫訳、L・アルチュセール『マルクスのために』、平凡社、一九九〇年。

井上順孝『新宗教の解読』、筑摩書房、一九九一年。

幡掛正浩『僅存居残筆』、神宮司庁、一九九一年。

安丸良夫『近代天皇像の形成』、岩波書店、一九九二年。

深谷克己『百姓成立』、塙書房、一九九三年。

『葦津珍彦選集』第三卷、神社新報社、一九九六年。

大谷渡『天理教の史的研究』、東方出版、一九九六年。

安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』、平凡社、一九九九年。

布川清司『近世日本民衆思想史料集』、明石書店、二〇〇〇年。

『昭和戦前期内務行政史料 昭和十七年(二)』、ゆまに書房、二〇〇一年。

末永恵子『烏伝神道の基礎的研究』、岩田書店、二〇〇一年。

ジャン・リュック・ナンシー著、西谷修／安原伸一朗訳『無為の共同体 哲学を問い直す分有の思考』、以文社、二〇〇一年。

賀茂規清「日本書紀常世長鳴鳥總論」、末永恵子校注『續神道大系 論説編 烏伝神道 三』、神道大系編纂会、二〇〇三年。

富田健次編訳『イスラーム統治論・大ジハード論』、平凡社、二〇〇三年。

末永恵子校注『續神道大系 論説編 烏伝神道 三』、神道大系編纂会、二〇〇三年。

富田健次編訳『イスラーム統治論・大ジハード論』、平凡社、二〇〇三年。

昆野伸幸『近代日本の国体論 〈皇国史観〉再考』、ぺりかん社、二〇〇七年。

『年報・日本現代史第一二号現代歴史学とナショナリズム』、「年報日本現代史」編集委員会、二〇〇七年五月。

『早稲田大学院 文学研究科紀要 二〇〇七年度 第五三輯 第三分冊』、早稲田大学院文学研究科、二〇〇八年二月。

『早稲田大学院 文学研究科紀要 二〇〇八年度 第五四輯 第三分冊』、早稲田大学院文学研究科、二〇〇九年三月。

安丸良夫・磯前純一編『安丸思想史への対論 文明化・民衆・両義性』、ぺりかん社、二〇一〇年。

須田努編『逸脱する百姓 菅野八郎からみる一九世紀の社会』、東京堂出版、二〇一〇年。

『日本史研究』五七一、日本史研究会、二〇一〇年三月。

モイシエ・ポストン著、白井聡／野尻英一監訳『時間・労働・支

配 『マルクス理論の新地平』、筑摩書房、二〇一二年。

初出

序論 新稿。

第一章 つぎに挙げる既発表論文をもとに、大幅に加筆修正した。

「四章 鈍愚の潜勢力 八郎のテクストにおけるさまざまな力」、
須田努編『逸脱する百姓 菅野八郎からみる一九世紀の社会』、東
京堂出版、二〇一〇年。

第二章 新稿。

第三章 つぎに挙げる既発表論文をもとに、大幅に加筆修正した。

「恐るべき「愚民」たち…一九世紀末日本における「天理教批判
書」の分析」『早稲田大学院 文学研究科紀要 二〇〇六年度
第五二輯 第三分冊』、早稲田大学院文学研究科、二〇〇七年
二月。

第四章 つぎに挙げる既発表論文をもとに、大幅に加筆修正した。

「〈慈悲〉と資本主義…二〇世紀最初期における天理教教祖伝の分

析へ上へ』『早稲田大学大学院 文学研究科紀要 二〇〇七年度 第
結論 新稿。

五三輯 第三分冊』、早稲田大学大学院文学研究科、二〇〇八年二
月。

「〈慈悲〉と資本主義（承前）：二〇世紀最初期における天理教教
祖伝の分析へ上へ』『早稲田大学大学院 文学研究科紀要 二〇〇八
年度 第五四輯 第三分冊』、早稲田大学大学院文学研究科、二〇
〇九年三月。

第五章 新稿、およびつぎに挙げる既発表論文の一部を利用した。

Designs of Universal Shinto: the Heritage of their Empire, In: Narangoa,
Li (ed). 2008. New Research in Japanese Studies: Proceedings of Asia
Pacific Week 2007, the Australian National University. Canberra:
Faculty of Asian Studies, The Australian National University.

Ideologies of Integration Past: Universality, Revolution-phobia, and
Integration, In: Waseda University Global COE Program, Global Institute
for Asian Regional Integration (GIARI) (ed). April 2009. Asian Regional
Integration Review, Vol. 1, Tokyo: Graduate School of Asia-Pacific
Studies, Waseda University, Global COE Office.