

宗教文化は誰のものか

——『大本七十年史』編纂事業をめぐつて——

永岡 崇

はじめに

古代遺跡や文献のなかだけに痕跡が残り、現在では信仰する者がひとりもないような宗教はさておいて、宗教研究者、とくに当該宗教の信仰をもたない研究者は、信仰当事者から話を聞いたり、教会や行場に赴いて儀礼や修行のさまをみたり、彼らが大切に伝承してきた物語や資料をなんらかのかたちで入手したりすることによって、自らの研究実践を成り立たせてきた。彼らはそうして得た素材を、信仰当事者の文脈から引き剥がしたうえで、自らの方法論や問題関心に応じて再文脈化することになる。そのようなとき、信仰当事者あるいは教団がそのなかで生きている意味の体系から、研究者のそれへと、種々の翻訳が行われているだろう。たとえばそれは、

神の翻訳である。信仰当事者にとっての神は、ある一群の研究者によって自然の法則を人格化したメタファーと解されるかもしれないし、べつの研究者たちは人間の無意識の欲望のことだというかもしれない。神を神として描こうとする研究者もいるだろうが、その場合でも、描かれうるのは信仰当事者によって神と崇められる存在でしかないから、信仰当事者が自らの「実践の地平」^[1]で出会う神とは、やはり違ったものであるほかない。

いまのべたようなことは、まったく目新しくもないかわりに、あまり異論も出ないだろう。今さらここにそれを書きだしてみたのは、宗教研究という制度・実践が、信仰当事者や教団などといった他者の営みとの政治的・社会的なかわりのなかでのみ成り立っているということ、そしてそのかわりには、研究対象を信仰の文脈から引き剥がすという暴力的な契機がふくまれているということに注意

を喚起したかったからである。というのも、天理教研究史を概観しながら島蘭進が正しくも指摘したように、「教外の研究者が学術的研究の成果を自明の資料であるかのように扱ってきた」という状況があり、宗教研究における対象の脱文脈化と再文脈化、文化の翻訳があまりにも当然のこととして受け止められすぎてきたと思われるからだ。

研究者と、対象となる人びととの関係性がもつとも厳しく問い直されてきた学問領域のひとつとして、人類学があげられるだろう。ジェイムズ・クリフォードは、人類学におけるフィールドワークという制度が、「ホームベースと、発見がおこなわれる外部との空間的区分を前提として」いて、切り開かれた仕事場＝フィールドでは「気が散る要因を締めだすことができるとされている」と指摘する^③。すなわち、人類学者の社会と調査の対象とされる社会の間にはつねに不平等な相互連結があつて、それによって彼ら／彼女らの実践が可能になってきたのに、人類学者のテキストではそうした連結は「ノイズ」として消去され（あるいは註や端書へと押しやられ）、あたかも自己完結した社会であるかのように記述されてきたのである。しかし「ホーム」と「フィールド」の区分が虚構にすぎないことが明らかにしつつある今、古谷嘉章がいうように、「無関係のものとして切断してきたもののあいだにすでに存在する節合を意識化し、よりよい節合のしかたを模索していく」^④ことが、人類学の新

たな「誕生」には不可欠なものだといえるだろう。

人類学史が与えるこのような教訓は、宗教研究とも無縁のものではないはずだ。宗教人類学や宗教民俗学のように、フィールドワークを主要な方法とする研究スタイルはいまでもないが、歴史学のように文献研究を重視するものであつても、信仰当事者とのさまざまな関係性を欠くことはできない。ある宗教集団の歴史を記述する場合、歴史家の目標はたとえば、史料を介して信仰当事者の営みを再構成し、より広い社会的文脈のなかに位置づけることによつてその思想的特質や歴史的意義を明らかにすることだろう。そこにおいて史料の伝承者としての信仰者集団との関係性は、まさに「ノイズ」に他ならないようにもみえる。だが、宗教集団に坎する史料を読むというとき、そこには研究者と史料の透明な一対一の向かい合いだけがあるのではない。つねにすでに、信仰者集団との政治的な関係性（その史料は、その集団が肯定的な教祖像あるいは自己像を外部から獲得するために提供されているかもしれないし、あるいは国家当局が弾圧のための材料として収集したものであるかもしれない、等々）が存在しているにもかかわらず、研究者たちはそれを「無関係のものとして切断してきた」のではないだろうか^⑤。

私はここで宗教研究者たちにたいする倫理的な糾弾をしようとしているわけではない。文化を書くこと、それはつねに個々のローカルな視点から行われるしかないのだし、その際にある文脈からべつ

の文脈への移動が生じ、なんらかの変形が起こることは必然である。それに、信仰の文脈というものがオリジナルで、本来的なものであるなどというナイーヴな考えに、私は与しない。そもそも信仰のあり方など、人により、状況により異なるという一般的な理由からばかりでなく、信仰当事者が研究者やジャーナリスト、作家などによる表象に影響を受けて自己イメージを修正したり、あるいはそれに抗して強固なアイデンティティを構築していったりすることもあるからだ。文化とか、宗教とか、信仰とかいったものは、絶えざる翻訳のなかで再編されつづけていくものであるというほかはなく、純粹な信仰がまずあって、それが宗教研究者の行為によって狂わされていく、といったように語るのは、事態をあまりにも単純化した物言いである。それよりも、異なる立場の表象が会合うことを通じて生み出される多義的な効果に着目することによって、新たな宗教文化の可能性を見いだそうとすることのほうが、生産的なのではないだろうか。

本稿では、このような問題についての試論として、ひとつの新宗教団の歴史をめぐって、教内の信仰当事者と教外の研究者とがともに作業し、意見を交わす場をとりあげようと思う。多くの場合、信仰当事者と信仰をもたない研究者の間では、宗教現象についての解釈が異なっており、当然だと考えられているし、自明にもみえるその相異について丁寧な吟味される機会は、それほど多くないだろう。だ

が、ひとつの場で、同じ対象について議論し、首尾一貫した歴史叙述を協働で作上げなければならないというとき、ひとつの（たとえば信仰の）文脈から対象を引き剥がし、べつの（たとえば歴史学の）文脈へと翻訳するということの暴力性が、そういつて悪ければ非自明性が、否応なく「意識化」されてしまうのではないだろうか。

検討する事例は、『大本七十年史』（以下、『七十年史』と略記）編集プロジェクトである。『七十年史』とは、京都府亀岡市・綾部市に本部を置く宗教法人大本が一九六四～六七にかけて刊行した教団史のことだが、執筆には教団に属する信仰当事者だけでなく、上田正昭、佐木秋夫、松島栄一、村上重良、鈴木良、前島不二雄、安丸良夫ら、当時では中堅から若手の世代に属する歴史学者や宗教学者が深くかわり、高い学術的価値を備えた教団史として評価されてきた。⁽⁶⁾ 完成後の座談会で、佐木秋夫はつぎのようにのべている。

一応外部から客観的にやるという態度でもって、それぞれの第一線の人たちが取っ組んで来た。それを教団側でも充分に認めて、もちろんある点では妥協もしてますけども、しかし相当、普通の常識をはるかにこえた、つまり自由な発言や書き方を認めるという形で仕事すすめられたという点では例がないと思いますね。⁽⁷⁾

佐木が自画自賛しているように、たんなる名義貸しのようなかたちではなく、本格的な議論のなかで、信仰当事者と研究者が「取っ組んで」作成された教団史の例は、それほど多くないだろう。そして、安丸良夫が振りかえっているように、「日本近代史上における大本教団の位置と意味は、複雑な対抗関係のなかにおかれたきわめて多義的なものだから、それをうまく整理して一貫した歴史叙述を実現することは、とても難しい課題」であり、「会議は多人数の参加者による、かなり錯綜した議論の場となった」のである^⑧。

ただし、信仰当事者と教外研究者との協働、という表現は誤解を招きやすい。ふたつの立場を二項対立的にとらえてしまうと、両者の共通点がみえにくくなってしまいうえに、それぞれの項の内部にひそむ差異を無化してしまうことになる。後で具体的にみるように、信仰当事者どうしの間にも、研究者どうしの間にも、重要な差異が内包されているのであり、信仰当事者が研究者の表象を手がかりにして自己の立場を築きあげていくというようなこともあるのだ。だから、安丸のいう「複雑な対抗関係」は、宗教／科学あるいは信仰／非信仰といった単純な対立をずらし、新たに組みかえていくようなものとして理解したほうがよいだろう。

一 大本の歩みと『大本七十年史』編纂事業

『七十年史』について具体的に話を進めていく前に、大本という教団の歩みをごく概略的にまとめておこう。一八九二年に神がかりし、神のことはを記した筆先を書きながら宗教活動を行っていた開祖・出口なおと、霊学・霊術を得意とする聖師・上田喜三郎（のちの出口王仁三郎）とが出会い、二人の思想・実践がときに対立しながら展開していったのが、初期大本の活動である。大正期に入り、なおが死去すると、王仁三郎を中心に立替え立直しと呼ばれる終末主義的な宣伝が活発化し、知識人や海軍士官などをふくめて急激に信徒を拡大していくが、その活動が官憲の警戒を招き、一九二一年に王仁三郎らは不敬罪などの容疑で検挙される（第一次大本事件）。

その後、一九二七年に大赦によって免訴となった王仁三郎らは布教活動を再開、満蒙問題への発言や立替え立直しの主張などで注目を集めていく。一九三四年には外郭団体・昭和神聖会を結成し、軍人や民間右翼団体と提携しながら活発な政治的活動を行おうとするが、これらの動きが不敬罪や治安維持法違反にあたるとして一九三五年に第二次大本事件が勃発し、王仁三郎以下幹部が投獄され、教団施設は破壊、土地も不法に売却されるなど、徹底的な弾圧を受けた。敗戦により弾圧機構が解体され、返還された亀岡・綾部

の土地で再出発し、他宗との合同礼拝式や世界的平和主義にもとづく活動などを行って現在にいたっている。⁹⁾

とりわけ、一九五〇年代には、一九四九年に再発会した人類愛善会を中心として、世界連邦運動や原水爆禁止運動など、世界平和を目指した社会運動を活発に展開していった。こうした戦後大本の動きは、梅棹忠夫らによって高く評価され、知識人層における大本再評価の流れも存在したのである。

とはいえ、大本には二度にわたる弾圧事件をとおして形成された「邪教」としてのレッテルが、戦後にいたっても貼りつけられたままであった。アメリカ合衆国との合作により象徴天皇制が維持されてきたこの国において、不敬という罪名にともなう社会的不面目は、戦前とそれほど変わらないものだったといえるだろう。『七十年史』編纂の目的も、この点に深くかかわっていた。編纂会会長の出口栄二は、編纂会の総会においてつぎのように説明している。

九州あたりでも市会議員の選挙に、或立候補者が、大本を罵倒し、それがいかにも自分が愛国者であることを宣伝せんが為に、大本をぶべつしたという事がありました。これを聞いて信者も憤慨し、事件について本部の明確な線を出してほしい、大本事件が宣教上いろいろの障碍となつてゐるから早く対策をたて、ほしいという切実な要求が大分前から出ておつたが、今な

おこうした事が起こっている。何かの話の時にこうした地方の実情を教主（出口直日、引用者註）にも申し上げたところ、「全くそうだ、大本事件について、本部自体がはつきりとした態度を示さなくて、どうするのか、これ丈の誤解をうけていて、今なおそれが出来ないという事はいけない」とのつよい御意見がもられた。¹¹⁾

ここにみられるように、大本事件についての「はっきりとした態度」を示し、「誤解」を解くことが、『七十年史』の大きな課題として掲げられたのである。それ以前には、『六十年史』編纂の企画も存在したが、大本事件をどのようにとらえるべきなのかという「史観がかたまらなかった」¹²⁾ために頓挫してしまったという。『七十年史』編纂に事務局として参加した若本三晴が指摘するように、一九四〇年代後半～一九五〇年代前半の大本が未だ再建の途上にあったことや、教内の人員では「編纂体制も十分でなく、本の作り方がよくわからなかったから。なにか若干史料を集めたりガチャガチャしているうちに立ち消えになってしまった」という事情もあっただろう。¹³⁾

『七十年史』編纂事業は、一九六〇年四月の編纂会発足に始まり、総会、分科会（担当する年代によって、第一～五分科会にわかれた）、編集会議の場で教内／外の編集担当者が討議しながら作業を進めた。

一九六七年八月の完成までに、正式な会合としては、総会六回、分科会六一回、三次原稿検討会七七回、補正原稿検討会四九回に及んだとされている。これらの討議の録音を文字に起こしたものが、大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料』として亀岡の本部に保存されており、完成稿には反映されなかった内容もふくめ、教内／外の葛藤や信仰者どうし、研究者どうしの葛藤のありようを伝えている。本稿ではこの資料を利用して、宗教集団の歴史をめぐる教内／外の協働に伴う諸問題を検討してみたい。¹⁴⁾

栄二は、編纂会の正式発足に際して、編集方針として以下の七点をあげていた。¹⁵⁾

- ①大本教義にもとづく歴史の見方（「大本史観」）によって編集すること
- ②重要な事柄については、教義・信仰にもとづいた意義づけを明確にすること
- ③教団の中心もしくは幹部の動向だけでなく、地方信者の信仰活動をも記述に組み入れること
- ④大本の主張してきた世界平和や神の経綸が、国内外の社会状況とどのようにかわっているかを明らかにすること
- ⑤客観性を尊重し、できるだけ正確な資料にもとづき、実証的な立場から記していくこと

⑥大本事件やそれ以降の十年の苦勞のなかでどのように信仰を護りぬいたかを考慮すること

⑦広く信徒外にも対象をおくこと

③や⑥も重要な論点だが、本稿ではとくに、信仰的立場にもとづいて記述しながら（①②）、教外の読者を想定して実証的な立場をとる（⑤⑦）、教義・信仰の世界と社会状況との関連を明らかにする（④）という困難な課題に、編纂会がどのように取り組んでいったのかに着目していく。

二 出口栄二と平和運動

『七十年史』において、教外の第一線の研究者の参加を得ることができたのは、編纂会発足当初は総長・人類愛善会会長として平和運動を精力的に展開していた出口栄二の存在によるところが大きいと思われる。さきにふれたように、彼を中心とした平和運動によって、大本は一部知識人層の好意的な評価を獲得したが、他方でそれが教内の不協和音をもたらすことにもなり、いずれもが『七十年史』に少なからぬ影響をもたらすことになる。本節ではまず、一九六〇年代までの栄二の歩みを概観しながら、大本側編纂会スタッフの信仰観や歴史観が一枚岩でなかったことを示して

おきたい。

一九七九年にそれぞれ出口和明、栗原彬を相手として行われた対談において、出口栄二は自らの半生について詳しく語っている⁽¹⁶⁾。これらの対談をもとに、彼の足跡をたどってみよう。栄二は、

一九一九年に家口顕・いく夫妻の子として佐賀市で生まれた。八人きょうだいの六人目である。東邦電力の支店長を勤めた父の顕は一九二七年に亡くなり、それ以後は母・いくの下で育つことになる。

いくは、顕の死後、栄二の姉・愛子のぜんそくをきかけとして大本に出会い、一九二九年に入信したという。その後、栄二も亀岡で道場講座を受け、彼や兄弟姉妹も熱心に信仰するようになっていく。

信仰にのめりこみすぎて、中学校を一年留年したほどであった。いくは一九三三年には佐賀の家を引き払って亀岡に移住したが、中学生だった栄二は佐賀市内に嫁いでいた姉とともに地元に残った。いく一家が熱心な信仰を始めた昭和初期には、大正天皇の大葬にともなう大赦で第一次大本事件が終息し、出口王仁三郎率いる大本は飛躍的に教勢を伸ばしていたのである。

だが、一九三五年に第二次大本事件が起こる。栄二が住んでいた家にも捜査員が入り、彼のもっていた日記やノートまで押収されたという。栄二は教師から嫌がらせを受けるなど「あれは大本の信者や、と意識されとる、いわば衆人環視⁽¹⁷⁾」のなかにあったが、同居していた姉の夫の転勤に合わせ、大連へと移り住んだ。大連で二年は

ど過ごしたあと、一九三八年、東京の第二早稲田高等学院に入り、さらに早稲田大学法学部に進んだ。栄二は事件後も信仰を捨てることなく、学校で説かれていたものとは「ちよつとニュアンスが違う、私流の神国史観」、「大本でいわれる日本神国観」を抱きつつ、⁽¹⁸⁾「軍国主義も皇国史観も、天皇や戦争についても、一応相対化して見ることができた」と語っている。

栄二は一九四二年に大学を卒業した。学徒出陣のための繰り上げ卒業であったが、入隊後の身体検査の結果が悪く「即日帰郷⁽¹⁹⁾」を命じられ、母らとともに亀岡に住むことになる。そして、アジア・太平洋戦争末期の一九四五年四月、保釈中の王仁三郎の勧めにより、彼の孫娘（三代教主・直日の長女）である直美の婿として出口家に入った。

敗戦後、愛善苑として再発足した教団では、一九四六年夏以降「病床にあつて、お口も十分にきけなかった」王仁三郎にかわり、出口家の者や古参幹部の合議制がとられたが、これについて栄二は「上品ではありませんが、野性的なたくましきさというものに関して、少々私のような若い者には物足りない……というところもあつたようです。多少残念な感じもしないではありません」と語っている⁽²⁰⁾。王仁三郎が一九四八年に亡くなったあと、教団は王仁三郎の妻である二代教主のすみを戴いた体制に移行する。一九四九年ごろから、大本は人類愛善会を再発会させ、世界連邦運動に参加し、平

和主義に基づいた活動を行っていくことになるが、幹部の間では政治運動にかかわることへの「消極論」が優勢であった。すみの決断で平和運動への道は開かれていったものの、「しぶしぶ発足の、そんな消極的理由からであったわけですね」と、栄二は批判的に振りかえっている。⁽²³⁾

対照的に、栄二自身は、旺盛な行動力を發揮して、平和運動へと突き進んでいった。その戦前期以来の思想的背景として、自ら語るところを聞いてみよう。

片方で大本の教えや、人間本来のヒューマニズムがあり、もう一方に全然異質の軍国主義や観念的な皇国史観がある。(中略)／そういうところで、非常に思想的な訓練を受けたと思います。そしてその経験に、頂門の一針というか、そんなものとして、出征の時の聖師さまの激しいお言葉、そして、昭和二十年正月の「負けましてお目痛うございます」や、八月十五日の玉音放送の時の聖師の態度があるわけですね。⁽²⁴⁾

栄二は少年期以来の信仰体験を底流として位置づけながらも、自らの平和運動の起点として、なによりも王仁三郎からの直接の教えを重視しているようである。彼が学徒出陣の前にして王仁三郎に「聖師さまからお書きいただいた腹巻きをして、お国のために、滅私奉

公……」と挨拶をすると、「何ぬかすんじや。今の戦争は悪魔と悪魔の戦争で、死んでたまるか、早く帰ってこい!!」と怒鳴られたという。⁽²⁵⁾また、敗戦の年の正月には、新年の挨拶に来た栄二や母・いくにたいして「負けましてお目痛うございますじゃ」と、敗戦を予見してみせた。⁽²⁶⁾そして「玉音放送」の際には、王仁三郎は「感慨無量」の様子で、こうなるのは当然で、こうならんと良の金神がうれんのや」というようなことを語っていたという。⁽²⁶⁾栄二が王仁三郎と親しくことを交わすようになったのは、第二次事件の保釈後であり、彼はこの時期の反戦的発言を基盤として、王仁三郎の平和主義を理解していたと考えられる。

一九五四年からは、大本は原水爆禁止運動へと乗り出していくことになる。直接的には、三月一日のビキニ環礁におけるアメリカの水爆実験、そして第五福竜丸の被曝が契機となったが、それ以前より大本には人類愛善会を中心とした平和運動の基盤があり、いち早く原水爆禁止に取り組んでいた。栄二は青年会長として先頭に立ち、原水爆禁止のための署名運動を展開していく。また、物理学者・湯川秀樹や四手井綱彦、経済学者・岸本英太郎ら京都大学の研究者と交流をもち、彼らを青年会の学習会に招いて原子力問題にかんする知識の共有に努めた。一九六二年にいたるまでの大本は、平和憲法擁護、世界連邦運動、原水爆禁止と世界的軍縮の推進、日本の再軍備反対、新安保条約批准反対といったテーマで、署名運動、

デモ行進、国際会議への出席、学習会などの活動を精力的に行ったのである。

こうした動きにたいして、教内での反発は少なくなかったようだ。一九六〇年の座談会で、栄二はつぎのようにのべている。

大本が安保反対など、そういう強い線を出して運動を展開したことに對して、ごく一部ではあるが批判する声があるようだ。⁽²⁷⁾

せまい意味での国家主義的見地、民族主義的な見地からの尺度、あるいはせまい意味の神秘主義的見地の尺度で「大本はこうなんだ」という観念ですね。こういうモノサシをもって、いまの教団の進んでいる方向をみると違う。そこで「このごろの教団は少しカブレている」ということになる。⁽²⁸⁾

栄二によるなら、「ほかの宗教は個人の救済、個人の生か死かの問題だけ、というものが多い」のにたいして、「大本は、そういう個人的救済だけでなく、個というものが世界的につながっているところに特色があり」、「国家社会、民族的な観念のもとに個人をみてゆく」宗教であるはずだ。⁽²⁹⁾ 王仁三郎晩年の反戦思想に強い影響を受けていた栄二は、「純粹に開祖、聖師に続いてゆくという精神」⁽³⁰⁾で平和運動に取り組んでいくことは、大本が進んでいくべき道として当然だと考えていただろう。逆に、栄二らの動きに反発する人びと

は、「せまい意味での国家主義的見地」あるいは「せまい意味の神秘主義的見地」にとらわれているとみなされる。栄二のことはといえば、前者は、昭和神聖会時代の動きなどに、「聖師の本当の御意図でない点、せまい国家主義的な面に迎合するような点もなかった」とはいいい切れないところ⁽³¹⁾があつて、「それこそ大本の本質である、と思つておられる」ということであり、後者は栄二らの運動が「宗教の一番大切な神秘的な見地をおろそかにしている」とする批判であつたという。⁽³²⁾ 後の栗原彬との対談では、栄二は平和運動に批判的だったこうした人びとを、「惟神中毒」と表現している。つまり「すべては神さんがしてしまうんじゃ、余計な人間心で、〔国家間の、引用者註〕垣根をとつばすそうとか、世界を一つにするんやとか、人間にできるかいな」というような、すべてを「神さんにまかせてしまう」態度である。⁽³³⁾

平和運動をめぐる対立には、たしかに栄二のいうとおり、「大本はこうなんだ」という解釈の違いが深くかかわっていたといえる。そしてその違いは、栄二のように昭和神聖会運動などにかかわった経験がなく、第二次大本事件後の王仁三郎の言動、また戦後日本や冷戦下の世界の状況を基盤として大本の教えを理解しようとする若い世代と、事件前から信仰を続け、昭和神聖会運動などにも深く関与していた先行世代との隔たりも大きいと考えるべきではないだろうか。栄二にとって昭和神聖会の「国家主義的な面」は「聖師の本

当の御意図でない点」にすぎなかったかもしれないが、自らの経験をふまえて「それこそ大本の本質である」と考える人びとが少なからず存在したのだとすれば、その意味を軽視すべきではないだろう。一九三〇年代前半の王仁三郎の真意がどこにあったのかはともかく、多くの人びとがかかわった昭和神聖会運動の痕跡がそこには残されていたのであり、それを単純に偏狭な信仰だとして切り捨ててのではなく、そこに凝縮された歴史的経験に真摯に向き合うことも必要だったと思われる。

栄二自身、平和運動を展開する際に「まず内輪をかためたらよかったんじゃないけど、外にちよつと行きすぎた面がありますねえ⁽³⁴⁾」と反省を口にしてはいるが、一九五〇年代から一九六〇年代はじめにかけての大本では、平和運動を中心として対社会的な活動に突出していかうとする栄二らの動きと、そうした社会運動には消極的な、あるいは反対しようとする人びととの間で、少なからぬ齟齬が生じていたのである。『七十年史』編纂会の討議も、こうした対立がある程度反映されたものであったと考えるべきだろう。

編纂会の教内メンバーとしては、出口栄二、出口伊佐男、出口虎雄、大國以都雄、佐藤尊勇、桜井重雄、伊藤栄蔵、土井重夫、米川清吉（以上理事）、徳重高嶺、木庭次守、三村光郎、山本萩江、石地与一郎（以上編集委員）、広瀬静水（事務局長）といった人びとがおり、この他にも若本三晴ら数人の事務局員が参加していた。出口

伊佐男は大正期に入信、王仁三郎の三女・八重野と結婚し、大本教団の中心人物のひとりとして活動した。昭和神聖会では副統監を務め、第二次大本事件で検挙されて王仁三郎・すみと同じく六年八月におよぶ拘留所生活を送った。戦後には総長として教団を指導し、栄二とともに世界連邦運動にも積極的に関わり組んでいた。編纂会では、伊佐男に代表される二度の弾圧を経験した古参の信仰者と、栄二に近い世代とが混在しており、彼らの間で——もちろん、世代によつて単純に区分することはあまりに乱暴だが——大本観や歴史観の相違が存在することは、充分に予測できることではあった。

三 民衆宗教史研究と大本という事例

教外から参加した編集参与のうち、大本ともっとも深いつながりを持ち、いわば大本と研究者たちのパイプとしての役割を果たしたのは、歴史学者の上田正昭であった。一九二七年に城崎の呉服屋の子として生まれた上田は、中学校を出るころ、母と親交のあった亀岡の小幡神社の社家・上田家を継ぐことになった。この小幡神社は出口王仁三郎の産土社であり、その縁から大本と深いかわりをもつことになったという。⁽³⁵⁾

その上田が執筆を担当した『七十年史』の「序説」は「あらたな民衆宗教」という小見出しから始まり、「民衆宗教」としての大本

の性格がまずもって押し出されている。大本には「霊界と現世を統一的に把握し、現実を重視した、人間の活力を尊重する民衆思想のあらたないぶきがやどっており」、「開教のその時から、既成宗教や国家神道の教理とは相いれない独自の要素がみなぎっていた」とされる。⁽³⁷⁾一八九二年の大本開教時には、天理教、金光教、黒住教が「公認をうけるために、最初に出されている開祖の教えを枉げて、後退して」いったのにたいして、大本は「民衆のために生きる宗教としての、独自の性格と一貫性」をたもちつづけたという点を、上田は高く評価するのである。⁽³⁸⁾

大本にたいするこうした性格づけは『七十年史』ではじめて現れたものではない。早くは佐木秋夫・乾孝・小口偉一・松島栄一『教祖——庶民の神々』（一九五五年）が、大本をふくめたいくつかの新宗教教祖の生活史を、社会的背景に目配りをしつつ、また底辺民衆（庶民）としての彼ら／彼女らへの共感をもって描いている（このうち佐木、小口、松島は『七十年史』の編集参与⁽³⁹⁾）。

そして上田の序説で採用されている「民衆宗教」という概念は、直接的には、編集参与となる村上重良の『近代民衆宗教史の研究』（一九五八年）によってもたらされたものとみてよいだろう。村上がいう「近代民衆宗教」は、たんに非エリート層によって担われる宗教というだけではない。時期的にいえば、民衆宗教の源流ともいべき富士講をのぞけば、黒住教、天理教、金光教、大本という、い

ずれも十九世紀に発生した宗教が選ばれている。つまり近世後期から近代初期にかけて成立したものが（近代）民衆宗教と呼ばれているのであり、たとえば「鎌倉時代の民衆宗教」とか「戦国時代の民衆宗教」などは、実質的に対象から除外されている。加えて、村上においては——これがより重要な点だが——民衆宗教ということばはイデオロギー的な含意を有している。島蘭進が指摘するように、民衆宗教は「政治的な支配体制に対する反抗、対抗、代替の運動」として描かれ、「反抗的・対抗的、代替的なビジョンを描き、支配体制や日本近代社会のあり方に異議申し立てを行なったか、行う可能性があつたもののみが注目される」のである。⁽⁴⁰⁾

つまり、戦後の民衆宗教史研究が対象としてきた諸宗教（ここでは狭義の民衆宗教と呼んでおく）は、(1)近世後期から近代初期にかけて成立し、(2)支配体制（とくに、近代天皇制国家や資本主義社会）への反抗、対抗、代替といった性格を有している、(3)民衆を担い手とする宗教であると、さしあたりまとめることができそうである。そこをふまえないかぎり、戦前日本において一貫して「民衆的」な広がりをもっていた天理教や金光教が「後退」したという見解は理解できない。それらの教団は、支配体制に順応していったという点において、「民衆宗教」から失格してしまったというわけである。

『近代民衆宗教史の研究』の末尾を飾る「大本教の成立と展開」では、大本の歴史と性格についてつぎのようにまとめられている。

日本の資本主義は、一貫して農村へのはげしい搾取のうえに発展したが、農村再建に基礎をおく大本教の国家改造論は、異端的ファシズムの民衆運動として急速に成長し、ファシズムの制覇に利用されながらも、やがて徹底的な弾圧をうけねばならなかった。大本教の基底にある民衆的性格は、教義として天皇崇拜を強調しながらも、天皇制とその神話にたいする、異質の神話に立つ変革の主張として、支配階級のはげしい憎悪の対象となつた。⁽⁴¹⁾

この引用でもわかるように、村上における「民衆宗教」の概念は、「基底にある民衆的性格」と、天皇制にたいする「異端」性のふたつの要素を串刺しにしたものであり、近代天皇制国家と民衆が原理的に対立するものとしてあらかじめ設定されているのである。

ところで、『七十年史』の編集参与たちがマルクス主義的背景をもっていることはさきにのべた。宗教阿片論のように、マルクス主義と宗教は相容れないというイメージもあるが、両者が親和的な関係をもつことはべつに奇妙なことでもない。マルクスやエンゲルスは宗教運動が革命的性格をもちうることを認めていたし、戦前日本のマルクス主義者のなかにも、宗教伝統の宗祖・祖師たちには革命家としての性格が認められる（ただし組織化・制度化以降は反動化する）という見方が存在していた。⁽⁴²⁾『日蓮』（一九三八年）を著した編

集参与の佐木秋夫は、そのような立場を代表する存在だったといえるだろう。戦後の民衆宗教史研究は、イデオロギー的にはこうした系譜をひくものといつてよい。

その点、大本が二度の大弾圧を受けたという事実は、教団が近代天皇制国家における「民衆宗教」でありつづけたことの何よりの証拠として重視されることになる。それは、編纂会の討議で佐木秋夫がつぎのように発言していることからはっきりと読みとれる。

〔第二次事件で、教団に治安維持法にふれる点が、引用者註〕あつたところでもかまわない。むしろあつたほうがいい場合があるわけですよ。つまり、戦争に適するものは利用するという姿勢があるわけだから、協力しないで、拒否して、あつたほうがいいわけですよ。⁽⁴³⁾

佐木は、いわば大本の反権力性をより純粋な形で表現するシンボルとして、治安維持法違反適用の「正当性」を主張していた。治安維持法が民衆を抑圧する悪法である以上、それに違反するのが「民衆宗教」のあるべき姿だという、きわめて明快な論理といえる。こうした立場を同時期の著書『新興宗教——それをめぐる現代の条件』（一九六〇年）によって補足しておこう。そこでは「天皇制の落とし子」としての大本によって「すんどうい社会批判がしめされ、神の力

によってこの邪悪なケモノの世が破滅して正直な貧しい人々が永遠の幸福を与えられる、というような狂信めいた終末の夢」が広まったものの、「けつきよくこういう信仰は、大衆を米騒動のような現実のたたかいに参加させるのではなく、怒りをあおりたて反抗の姿勢を固めながらも、それを神秘の夢に発散させ、国民を信者と非信者とに分断してしまう」と批判的にのべている。⁽⁴⁾しかし他方では、大本事件についてつぎのようにいう。

この経験は貴重なものだった。弾圧の「おかげ」で戦争協力の責任もまぬかれた。そういう歴史的な性格を身につけて、戦後の民主勢力の高まりに應ずることができた大本は、初期の積極的な面を生かして平和・友好と民主主義を強調し、原水爆反対や憲法擁護や中立政策のために広い民主勢力とともに活動している。⁽⁵⁾

つまり、大本の信仰は人びとの「怒り」を「神秘の夢に発散」させてしまう点で批判されなければならないが、大本事件という経験によって「現実」との接点が生まれ、新たな運動の展開が可能になったとするわけである。現実／夢という単純な二項対立が、佐木の立場を成り立たせている。昭和神聖会など、戦前における大本の活動ははたして夢にすぎなかったのか、戦前の活動は夢なのに、どうし

て戦後の「平和・友好と民主主義」だけが現実として認められるのか、私などには理解できないが、ともかくここでの問題は、こうした宗教観をもつ編集参与を迎え、「民衆宗教」としての大本像を選びとろうとする『七十年史』編纂プロジェクトが、実際にどのような争点をかかえ、どのような歴史を描いていたのか、ということである。もともと、大部の『七十年史』で扱われた論点をすべて本稿で点検することは不可能である。たとえば大本で重視されてきた芸術活動や農業への取り組みのようなテーマについては後の課題として、以下では大本出現の意義、出口なお・王仁三郎の戦争／平和にかんする認識、昭和神聖会と大本思想の関係などにかんする議論をとりあげ、そこに現れるコンフリクトとその可能性について考えてみたいと思う。

四 大本出現の意義、あるいは神がかりの意味をめぐる

大本は、開祖・出口なおが神がかりしたことに始まる、いわゆる啓示宗教であるとされている。なおや王仁三郎に憑依したとされる神を字義どおり認めるか、あるいはなんらかの生理現象に還元して理解するかは、端的にいつて信仰と非信仰をわかつ重要な分岐点である。それ自体はごくありふれた二者択一ののだが、『七十年史』では、ふたつの立場が否応なく出会ってしまうというところに、重

要な意義を認めることができる。

編纂会は、序説に坎する討議の過程で、三代教主・出口直日にその趣旨を説明する機会を設けており、その席上では、神秘体験の位置づけについても言及されている。⁴⁶⁾

出口伊佐男 聖師（王仁三郎、引用者註）さまが高熊山で修業なさった。それで何もかも出来上ってしまったように内部ではできているですよ。それはどうしてもうけとれないと、参与の先生方はいわれるのです。（中略）開祖にしても、聖師にしても、人間形成というものは長い間に出来たので、ただ何もかもが神がかりによって一ぺんに出来たということには……

出口直日 そんなわけにはいきませんね。

伊佐男 たつまえが、人間出口なお、人間出口王仁三郎といったようなたて前から、神靈感応と相応じて人間的に改造させられながら大成してこられた……。

直日 全くそうですもの。

伊佐男 そういうふうな叙述になるわけです。

直日 結構ですね。信者さんは、あまりよろこんでないでしょうけど。

王仁三郎は、一八九八年、二六歳のとき高熊山という霊山で一週間

にわたって修行したといわれる。この修行によって、彼は過去・現在・未来、現界・霊界のすべてを眼にしたとされ、後年の大著『霊界物語』は、このときの見聞を綴ったものと位置づけられている。これにたいして「参与の先生方」は、人間としてのなお、王仁三郎を前面に出し、神霊との出会いを通じて徐々に「人間的に改造」されていく過程を描くとする立場だが、直日は、信者はよろこばないだろうといいながら、これに全面的に賛同する。そして、この叙述方針の効果について、つぎのように展望される。

伊佐男 それによって、広く一般に、大本に対する正しい理解者をうることができるようになる。

直日 そうですね。

伊佐男 その中において、信仰にふかく入ってくる人が出来て来だしますからね。ここらあたりが、七十年史の大きなきりかえではないかと思えます。

上田正昭 反ってその方が、人間的魅力からの方が感銘がふかいですね。その方が教団のためになりますよ 有難い有難いというておられる方には進歩ないですよ。

直日 ないですね。何もかも有難いでは。

伊佐男 今後の者の勉強のためにも、開祖聖師の人間的苦悩を出さなければなりませんね。

なおや王仁三郎の「人間化」によって教外者の理解が期待されるとともに、信仰当事者への教育的効果が語られる。「民衆宗教」型教祖観は、伊佐男のいうような「人間的苦悩」を蓄積した民衆が、そうした経験から宗教思想を生みだしていくとする物語を構成するのだが、上田などは人神信仰のなあり方を否定し、「有難い有難いというておられる方には進歩ない」とまでいつており、「民衆宗教」概念がたんなる記述的方法論にとどまるのではなく、信仰のあり方を規制する規範的機能をもつにいたっている。

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

開祖が社会的に批判し分析してなされるということとはわかるのですが、しかしこれはたしかに神霊現象で、所謂靈感によつていいだされたのですから、そのままかかれたもので、もっと深いものからきていると思うのです。(中略) 大本の信仰の立場からいつたら何としても、自分〔なお、引用者註〕自身が世

をいきどおつてどうという程の反抗的な気持をもたれた様子がない。⁽⁴⁹⁾

伊佐男の発言を引き受けて、出口栄二はつぎのように説明している。

どうかすると開祖さまの人間的な苦勞、人間的な尊い経験をぬきにして、一足飛びに因縁のかただから良金神がかかつて万巻のお筆先が出た―勿論純信仰的なものはその通りだと思うが―とわりきつてしまいがちだが、しかし何億という人民のなかから開祖を選ばれたというところには、因縁とわりきつてしまわれるのではなくて、出口開祖程苦勞したものはこの世にはない「神は選んで因縁の者にかかった」というお筆先もあるように、そこに開祖の尊い苦勞、体験というものがあり、またその中にも染まらない醇乎として醇なるもの、そこに良金神は惚れたのだと思う。(中略)とともに単に経験的なものでなく、開祖の神と人という一如の境地から、あのような叫びが出たと思う。⁽⁵⁰⁾

伊佐男も栄二も、信仰者として筆先が神のことばであることについては譲らない。栄二の議論では(後の発言で伊佐男も同意する)、筆先は神のことばにはかならないのだが、なおの苦勞が神の選びの根

拠となったのだから、「人間的苦悩」を強調する「民衆宗教」の論理と共存可能なだとされる。たしかにこの説明によって、教外研究者の立場と信仰の立場との深刻な対立は回避しうるようにみえる。

第一篇第二章第三節「大本出現の意義」にかんする討議用レジュメでは、なおの神がかりという形で大本が出現したことの意義について、「現実社会に対する激しい憤りと救済」という本文での説明と、大本の根本教義とされる国祖隠退再現説（「国祖」である良の金神は長く押し込められてきたが（隠退）、そのために世が乱れ、世界の立替え立直しをするために再び現れた）を中心的にのべるべきだという「異議」についてのべた「註」が対立している。⁽⁵¹⁾ 安丸良夫は、「ここはレジュメの本文のところだけ僕が書いて（註）は教団の方が書かれたのでチグハグになっている」として、こういつている。

教義的に述べられてあることの意味を、もっと普遍的な言葉で書きなおし、その中に社会的歴史の意味を入れる。そんな書き方をていしようしているわけです。

「国祖の隠退、そのための世の乱れ、国祖の再現」について僕は一つの問題として受けとり、意味を解釈すればこういうふうになるという事をここに書いたわけです。僕らとしては、そのところに重点を置くわけで国祖の隠退とかを書かないという事ではない。重点の置きどころが少し違っていると思うが、

それは必然的なことだし、ちがっているということでもいいと思う。⁽⁵²⁾

出口伊佐男なども、「国祖の隠退再現」というものが一切、七十年史から抹殺されてしまうような叙述の仕方だと問題になるが、そういう事が筆先の中には強調されているんだということを一応とりあげてゆけば問題はなくなる⁽⁵³⁾」として安丸の立場に同意している。最終的に『七十年史』では、つぎのような記述が採用されることになった。

大本は、天啓によって出現した宗教であり、大本の信仰は、この、歴史をこえ、人間のはからいをこえた神の経綸を受けとめて、生活のなかに生かすことによって成立する。／しかし、それは、大本出現の意義をほしのままに神秘的に解釈することであつてはならない。大本の教義を発展的に理解し、正しく生かすためには、大本が、日本の、どういう歴史的・社会的条件のなかで出現したかを知ることが必要なのである。／歴史のうえでの大本は、民衆救済と平和をかかげる新しい宗教として、日本の資本主義社会の確立を背景として成立した。／（中略）／大本開祖は、人民が耐えがたい窮乏におちいつていること、権力者が、本来、平等である人民にたいして侮蔑した支配をお

こない、美しい人間の心をふみにじっていることを指摘し、現在の世界は改められるべきであり、豊かで平和な社会——みろくの世——を実現すべきであると主張した。大本の出現は、幕末らしいの、人民の世なおしの要求をうけついで、神の名において、不正な支配の廃絶と理想社会の実現を人民によびかけたのである。⁽³⁴⁾

神がかりの意味や、大本出現の意義などにかんする討議をみるかぎり、教外の研究者たちと教内の編集担当者は、原理的にいえば相当な隔たりをかかえながら、その差異を維持しつつ対話を行おうとし、それに成功しているようにみえる。神の実在にかんする信仰／非信仰ではなく、「神の名において」表れている政治観や社会観に論点をおくことによって、このような対話が可能になっているのだ。教外研究者との協働をとおして、大本が歴史的・社会的状況との反省的な関係を取りむすぶためのことばを新たに獲得していく過程として、たしかに高く評価すべきだろう。

ただし、『七十年史』の記述が、出口伊佐男の示すような困惑（「これはたしかに神霊現象で」「神がかり現象は大本では大事な信仰になっていきますからね。ただ開祖が肉体的に体験されたものから滲み出たのだという事になると、権威のないものになってしまう」⁽³⁵⁾）をきちんと掬いとることができているかどうかについては、疑問が残る。こう

した困惑は、安丸がいうような、「重点の置きどころが少し違っている」ということに還元しうるもののだろうか。

さきの安丸の発言の最初の部分では、教義的な説明を、社会的・歴史の意味を込めた「普遍的な言葉」で書きなおすとしているのだが、つまり両者の相違は、徳重高嶺がいうように、同じことを「客観的にのべるか、主観的に強調するか」という対立にすぎないということなのだろう。前節で、「民衆宗教」概念は「民衆的性格」と近代天皇制にたいする「異端」性を串刺しにして、その対応関係を固定化するものだとのべたが、そればかりでなく、宗教的表現によって構成された「民衆宗教」のテクストを、社会・経済史的次元の意味と対応させようとするものでもあるのだ。

徳重の発言にかぎらず、編纂会の討議では、「客観的」≡歴史学／「主観的」≡教義的・信仰的解釈、という対立がしばしばもちだされてくる。言語論的転回をへた今日からすれば、歴史学に単純に客観性を割り振るのはあまりにもナイーヴだが、一九六〇年代初頭の段階において、歴史学の「客観的」世界認識のもつ力は、たんなるひとつの解釈にとどまるものではないだろう。「普遍的」ともされる歴史学的立場にたいして、教義的・信仰的立場は、真理請求を放棄して「主観的」領域に自閉してしまうのである。

つぎに、右の『七十年史』の記述を検討してみよう。私には、信仰当事者と民衆宗教史それぞれの物語がほとんど一文ごとに交錯し、

複雑な綾をなしているようにみえる。大本出現は「神の経綸」によるものであるとする立場が表明された直後に、それを「ほしいままに神秘的に解釈すること」が戒められ、資本主義社会の確立という歴史的・社会的条件の重要性がいわれる。そして、最後の一文はもつとも謎めいている。「神の名において」という挿入句を抜けば、これはまぎれもない、民衆宗教史研究の語りである。では、この挿入句をどのように理解すべきなのだろうか。ここでいわれる「神」とは、文字どおりの超越的存在者のことなのか、それともなおの無意識の謂であるのか。おそらくは、二重の解釈が可能であるように、あえて曖昧な表現が選ばれているのだろう。このような叙述によって、『七十年史』は信仰の語りと民衆宗教史研究の語りをうまく共存させることができたのだろうか。

その試みは成功したとはいえないところがある、と私は思う。右に引用した箇所の前部分では、筆先（「神諭」）の文言に沿って、かつて艮の方角に押し込められた国祖が出口なおに帰神し、この世に再現したとする、いわゆる「国祖の隠退再現」説が語られている。つまり、大本側が主張する神話の歴史観と、教外研究者が主張する社会・経済史的歴史観とが併記されているわけである。

しかしここで注意しなければならないのは、第一に、社会・経済史的な解釈の方に「歴史のうえでの大本」という位置づけが与えられていることだ。大本出現という、ひとつの歴史的な出来事につい

ての二通りの解釈があり、片方に「歴史のうえでの大本」という名がつけられるとすれば、もう一方は何なのだろうか。それは「歴史」ではないのだろうか。そこで第二に、「隠退再現」説についてふれた箇所に、「国祖の隠退再現については、第四編第一章参照」と付記されていることに注目すべきである。⁽²⁷⁾「第四編第一章」とは、聖典としての『靈界物語』のあらすじを紹介した部分であり、そのなかに国祖の隠退再現に関する物語をみつけることができる。

つまり、この『七十年史』の構成は、教団の歴史を描くという目的のもとでは、社会・経済史的な説明を優先すべきであり、神話的歴史観の方は、あくまで物語世界のなかのエピソードとして扱うべきだというメッセージを打ち出していると考えられるのではないだろうか。一見、二種類の歴史観が同等の資格において併記されているようでありながら、じつは両者の間には不均衡な権力関係が組み込まれている、といえそうである。もちろん私も、世俗主義が広く深く浸透したこの現代社会にあつては、神話的歴史観を額面どおりに受け取らない、というのがいわば「良識」。ある人間がわきまえるべき作法となつているのであり、『七十年史』に限られた問題ではなく、近代の知の枠組み全体に関わる問題だということを知らないわけではない。それに加えて、『七十年史』に託された大きな使命のひとつが、第二次大本事件以来一般に流布していた大本の「邪教」イメージを払拭することであつたという事情を考えれば、教外

の読者に受け入れられやすい「良識的」な叙述を優先させるといふ戦略が有効だったことは間違いない。とはいえ、そのような「良識」というものは無条件に真理であるのではなく、それ以外の思考法を巧妙に、ときには暴力的に「非常識」と名づけ、押しつけることによってその位置を獲得するのだということには、注意を怠らな⁽³⁸⁾いでいる必要があると思うのだ。

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

五 大本の戦争観をめぐって

『七十年史』の「序説」では、大本の特色として(1)民衆宗教としての性格、(2)ナショナルなものとインターナショナルなものが結合していること、(3)平和精神の貫徹、をあげている。ここでは(3)にかかわって、なおや王仁三郎の戦争観に坎んする議論をみておきたい。

上田正昭は、さきの教主にたいする「序説」の趣旨説明のなかで、「大本が、開教以来、現代の社会に対する警告を度々出してこれられて、神示にもとづく平和主義、その独自の立場に立っての平和精神を貫かれた⁽³⁹⁾」と説明していた。大本の本質を平和主義にみる榮二にとっても、この点はきわめて重要な点であったに違いない。しかし、じつは大本の歴史は上田の説明ほど、すっきりと明快な平和主義を貫徹しているとはいえないのであり、編纂会の討議でもかなり意見がわかれていた。

日露戦争中の一九〇五年五月、なおは舞鶴湾に浮かぶ杓島という小島にももって修行(「出修」と呼ぶ)を行った。これは「とどめの行」、すなわちなおにとって最後の出修という位置づけを与えられているだけでなく、戦勝祈願あるいは平和祈願の行でもあったという諸説が存在し、その評価をめぐって編纂会メンバーのなかでやや意見が分裂している。

村上重良は、「特に一方的に割りきるのではなく、世界平和の意

図もあり、日本が正神で相手が邪神だから勝たせなきゃいけないという願いもあつたという風に」書く必要があるという提起をしている。⁽⁶⁰⁾ 出口伊佐男は、筆先のなかで日露戦争が「善と悪との闘い」「神と悪魔との闘い」と意義づけられていることを指摘したうえで、「本来は絶対的に戦争は否定なのですが、この時代におけるやむを得ざるあらわれとしてね。そういうみ方になつていっていると思います」とのべている。また徳重高嶺は、「日本が勝てば平和が来るという意味があると思う。だからどうしてもロシヤをたおさねばならんという気持ちがつよくあらはれている」とする。⁽⁶¹⁾

安丸良夫は、なおの戦争観と王仁三郎のそれとを区別して理解する必要があると説く。なおの場合、「向うを征服してしまうことが、世界の平和であり人民のためであるという要素がある」が、「露国のたゞ、かいのために沓島にこもるとか、お祈りするとかいう要素は非常に少」ないのにたいして、王仁三郎は「地主や資本家は悪いということでは日本人民のためにやつてきたことになるのだけれども、同時に日本は勝たねばならぬと言った途端に支配者の政策も容認するところがあつて、聖師の場合は二重構造」になつていているという。「だから戦争のことを、直接に生々しく開祖の教の問題として書く必要はなくて、(中略)聖師の場合はそこは非常に問題があるから、キツチリ書くという事にした方がいいのではないか」と

いうのである。⁽⁶²⁾

結局、安丸の提唱した方針がとられたらしく、『七十年史』では、なおの戦争観については語られていない。戦争にかかわる問題は、王仁三郎の思想に集中することになる。そしてここでは、村上と安丸の見解が対立する。

村上は、王仁三郎は「どこかに本音をパツパツと出しながら、時代時代の対応策を十分配慮されている(から戦争を肯定しているようにみえるのである、引用者註)」という出口伊佐男の意見に同意しながら、「聖師は本当はそう(戦争肯定)ではないという事で一貫されるならば、(中略)むしろ戦争に対する批判の方を指摘した方がいいと思う」と、王仁三郎の平和主義的側面のみを強調することを主張する。

これにたいし、安丸は「戦争に反対された事は事実だけれど、たゞ反対の仕方が非常に特色のある仕方で、たゞ戦争に反対されたという書き方は非常に甘い書き方だと思う」と⁽⁶³⁾と反発している。安丸の主張はつぎのようである。

戦争はいけないものだということ、今日の世界では戦争がおこるのは止むを得ないということ、そこまではいいとして、マルクスレーニンとちがうのは、彼等は自分の国も帝国主義だと認めていなければならない、大本には日本が帝国主義だという思想はな

いのですよ。そういういみでは平和のために祈願するということと、戦勝を祈願することが大本の内部で区別されていたかどうか。むしろ日本が戦勝する事が平和をつくる事だという論理があるわけですよ。それが問題なのです。⁽⁶⁶⁾

村上是这样した安丸の主張に正面から反論するわけではなく、やや異なった論点を設定しようとする。

客観的事実を枉げる事は出来ませんが、ただその中の一体何を今日では評価しているかという事だけは明確にしておく必要がある。⁽⁶⁷⁾

そこにあつた開祖、聖師の悲願としての平和愛好の精神にウエイトをおくという事は、大本の平和運動に対する確固たる信念を考へとして出すということで非常にいいと思う。事実を事実としてのべながらそこに我々はウエイトをおいたのだ、開祖聖師の志をついでゆくのだという宣言にもなるし大事なところですね。⁽⁶⁸⁾

この発言には、編集参与・村上の『七十年史』にたいする基本的スタンスがよく表れていると思われる。村上において『七十年史』は、「客観的事実」をありのままに叙述することだけが主眼なのではな

い。「何を今日では評価しているか」を明確にする必要があるのがある。教団史なのだから、それは当然のことだといえるかもしれないが、厄介なのはそれが「客観的」歴史叙述と結合することである。村上が主張しているのは——いささか極端にいえば——現在の教団の立場、あるいはより正確にいえば彼が語ろうとする平和主義の「民衆宗教」という物語に應じて、過去の教団のありように手心を加えてもかまわない、ということなのだ。多少村上の考へに寄りそっていいなおせば、王仁三郎の悲願は「平和愛好の精神」にあつたのだから、手心を加えるといつても彼の「志」を明確にするために書き方を工夫するという程度のことだ、といったところになるだろうか。

『七十年史』では、当時の王仁三郎の戦争肯定／否定のことはを双方引用して、「そこには、天皇制の国家秩序と、国家神道体制が厳然としてあつた明治後期の日本社会にあつて、神教を宣伝し、教団活動を合法化するためには、やはり逆行する時代の動きに適應しようとする苦心を重ねた会長（王仁三郎、引用者註）の言説があつたことは、みのがしてはなるまい。いたずらに、その限界や矛盾を指摘することよりも、その主張の力点がどこにあつたかを発見することが、より肝要であろう」という表現に落ち着いている。戦争肯定のことも引用されているものの、村上の考へに近いものになっているといえるだろう。

この問題は、一九三〇年代における王仁三郎についての評価にもかかわっている。第六回総会では、王仁三郎の平和主義をめぐって鈴木良・前島不二雄・安丸が教内メンバーをやや執拗に追及している。

安丸 「聖師は一貫して戦争非協力の態度をとり」とあるが一貫と
いうのは何時からのことですか。

木庭次守 ここでは「大戦下の大本」の叙述だから昭和十七年の保
釈出所後のことである。

安丸 とすると事件までは「聖戦」という考えがあり、それが十七
年までの間に或変化をきたしたということになるのですか。

鈴木 「聖師が一貫して……」ということが十七年以降ということ
になると、それまでは戦争を認めたと云ふことになるがそれで
いいのですか。

出口栄二 それはおかしい、それは教義の破壊になる。「明治、引
用者註」三十六年頃仰言った戦争否定の精神はどうなるのか
それは偽装にすぎなかったのかということになる。

（中略）

栄二 大本は一貫して戦争は絶対否定されている。

前島 そんなことはない。聖師さんは肯定されている。

鈴木 満州事変はいいといわれている。

栄二 その点は或程度の屈折とみておる。しかし根本精神は一貫し
ている。^②

編纂会の若手研究者たち、とくに鈴木や前島が主張するのは、王仁三郎が戦争を肯定した時期があることを率直に認めるべきだという点である。当時京都大学（鈴木・安丸）と立命館大学（前島）の大学院生だった彼らは、上田正昭の紹介でアルバイトとして編纂会事務局に入り、史料整理や草稿の執筆などに携わっていた。だが、編纂会における討議記録と完成した『七十年史』を読みくらべるかぎり、編集参与との間で意見が真つ向から対立した場合には、彼らの意見が採用されることはあまりなかったようである。

だからこそ討議の記録が重要なのだが、それとはべつに、前島は一九六四年、『日本史研究』に発表した論文「軍ファシズム運動と大本教」で自説を展開している。それによれば、「人類すべてが神の子として同胞であるとするいわゆる人類愛善思想にもとづいて戦争反対を主張してきた」大本は、満州事変を契機として、「日本が世界平和の実現者であり、日本を家長とする世界一家の再編成のために満蒙の確保が最初の手がかりであるといい、神意を体すれば戦争も罪悪ではない」という考えへと「方向転換」していったということになる。^③前島がここで語っているのは、一九三〇年代前半の大本が内外で表明したことを素直に読めば、王仁三郎の戦争／平

和についての認識にはそれ以前の時期からの変質がみられるという、素朴ともいえる見解にほかならない。

他方、対話の過程で王仁三郎の考えかたの「或程度の屈折」が表れてきてしまっているとはいえず、栄二が自ら信奉する教義の一貫性を求める心情は理解できる。村上も、「大本の思想にはそういう一つの伝統的な平和思想というべきものがあるのだというふうに、事実客観的にも辿れるという意見をもっている」とのべて、栄二らの擁護に回っている。そして『七十年史』では、「戦争にたいする大本の態度には一貫したものがあつた」「聖師の態度は一貫して戦争の否定と、人類の救済にあつた」として、大本の平和主義の一貫性が前面に出されることとなつたのである。⁽²³⁾

だが鈴木らは、このような落としどころに満足していなかったかもしれない。安丸はつぎのようにいう。

大本の方は本音とウソ音というか、本当にいいたい事と表面でいつている事を区別して言われるわけだが、ところがウソ音の方の戦争を肯定し国体を讃美するという系統のものが、ウソから出たマコトで昭和神聖会へいつてしまうわけです。だからそれをいくら弁解しても、運動自体としてはそこまでいつたわけだから、僕は本音とウソ音でなくて、両者の関係を考えなければいけない、それが大本の問題だと思いますよ。⁽²⁴⁾

ここで安丸は、表面にみいだされる戦争肯定の言説と、基底にあるとされる平和主義とを区分する書き方を明確に批判している。たとえもとの「本音」が平和主義であつたとしても、「ウソ音」が表に出されていることは事実なのであり、その帰結を歴史的展開のなかでみきわめなければならない、と主張するのである。安丸にしたがつて、「ウソから出たマコト」、昭和神聖会と第二次大本事件にかんする議論に移ることにしよう。

六 昭和神聖会・第二次大本事件・大本思想

『七十年史』は第二次大本事件の叙述に約四百ページを費やし、原因からはじめて検挙の模様、裁判、弾圧下の信仰、解決にいたるまでを詳細に論じている。『七十年史』編纂の動機自体が、大本事件の解明に深くかかわっていることはすでにのべたが、出口栄二は「大本事件を明らかにせねばならぬという事から、事件には大本の本質が集中的にあらわれているのだから、結局大本の歴史を明らかにしなければいけない、という事がおこつてきたのである」とも語っている。大本事件はたんに七十年の歴史のなかの一齣であるのではなく、いわば「大本の本質」と等価なものとして特権的な位置づけを与えられているのだ。その意味で、この部分はまさに『七十年史』全体の核になっているといつて差し支えないだろう。ここで

は討議記録のなかから、検挙のきっかけになったといわれる外郭団体・昭和神聖会や大本思想の評価にかんする議論を検討することによって、「民衆宗教」としての大本という語りがどのように構成されようとするのかを追跡し、またその綻びから新たな語りの可能性を考えてみたい。昭和神聖会は、一九三四年に出口王仁三郎統管、内田良平・出口伊佐男副統管をトップとして結成された政治的団体で、民間右翼団体や一部の軍部の支持・支援を受けて巨大な社会勢力になっていた。この動きが当局に危険視され、検挙につながったとされている。

ここで、第二次大本事件の基本的な経過を改めて確認しておきたい。近代宗教史上最大の宗教弾圧といわれるこの事件は、一九三五年一月二日出口王仁三郎、出口すみ、出口伊佐男ら大本の幹部が一斉に検挙されたことに始まる。容疑は治安維持法違反、不敬罪、出版法違反、新聞紙法違反といったものであった。その後、内務省警保局は大本関係の結社を禁止するとともに、教団関係の施設をダイナマイトなどで完全に破壊し、教団所有地も不法に売却させられた。京都地方裁判所での第一審では、治安維持法などが適用され、王仁三郎は無期懲役、伊佐男が懲役一五年、すみが懲役一〇年などの判決が下された。起訴された六一名のうち、死亡した五名と公判中止の一名を除いた五六名全員が有罪とされたのである。王仁三郎らはこの判決を不服として大阪控訴院に控訴する。第二審では一転、

治安維持法違反に該当する事実認められないとして無罪、不敬罪などのみ有罪となり、王仁三郎の懲役五年など、一番に比べて刑は軽減され、一九四一年には保釈も認められた。その後、大本側、検察側双方ともに上告して法廷闘争が続くが、敗戦後は上告が却下され、大赦令によって不敬事件も消滅している。

王仁三郎らの検挙にいたるまでには、京都府警特高課の杭迫軍二らが綿密な捜査を行っていた。杭迫本人の手記によれば、彼が唐沢俊樹内務省警保局長から大本の捜査を命じられたのは一九三四年一〇月末であり、その後約一年にわたって、少数の部下とともに大本の歴史や思想などについての「研究」に励んだ。杭迫らはその研究の過程で、大本の宗教的表現とみえるものは、じつは反国家思想を偽装したものにほかならないという結論へと進んでいったのであった。⁽²⁶⁾

ここで検討しておきたいのは、大本七十年史編纂会のメンバーたちが、この第二次大本事件をどのように理解しようとしたのか、とりわけ検挙の原因をどこに求め、叙述しようとしたのか、という問題である。さきにふれたように、幻となった『六十年史』においても、この問題についての統一した見解がえられず、編纂が頓挫したといわれている。事件に向き合う人びとの立場によってさまざまな理解がありうるだろうが、編纂会で組上に上った見解として、経綸説・誤解説・必然説(弾圧説)と大別される三つの立場があった。

『七十年史』によって簡単に説明しておこう。⁽⁷⁷⁾

大本の信仰には、大本は「世の型」をだすところだとする認識、つまり世界に起こることはあらかじめ大本において生じ、教内外の教訓となるという考えがあり、そこから「大本事件もまた型である」と理解し、「経編」によった「型」の事件という見解⁽⁷⁸⁾が現れた。神が大本事件という「自己犠牲」によって、世界に型をしめし、人類に警告した⁽⁷⁹⁾とするのが、経編説である。

誤解説とは、「大本事件は、まったく当局側の、大本神諭や『靈界物語』などにたいする誤解からおきた事件であるという見解」である。つまり治安維持法違反にせよ、不敬罪にせよ、大本側にはその意図も犯罪事実もなかったが、政府・官憲の宗教的表現にたいする無理解から事件につながったことになる。これにたいして、必然説（弾圧説）では「大本事件は、大本立教の精神にもとづき、世の立替え立直しをほげしい宗教情熱にもえて宣布したことにたいする、治安当局の弾圧であって、それはおこるべくしておきた事件であった」という理解になる。

『七十年史』以前における教内での事件の受けとめ方について、若本三晴は「これは神さまのね、やっぱり御経編なんだと。（中略）それは静かに受け止めるべきだという考えが大本の幹部の中にはありましたね⁽⁸⁰⁾」と語っている。一九五〇年代の機関誌に掲載された大本事件にかんする記事においては、「当局者の誤解⁽⁸¹⁾」あるいは昭

和青年会や昭和神聖会の活動をおそれた「官憲の政策的弾圧⁽⁸²⁾」であるといった認識は存在していたが、事件は「神諭」などによって予言されていたものであり、「先の見えすく神様の御経編に、チャンと織込まれた弾圧であったことは間違いない⁽⁸³⁾」というように、経編説・誤解説・必然説が曖昧に結びつけられた説明がなされることが多かった。編纂会における伊佐男の発言にも、事件の当事者としての揺らぎがよく表れている。

「大本の、引用者註」史観からいえば、矢張り私は、弾圧をうける丈のものがあつたと思う。しかしあわせて法的にはあれを有罪にする事が出来なかつたといえる。／それから又無罪になるだけの素地を聖師はちゃんとつくっておられた。（中略）大本事件は、無罪になる面もあるし、また一応ああいう事件にもつてこられても、そういう疑をもたれても止むを得ないものがあつたという事もいえる。⁽⁸⁴⁾

「それははっきりと、弾圧の方が悪いので、逆にいえばむしろ、（弾圧を受けたのは、引用者註）名誉な事⁽⁸⁵⁾」であるとする佐木秋夫の立場とは対照的に、必然説に傾きながらも、伊佐男が誤解説を払拭できないのは、戦前日本の支配体制を完全には相対化していないからだろう。この点における『七十年史』の意義は、三つの説を整理した

うえで、各説相互の関係性を明確に示した点に求めることができると思われる。『七十年史』では、「単純な「誤解説」だけで、問題の本質を究明することはできない」として必然説が前面に出されるとともに、「事件によつて教団のなかにある偏狭・閉鎖的な思想の残滓が清算させられたように、日本の国も敗戦をへて、はじめて国際性をもった民族国家としての門戸が開かれるようになったと把握される。旧日本が新日本へ立替え立直しされる型として、信仰的な理解がなされるのである」と、「大本信仰に生きる信者の立場」からの経綸説の意義も強調されている⁽⁸⁵⁾。

ただし、注意しておくべきなのは、ここで経綸説や必然説の内容がどのようにとらえられているか、という点である。まず経綸説についていえば、「神の経綸をただ受身に、しかも単純に理解するだけでは十分ではない。(中略)事件のよつてきたる内外の要因をふりかえつて、大本信者はそのなかからおおくの教訓をみだし、大本の歩みの反省のなかに、大本事件の意義を今日においてより積極的に生かすべきであろう⁽⁸⁶⁾」という補足がなされている。この「受身」「単純」とされる理解は、栄二がいう「惟神中毒」を念頭においてのべられていることは明らかである。つまり『七十年史』の経綸説は、たんに信仰当事者の見解というだけでは充分でなく、栄二ら平和運動を推進しようとする人びとの経綸理解を採用しているといふべきなのだ。

つぎに、必然説にかんしても、内容の細かな吟味が必要である。必然説の立場から大本事件と「大本の本質」とのかかわりを明確に示した一文を引いてみよう。

いわゆる非常時の激動期に、民衆的基盤にたつて多彩な活動を展開し、社会の耳目をあつめた大本および大本系諸団体にたいして、当時の権力が、運動内容からさらに大本の神観・世界観を調査し、国家治安の上から鉄槌をくだすにいたつたこの事件には、昭和史をいさぐるファシズムの実態と矛盾とがはっきりと露呈されている。(中略)運動から教義への当局による調査には、故意な曲解がふくまれていたが、にもかかわらず大本の本質には、権力の志向する方向とは相容れないものがあつた。むしろ大本が弾圧され、そのなかに發揮された信仰の光にこそ、大本のかがやける伝統がやどされている⁽⁸⁷⁾。

この引用部分のなかで、二ヶ所にわたつて「運動から教義へ」という動きのイメージが提示されていることに留意したい。おそらく、運動と教義を単純に並置するのではなく、運動を起点として教義へ、といたるべくトルを示すことが『七十年史』においては不可欠だったのだ。以下で討議の記録を検討することによって、そのこの意味を明らかにしてみよう。

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

あらかじめ両者の基本的な見解を整理しておいたほうがわかりやすいだろう。上田・村上が当局のほんとうの狙いは大本自体あるいは大本の思想であり、「天皇制神話に対する大本の異質性」が国家権力の弾圧を招いたと主張するのにたいして、鈴木・前島は、第一義的な狙いは昭和神聖会運動の軍事的・経済的威力を叩きつぶすことであり、大本思想が根本的な要因にはなっていないとするのである。その要点は、「大本思想というのは国体変革の思想ではない」、むしろ「国体闡明の思想」だということにある⁽⁸⁸⁾。

鈴木・前島の立場に上田や村上は強く反論している。たとえば村上はつぎのようにいう。

本質的な権力が与えてくる宗教体系に背反する性格の権威を大本の思想の一番もとのところでかかげていたということはこれは否定出来ないと思いますね。ただその表われ方にはいろんな段階でいろんな屈折があるということは事実です。やはりその底流というものを全く否定して一面的に大本思想というものととらえていくことは、ほんとうの意味での民衆に根ざした宗教

運動としての性格をわからなくしてしまうと思いますね。⁽⁸⁹⁾

こうした「天皇制神話に対する大本の異質性」に依拠した議論に鈴木は再び反発する。

そういうことをいうためには大本思想とはどういうもので、どういう評価が出来るかということを前提にしなければ議論が組み合わさるわけではない。(中略)その前提を抜いてこういうふうに考えるといわれても納得出来ない。だから全面的に反対と

これに上田が、「大本の立教精神」というか民衆宗教として出発した、それは大切に視点として持っていないとその時点々々だけの評価でいくと困る面が出てくると思う」と応じると、鈴木は「時点々々の評価で一向にかまはないはずですよ、何ほ立教の精神でいわれたって途中で変っていたらそれはいみないですから」と切り返す。村上は「どうも機械的な解釈のような感じをもちますがね」と不快感を露わにしている⁽⁹⁰⁾。

当局のほんとうの標的は何だったのか、というこの問いに解答を与えることは、かなり厄介な課題である。というのも、そもそも弾圧を行った内務省や司法省の見解自体が、分裂してしまっていたか

らだ。内務省警保局においては、「彈圧の方針が決つていた。後でつち上げるために教義の問題をもつてきた」のにたいして、予審終結決定における司法省の見解では、昭和神聖会にかかわる問題を外し、「皇道の美名にかくれて不敬をやる」という教義の問題が主として問題化されることになったという「経過」についての認識自体は、編纂会においておおむね共有されていた。⁽⁹³⁾ また、内務省のなかでも、昭和神聖会運動の軍部とのつながりを問題視する上層部と、杭迫のように教義の問題性を強調した現場の捜査員との間に認識の隔たりがあつたということも確認されている。⁽⁹⁴⁾ したがって、ここでの争点は、彈圧の標的は何であつたかではなく、何であつたと書くべきなのか、そしてその叙述の根拠をどこに求めるのか、ということにあるのだ。

互いに少なからず感情的になっているが、このやりとりを引用したのは、鈴木・前島が上田や村上の「民衆宗教」概念に内包されている暴力性を鋭く衝いているように思われるからである。

上田や村上は、「立教の精神」「底流」「大本思想」などといったいい方で、「民衆宗教」としての大本の性格を強調し、それが当局、というより近代天皇制国家にとって許容できないものであつたという点について譲ることがない。つぎの引用には、彼らの本音がよく出ている。

上田 そういふもの〔記紀神話の神話体系とは相容れないもの、引用者註〕がないとすれば今日の大本運動は過小に評価されてくることになる。立教の精神が吹きとんでしまつて七十年史編さんの意図がずい分變つてくる。⁽⁹⁵⁾

村上 支配されている下の方の階層、民衆の自主的な思想的な創造として一つの宗教をつくつてゆくわけです。その中にふくまれている例えば権力に対する批判の芽生えとか、平和を守つてゆくという考え方とか、そういうものを積極的に評価するというのが、やつぱりこれからの正しい歴史学なので、それを忘れるのは大本の本質に迫らないのではないかと思う。⁽⁹⁶⁾

村上の清新ともいえる「正しい歴史学」の主張には、今なお重要なものがふくまれているだろう。鈴木や前島にしても、大本思想が彈圧のひとつの要因になつたことを認めないわけではない。「究局の目的が昭和神聖会運動か大本思想かという問題のたてかたはまちがっている」⁽⁹⁷⁾のだ。しかし鈴木や前島が苛立っているのは、具体的な史料の検討、そしてその解釈という彼らの作業以前に、『七十年史』編纂の「意図」が既定路線として存在していて、それが史料の語るところ（と、鈴木や前島が考えているもの）を封じこめようとしている点である。第三節で引用した佐木秋夫の、治安維持法に「あたつたほうがいい」という発言は、こうした発想をもつとも露骨に

示しているのではないだろうか。さきにのべたように、治安維持法違反は、第一審では有罪であったものの、第二審では無罪となっている。第二審の陪席判事が後年語ったように、「昭和三年三月三日に国体変革を目的とする結社を組織したということが非常に無理で、結局それで無罪になった」⁽⁹⁸⁾のだ。佐木の発言は「事実を事実として」はつきりさせてゆく⁽⁹⁹⁾という自らのスタンスとは裏腹に、「客観的事実」とはかかわりのないところでなされている。

このことはふたつのことを示している。ひとつは佐木にとって大本の反権力性という物語は「客観的事実」に優先するということが、もうひとつは反権力の物語が、国家権力の弾圧に決定的に依存しているということである。佐木ほど露骨ではないが、上田や村上の発言も、煎じつめれば同様の含意をもっているといわざるをえない。「民衆宗教」概念が、記述的な作業から離脱し、超越的で規範的な枠組みとして、「客観的事実」との距離を過剰な物語の力によって埋めつくそうとしはじめる局面があることを、鈴木や前島は鋭敏に感じとっていたのである。

近代天皇制にたいする大本の異質性↓弾圧という物語を構成するうえで、上田・村上が昭和神聖会ではなく、「大本の本質」にこだわらなければならなかったのは、昭和神聖会が大本の「民衆宗教」性や平和主義にそぐわない性質をもっていたことを、彼らも認めていたからである。昭和神聖会は、右翼団体と連携しながら海軍軍縮条

約廃止運動や天皇機関説排撃運動などを行い、安丸良夫によるならむしろ「政府の運動を先どりしている」⁽¹⁰⁰⁾ものであった。上田はつぎのようにいう。

神聖会運動が非常に立派なものであったとは思っていない。つまり神聖会運動は現象的運動としてこの時点で意義があるのだけれども、また大本教義とファッシズムとは相違点・対立点を持つていというけれども、それも共通の側面もあるという事はふまえた上でないかね。(中略)しかし大本の思想が最後の立証段階で問題になるということはやはりそれをめぐってしまつたら全然あかんわけです。大本教というのは完全右翼ですよ。⁽¹⁰¹⁾

少々わかりにくいのが、昭和神聖会運動をみるかぎり、大本は「完全右翼」であり、神聖会運動が第二次事件の主要因となれば、大本事件が「民衆宗教」としての「大本の本質」を凝縮したものであるという、『七十年史』編纂の意図が破綻してしまうということだろう。出口栄二も教団の立場から、「それでは救われるところはない、まあ、戦後改心したぐらいのところだね」⁽¹⁰²⁾とコメントしている。

大本が近代天皇制と相容れない「本質」をもっているという上田や村上あるいは栄二の主張そのものには、それほど奇異なところは

ない。奇妙なのは、彼らがその大本の異端性を「証明」するために、国家的弾圧機構がそこに狙いを定めたという「お墨付き」を不可欠のものと考えている点である。ここには、弾圧機構と民衆宗教史研究の語りの間にある、逆説的な共犯関係が露呈しているといえるのではないだろうか。佐木秋夫や村上重良を戦後民衆宗教史研究の第一世代とするなら、少なくとも第一世代における民衆宗教は、自律的なものとして存立するものではなく、いわば絶対的な敵役としての近代天皇制国家との相互依存的な関係のなかでしか語りえないものだったのである。マルクス主義者としての佐木が戦後になって大本を高く評価するにいたったのも——これまでに引用した、編纂会における発言にも明確に表れているように——弾圧によって大本の反権力性が「証明」された（と彼が受けとめた）ことにかかわっていると思われる。「インチキ宗教」（戸坂潤）としての「新興宗教」が「民衆宗教」として左翼知識人のアイドルへと転換した背景には、第二次大本事件を頂点とする国家権力の弾圧という契機が不可欠のものとしてあったのだ。

『七十年史』における第二次大本事件についての記述は、さきに見たとおり、上田や村上の提唱する方向に沿い、近代天皇制国家とトータルに対決する「大本の本質」が明快に描かれたものとなった。それは、信徒の間で保持されていた誤解説のなかに含まれる「邪教」としての引け目を払拭するうえで、重要な啓蒙的役割を果たし

たといえるだろう。だがその一方で、「政府の運動を先どり」した昭和神聖会運動に象徴される、「日本ファシズムの構成分子」^⑧としての性格が「大本の本質」とどのようにかかわっているのか、またその運動に身を投じた多くの信徒たちの経験をもとのように評価するのか、といった点が突きつめられずに残されてしまった。それは、第二節でみたように、栄二が戦後になっても「国家主義的な面」に拘泥する信徒の理解を誤謬として処理してしまったこととも通底する問題であるだろう。

七 『大本七十年史』とその後

『七十年史』編纂が続くさ中の一九六二年一〇月、出口栄二は大本の総長ほか、ほとんどの役職を辞任することになった。この年の七月、栄二はモスクワで行われた「全般的軍縮と平和のための世界大会」に、日本の宗教者代表および大本・人類愛善会の代表として参加している。大会の後、中国仏教会の招きに応じて北京に移動し、周恩来首相や中国の宗教者らと会談を行って帰国した。だが、前述したように大本には栄二の積極的な平和運動にたいする反発が存在したうえに、彼の中国行きが葛藤を深刻化させることになる。大本は戦前以来、道院系の修養団体・慈善団体である紅卍字会とのつながりを保っていたが、戦後の同会は台湾（中華民国）を拠点として

いたため、榮二が中華人民共和国との強い結びつきを示すことは、大本内部での強い反感を招いたのである。⁽¹⁰⁾ 大本における榮二の立場を難しいものにした要因としては、さらに当時の日本の原水爆禁止運動そのものの混乱もあったと思われる。当初「未組織の、「保守」「革新」問わぬさまざまな市民の同時多発的な運動として始まった」原水禁運動は、一九五八年の第四回原水爆禁止世界大会あたりまでは「超党派」の枠組みを保っていたものの、大会が安保条約改定反対の姿勢をとった一九五九年の第五回大会では、「安保闘争における政治性がそのまま大会の内容に反映される結果⁽¹¹⁾」となっていく。さらに一九六一年のソ連による核実験以降、「ソ連の核を防衛するという内向きの態度⁽¹²⁾」をとる共産党と、いかなる国の核実験にも反対の姿勢をとる総評・社会党や地婦連・日青協などの立場の亀裂が広がり、こうした分裂構図のなかで、多くの団体・人びとが運動から撤退していった。新安保条約批准反対を決議した人類愛善会および大本も、原水禁運動のこうした混乱と無縁でいることはできなかったのであり、平和運動の「政治化」にたいする危惧が高まっていたのである。

一九六二年、三代教主・出口直日は、機関誌『おほもと』の八月合併号に、「私のねがい」という文章を発表する。

現在、教団の一部の方の言動に、——大本がどういふところで

あるか——ということを忘れて、本すじから逸脱した動きがあるとすれば、なげかわしいことであります。／（中略）大本の教えは、右によらず左によらず、右をも左をも平和の大道に活かしうるものでなければなりません。大本には大本としての平和運動のあり方があるのではないのでしょうか。／（中略）信仰的な自己反省や、心の浄化をおろそかにして世間的な運動がやりたいのであれば、その方は、ここを出てから自分の信ずるものに挺身されてはとおもいます。（中略）／私たちの、お道には、かつて昭和神聖会というのがありました。これは政治運動ではなく、当時における日本国家を対象とした精神運動でありましたが、私はこの運動に真っ向から反対しました。（中略）私の危惧したように、社会の目は昭和神聖会を、政治運動のような形でとらえました。そしてそのことが、第二次大本事件をひきおこす大きな要因になりました。（中略）／私が今——時流の渦にまきこまれないように、というのは、けっして教団擁護のためにのみ言っているわけではありません。時流の渦に超越して、本来の「大本」を明確にして、大道に生きる道こそ、勇気と忍耐と最大の努力を必要とするのです。⁽¹³⁾

教団内では、この文章が榮二らの平和運動の行きすぎに苦言を呈するものと受けとめられ、彼は教団における役職の辞任に追いこまれ

ることになった。総長は本部長に改称され、『七十年史』編纂会のメンバーでもある桜井重雄が務めることになる。この改革では、出口家および教主の身内の中は教団運営から退いて祭事・教の研鑽・信徒との交流などに専念し、教団運営は信徒のなかから選ばれた者が担当するものとされた⁽¹⁰⁾。

本部長となった桜井重雄らが出席した座談会では、総務の伊藤栄蔵が「政治の面に関心をもつ必要がないというのではなく、力点は、少数の人の考えで、教団全体を政治的な動きへもっていくことを戒められたので、政治のことに必要以上に関心が強く、ジツとしておられないというのだったら、宗教という場にとどまっておらず、直接、政治の場に入ってやる方がいいというのですね⁽¹¹⁾」と、直日の意図を解説している。桜井も、祭教院斎司・三諸斎の「本当の宗教家という立場の人は、政治から超然としていなければならない、そういうふうに思われるのですが……⁽¹²⁾」という発言を受けて、「超然という意味がタッチしないということではなく、正しい有り方を指導する」という意味なら、政治というものも大本では、認めなければならない⁽¹³⁾」としつつ、「それが、政治運動化したりすると、〔宗教としての、引用者註〕分野をこえ⁽¹⁴⁾」てしまうと。三諸や桜井の見解は、直日の文章だけでなく、『霊界物語』など出口王仁三郎の著書に依拠して出されているものである。同じように王仁三郎を拠り所にしながらも、栄二とは対照的な政治観が語られている。これ以後、

一九六〇年代の大本は、「祈りを持つて⁽¹⁵⁾」の平和運動へと転換していく一方で、研究者からは「時代の嵐から引き籠る姿勢を取った」（栗原彬⁽¹⁶⁾）と評されるように、対外的に目立った運動から遠ざかっていく。

『七十年史』編纂会会長だけが、栄二に残された公的な役職であった。逆にいえば『七十年史』は、栄二を中心として平和運動にまい進した一九五〇年代の大本の思想が強く反映された書物として、ともかくも完成したといえるだろう。さきにのべたように、『七十年史』は歴史学者やマスコミなどから高い評価をえた。また、教主の直日も、出版祝賀会で「大本七十年の足跡を、ありのままに史学的に客観的に叙述し得てしかもそこに、大本に起こったきびしい歴史の事実をとおして、神さまのみ心を世に現すために歩ませられた道のいかに苦難に満ちたものであったかを如実に何うことが出来、時に感涙にむせばざるを得ないものを蔵しています⁽¹⁷⁾」と語り、高く評価していた。だが、教内での反応は厳しいものだったようである。

「あれはサヨクだ⁽¹⁸⁾」とか、「あんなの読むな⁽¹⁹⁾」とかね、いろいろ厳しい批判を受けてね、結局私らが計画した、これで学習会をずうっと全国で開いて、歴史を勉強してもらおうという計画は全部おじちゃんになって、何もできなかったです。ただ本を作ったっていうことだけね⁽²⁰⁾。

『七十年史』を活用した学習会が計画されていたが、同書にたいする教内での不評のなかで、その企ては潰えてしまったという。「本を作ればそれで終わり」ではなく、信仰当事者に「勉強の機会」を提供するという目標は⁽¹⁶⁾、その意味では果たされなかったといえるが、それは現在でも叶えられないわけではない。事務局メンバーの努力によって作成された討議記録を通じて、私たちは大本七十年史編集会の歴史実践に接近することができる。

本当に勉強していただくためには、要約して表現された本だけでは、やっぱりだめだと。その元になった討議が、どういうことでここに辿りついたのかということを知ってもらうためにはやっぱり討議の記録が、生の記録が大事だっていうのでね、あれだけの苦勞をして、全部残したんです⁽¹⁷⁾。

若本三晴がこう語るように、『七十年史』そのものには現れない未発の契機をふくめて、重要な歴史的経験として編纂事業を読みなおす可能性は、今でも開かれているのだ。

おわりに

近代社会において、宗教文化は誰のものか？

それは教団や信仰当事者の専有物ではない。信仰をもたない研究者や作家やジャーナリストたちも、各々の立場からそれにアクセスし、多様な解釈を施すことができるし、その権利をもっている——問いに答えを求めようとするなら、こうした毒にも薬にもならない模範解答が返ってくるのが関の山だろう。そのような答えしか得られないとすれば、そうした問い自体に価値がないのかもしれない。だが本稿で考えたいと思ったのは、この問いの意義は答えのなかにはなく、絶えざる問いかけの実践のなかにこそ存在するのではないか、という点である。

『大本七十年史』編纂事業の場は、それぞれの信念や作法などに応じて互いに無関係であるかのように、なされてきた、信仰当事者と教外の宗教研究者の歴史叙述が出会い、またその接触に媒介されて信仰共同体やアカデミアのなかに潜在する葛藤が顕在化させられる時空間として生じた。完成した教団史としての『七十年史』は、複数の歴史叙述を整理し、一貫性のある語りとして構成される必要があったから、複数の語りのざわめきはきわめて制限された形で見か現れていない。だが、本書と編纂会討議記録とを往還して読みなおすなら、事態は少なからず変わってくる。討議をへて『七十年史』を完成させるという時間の流れを顛倒させ、整然とした体系としての歴史から、矛盾が剥きだしのまま露呈した重層的な語りの時空間へと遡行することによって、信仰当事者と教外研究者による協

働の場としての編纂会の歴史的意義が現れてくるのではないだろうか。出口栄二を追悼した文章のなかで安丸良夫がいうように、「立場や発想の違う人たちがたくさん集まって自由に議論したこの会議は、いまから考えて、きわめて興味深い稀有のものだった」⁽¹⁰⁾のである。

この編纂事業において際立った形でみられるように、立場を異にする人びとが、共通の対象をめぐって、互いに呼びかけと応答を行いながら試みようとする表象のあり方を、私は協働表象と呼びたいのだが、信仰当事者と非信仰者との間でこのような協働が可能であるかどうかということについては、懐疑的な見方も少なくない。たとえば、宗教学批判で知られるラッセル・マッカチオンは、宗教現象の記述において、宗教研究者による表象と、信仰当事者による自己表象とが接するところに現れる、両者の間の「バランスのとれた」表象のあり方としての協働表象 collaborative representation の企てを批判的に検討している。彼によると、こうした理想を描くのは、宗教研究者による表象は、対象となる人びととの対話を可能にし、その同意を得られるものでなければならないと考えるリベラルな人文学者たちである。この人びとを支えているのは、研究者と研究対象としての宗教（者）との間には、「人間の条件」とでもいえるべき基本的な共通性があり、それを通じて有効な対話が可能だとする解釈学的信念なのだが、マッカチオンはそうした考え方に疑問を

差し挟んでいく。

まず、こうしたリベラル人文学者が想定する研究対象が、研究者の側ではとんど、もしくはまったく「投資」を行うことなく寛容さを期待することのできる「コストのかからない他者 no cost Other」にかぎられていて、アウトサイダーの表象に対して非和解的な他者の存在を捨象しているのではないか。また「コストのかからない他者」だけに範囲を限定するとしても、研究者の設定する枠組みに適合する、他者の耳触りのよい声だけを恣意的に選びとり、聞きとっているにすぎないのではないか。さらに、聞きとった声を尊重しているようにみえても、「いいかえれば……」と研究者の解釈を重ね合わせたときすでに、他者の声は研究者の側に篡奪されてしまうのではないのか。⁽¹¹⁾

マッカチオンの問いは、安易に研究対象との共感的相互理解を主張することのナイーヴさを鋭く衝いている。最初の点については、彼の指摘どおりで、アウトサイダーの表象に応答しようとする志向をもたない信仰者に協働の可能性を求めることは難しい。さしあたっては、自分と異なる立場からの表象に関心をもち、応答しようとする意思をもつ人びとに対象を限定せざるをえないだろう（ただしそれが「コストのかからない他者」であるかどうかは疑問であるが）。二番目の点でも、マッカチオンに同意しなければならない。自分があらかじめ用意した枠組みを否応なく変更させられるような、他な

る声を聞きとらないのであれば、それは協働の名に値しない。

最後の点は、研究対象との対話と共感にもとづくと言われる表象のあり方を、もつともラディカルに批判している。しかし、そのラディカルさゆえに、批判の適用範囲がかなり限定されているように思われる。つまりマツカチオンは、立場が異なる者の間では、表象が完全に一致することはなく、したがって研究者の表象が研究対象の完全な同意を得ることはないだろう、とするのだが、この論法では研究対象としての信仰当事者は、あらかじめ完成された自己表象という「答え」を用意していて、研究者がその「答え」にたどりつけるか否かという、ふたつの選択肢しか想定されていない。部分的な同意や、異なる表象に接することによって研究対象の側が自己変革の契機を獲得していく可能性などが考慮に入れられていないのだ。だが私はそこにこそ、協働表象の可能性を見いだしていきたいのである。こうした効果は、『七十年史』編纂事業のように意識的になされる協働のプロジェクトにおいては——出口栄二や上田正昭などに顕著にみられる——もともと期待されているものでもあり、当事者たちにも認識されやすいものといえる。これを、協働表象の現実的な効果と呼ぼう。

しかし、私は協働ということばに、必ずしも共感に満ちた調和的な協力関係のイメージを託しているわけではない。そうではなく、非共約的な差異を抱えつつ、その差異がもつ意味をラディカルに問

い直させられるような契機が現れるところに、協働ということの意義が生じていくのだと考える。いいかえれば、現勢的な効果が機能不全に陥る場所においてこそ切り開かれる地平があるのではないだろうか。ただし、大本七十年史編纂会という場が、たとえば村上重良や出口栄二にたいして、彼ら自身の立場についての反省的思考をもたらしことになったのかといえ、それはきわめて疑わしいといわざるをえないだろう。村上にとっては、民衆宗教についての自らの見解を補強する格好の事例にすぎなかったのかもしれないし、栄二にとっては、彼の考える大本観や歴史観を、「客観的」な科学のことばで語りなおすための機会であったというほうがよいかもしれない。しかし、というよりはそうであるからこそ、「民衆宗教」の論理から逃れ出る、複数化された歴史叙述の断片を討議記録から掴みだし、編纂会の人びとが大本の歴史とかかわるなかで生じた、秩序化しえない思念の領域にことばを与える分析という行為が不可欠なのだ。協働の現場ではたんなるディスコミュニケーションとしかみなされない思考の断片が、事後的な分析行為において新たに読み替えられていく可能性を、協働表象の潜勢的な効果と名づけておきたい。この潜勢的な効果に着目するならば、編纂会の討議に参加したメンバーばかりでなく、討議記録を読みなおそうとする分析者——本稿においては私自身——もまた、協働表象の担い手と呼ばれるべきだろう。

ただし、党や国家のような「秩序形成の動因になりながら、その秩序の到来と共に消えていく存在」について語ることの困難をめぐって富山一郎が指摘するように、私たちは「言語自身が秩序」のなかで考え、語らなければならない以上、歴史叙述の断片を拾い集める行為は、それを既存の秩序の側に篡奪することにつながる危険性をつねに孕んでいる。だから必要なのはおそらく、断片をつなぎ合わせてもうひとつの歴史物語を編み上げることではなく、討議の場を徘徊しながら、多様な文脈と結びあわせてみることによって、固定化された歴史や信仰の体系を攪乱するような分析なのである。

このように分析行為の課題を設定したうえで、前節までの議論に立ち戻ってみよう。まず確認しておくべきなのは、こうした編纂事業を可能にした条件としての、一九六〇年代初頭という時期の重要性である。まず大本側の状況をみると、一九五〇年代からの平和運動が栄二に主導されて、この時期にピークを迎えていた一方で、教内ではその動きにたいする不満が高まり、編纂事業半ばの一九六二年には栄二の失脚によって、大本の平和運動のあり方が転換していった。他方、教外メンバーの側では、一九五八年の『近代民衆宗教史の研究』によって民衆宗教の歴史的意義に注目が集まった時期であり、佐木秋夫や村上重良のような第一世代の民衆宗教史研究が力をもっていた。その一方では、第二世代の民衆宗教史研究を牽引

することになる安丸良夫をふくめた若手の研究者が草稿の執筆や討議に加わり、村上流の民衆宗教史にたいする違和感が顕在化しつつあったともいえる。おそらくこの時期でなければ、これらの顔ぶれが揃い、長時間にわたって意見を交わす場を構築することはできなかっただろう。協働表象は、さまざまな場において生起しうると考えられるが、それらはつねに歴史的諸条件に規定された独異な場としてあり、その個別的な様相のなかにこそ、目的論的な物語に回収されない協働の意義があるのだ。

本稿では、おおまかにいえば、討議のなかから三つの論点を選びだして検討した。(1)教義的・信仰的な人間観および歴史観と心理主義的・社会経済史的なそれとの間に生じるポリティクス、(2)大本における平和主義思想の一貫性をめぐる議論、(3)第二次大本事件における弾圧と大本の「本質」を結びつけること、そしてそこに表れる歴史学の方法論をめぐる葛藤、といった話題である。

これらの論点においてはさまざまな対立を見いだすことができるが、それらは信仰／非信仰の間の非和解的な対立といったような、単純な二項対立の論争にとどまるものではなかった。たしかに(1)の人間観や歴史観をめぐる問題では、信仰当事者と非信仰者の間に原理的な隔たりがあることはたしかなのだが、そうした隔たりが、対話を不可能にするとはかぎらない。第四節でみたように、大本において信じられ、実践されてきた政治や社会にかんする考えを、歴史

学のことばで翻訳し、信仰の有無をこえて継承しうるものとして共有しようとするとき、神の实在／非实在の問題は、致命的な差異とはなっていないかった。そこで行われた対話のなかに、協働表象の現勢的な効果を見いだすことができるのである。

だがその場合にも、翻訳という実践が、信仰の文脈に変更を迫る遂行的な力を帯びるということには、自覚的である必要があるだろう。たとえば「有難い有難いというておられる方には進歩ないですよ」といいながら出口王仁三郎の「人間化」を主張する上田正昭の語りには、神秘主義的な信仰を否定して「進歩」的な信仰（一）へと教導する規範的な力が作動している。また、大本出現にかかわる神話的歴史は、『七十年史』において社会・経済史的な説明と並置されながらも、「現実」の歴史とは異なる次元の物語として、いわばゲッター化された形で描かれることになる。そこには、民衆宗教史研究者が抱える現実にかんする認識の貧困さが表れているだろう。平和主義思想や第二次大本事件の原因をめぐる議論においては、村上流の民衆宗教史が抱える暴力性が露骨に表れてしまっている。この討議の場では、民衆宗教史研究が自己形成する際に、民衆宗教という「素材」をどのように眼差し、いかに加工してきたのが、戯画化されたかたちで語りだされるのだ。鈴木良、前島不二雄、安丸良夫の介入によって明らかにされているように、上田や佐木、村上の描く民衆宗教の物語は、大本の底流にあるとされる平和主義

思想や異端性に固執するあまり、戦争肯定の言説や昭和神聖会運動のようにそこから逸脱する思想や実践を大本の「本質」から切り離そうとする。そこにおいて、民衆宗教の過剰な物語は「客観的」な科学としての見かけを食い破っていくのだ。そしてその際、大本の「本質」を保障するものとして呼び出されるのは、絶対的な敵役としての国家的弾圧機構だったのであり、特高警察と戦後民衆宗教史研究は背中合わせで互いを支えあうという、奇妙な相互依存の関係を形成していたともいえる。

だがこのことは、栄二の問題でもある。王仁三郎晩年の平和思想に自らの基盤を置き、絶対平和主義の宗教としての大本観を掲げようとすると彼は、村上らが語る歴史はきわめて都合のよいものだった。戦前における大本の多様な運動展開の背後に、大本における不変の「本質」が隠されているのだとすれば、大本の一貫した歴史の延長線上に、自らの平和運動を位置づけることができる。しかし、こうした運動／本質の二元的把握には落とし穴がある。平和主義や異端性といった物語に沿わない思想や実践——とりわけそれは、一九三〇年代前半に集中的に現れる——を、大本の「本質」から分離させて語るとすれば、そこに身を投じた人びとの経験は、どのように位置づけられるのだろうか。

たとえば出口伊佐男が戦後にいたっても第二次大本事件誤解説をなにごとで保持しつづけていたのは、彼が昭和神聖会など大本の運

動の国家主義的側面を内面化していたからであり、それは「本質」であるかどうかにはかわりなく、大本の歴史を構成してきた重要な経験にはかならないだろう。たしかに彼の経験は、上田や村上らによって固く構築された民衆宗教史の物語を相対化するほどのことばをもちえなかった。現在でも、必然説の「客観的」な妥当性は、とりあえず揺るがないだろう。だが、「本質」を中心とした滑らかな物語を構成するよりも、さまざまな経験が生み出す不協和音に耳を傾けることから、大本の未来を展望することもできたのではないだろうか。

このことは、栄二が教内の支持を失い（もちろん、彼を支持しつづけた人びともいるのだが）、一九六二年の路線転換へといたる過程ともかわっていると思われる。栄二への反発が、彼の「政治化」に由来していることはたしかだが、それと密接に関連するのが、彼の直線的な大本史観なのではないだろうか。「本質」としての平和主義や異端性に回収しきれない事柄に向き合わないことは、そこに自らの実存をかけた人びとに向き合わないことにつながる。栗原彬との対談で栄二自身が反省の弁を口にしたように、平和運動へと突出していく際に、彼はそうした活動への戸惑いを覚える人びとの声に耳を傾けることができなかった。それらは「せまい意味での国家主義的見地」や「せまい意味の神秘主義的見地」なのであり、啓蒙によって克服されるべき考えだとされたのであった。だが見方を変え

ればそれは、平和運動の方法の根本的な再考を迫る重要な契機として受けとめることもできたはずであり、同様の問題は、大本七十年の歴史をめぐる討議にも現れていたのである。

『七十年史』をめぐる諸問題について考える際には、一九八〇年に起こった大本教団の分裂問題を意識せざるをえない。このとき、栄二とその妻・直美を中心とした大本信徒連合会と、伊佐男の息子である出口和明を中心とした愛善苑が大本から分立することになる。上にのべたような一九六〇年代以来の対立が、この分裂問題にかかわっていることはたしかだろう。だが、一九八〇年の分裂の過程には、そうした対立には還元できない複雑な力学が働いており、この問題については別個の問いが立てられなければならない。したがって、本稿の論述は、いかなる意味でも大本教団分裂の原因を探るという性格のものではないし、現在の各団体にたいする価値判断を意図するものでもない。）

繰りかえすが、私が編纂事業にこだわるのは、『七十年史』の不備や問題性を数え上げて、それらを克服したもうひとつの物語を構築するためではない。重要なのは、歴史的経験としての編纂会討議において生じた出来事を、教団史作成の一段階へと切り縮めるのではなく、歴史叙述という実践の社会的位相について再考し、秩序づけられた物語に亀裂を入れるための契機——協働の潜在的な効果——として位置づけなおすことである。『七十年史』における信仰、当事者と民衆宗教史研究の協働は、完全に成功したとはいえないが、

いや、未完成であるからこそ、いまも振りかえるべきものでありつづけている。そしてそのためには、討議とか、討議をめぐる分析といったような、およそ体系性を欠いた言語行為が、歴史実践としての位置を確保しなければならないのだ。

注

- (1) 田辺繁治『生き方の人類学——実践とは何か』講談社、二〇〇三年、八一頁。
- (2) 島蘭進「天理教研究史試論——発生過程について」『日本宗教史研究年報』三号、一九八〇年、一〇二頁。
- (3) ジェイムズ・クリフォード『ルーツ——二〇世紀後期の旅と翻訳』毛利嘉孝ほか訳、月曜社、二〇〇二年（原著一九九七年）、七二頁。
- (4) 古谷嘉章『異種混淆の近代と人類学——ラテンアメリカのコンタクト・ゾーンから』人文書院、二〇〇一年、二七四頁。
- (5) くだらない誤解を避けるために付言すれば、これは研究者個人の倫理性とか、史料提供者たる教団などにきちんとした礼儀を通したとか、通さなかったとか、そういう話ではまったくない。あくまで歴史記述という制度・実践自体の拠つてたつ基盤についての問題である。
- (6) たとえば色川大吉『明治の文化』岩波書店、二〇〇七年（原著一九七〇年）、参照。
- (7) 小口偉一ほか『座談会 日本近代史に重要な役割——「大本七十年史」完成の意義』『おほもと』一九卷一〇号、一九六七年、五一頁。
- (8) 安丸良夫「榮二先生の思い出」『愛善世界』二八六号、二〇〇七年、四九頁。
- (9) 井上順孝ほか編『新宗教事典』（弘文堂、一九九〇年）などに拠つて

要約した。

- (10) 梅棹忠夫「日本探検（二）——綾部・亀岡 大本教と世界連邦」『中央公論』七五卷三号、一九六〇年。
- (11) 大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（討議の記録）第一回〜第四回総会における討議の記録（抄）その二』一九六一年、八八―八九頁。
- (12) 出口栄二、栗原彬「人類平和の基盤を求めて——現在まで」『出口栄二記念出版刊行会編『出口栄二選集 第四巻』講談社、一九七九年、三八六頁。
- (13) 二〇一〇年七月二〇日、亀岡・大本本部における若本三晴氏へのインタビュー。
- (14) 以下、大本七十年史資料の引用に際しては、つぎのように略して表記する。
大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（討議の記録）第一回〜第四回総会における討議の記録（抄）その二』一九六一年↓『資料・第一回〜第四回総会』、大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（討議の記録）第五回第六回総会における討議の記録（抄）その二』一九六一年↓『資料・第五回第六回総会』、大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（原稿と討議の記録）序説』一九六九年↓『資料・序説』、大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（原稿と討議の記録）第一篇第二章 大本の発端』一九六九年↓『資料・発端』、大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（原稿と討議の記録）第一篇第六章 出修』一九六九年↓『資料・出修』、大本七十年史編纂会編『大本七十年史資料（原稿と討議の記録）第六篇第一章 第二次大本事件の原因』一九六九年↓『資料・原因』。
- (15) 『資料・第一回〜第四回総会』、八八―八九頁。
- (16) 出口栄二、出口和明「故郷・青春・信仰——敗戦まで」、『出口栄二、栗原彬「平和運動の中で——昭和三十七年まで」、出口、栗原前掲「人

類平和の基盤を求めて」前掲『出口栄二選集 第四巻』。

- (17) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二五三頁。
- (18) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二五八頁。
- (19) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二六七頁。
- (20) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二七七頁。
- (21) 出口、栗原前掲「人類平和の基盤を求めて」、三〇八頁。
- (22) 出口、栗原前掲「人類平和の基盤を求めて」、三三〇—三三二頁。
- (23) 出口、栗原前掲「人類平和の基盤を求めて」、三二二頁。
- (24) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二七四頁。
- (25) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二八五頁。
- (26) 出口栄二、出口和明前掲「故郷・青春・信仰」、二九二—二九三頁。
- (27) 出口栄二ほか「世界経綸の鼓動を聴きつつ——今年の大日本運動の回顧」『おほもと』一九六〇年二月号、二二頁。
- (28) 出口ほか前掲「世界経綸の鼓動を聴きつつ」、二二頁。
- (29) 出口ほか前掲「世界経綸の鼓動を聴きつつ」、二六—二七頁。
- (30) 出口ほか前掲「世界経綸の鼓動を聴きつつ」、二二頁。
- (31) 出口ほか前掲「世界経綸の鼓動を聴きつつ」、二四頁。
- (32) 出口ほか前掲「世界経綸の鼓動を聴きつつ」、二七頁。
- (33) 出口、栗原前掲「平和運動の中で」、三三九頁。
- (34) 出口、栗原前掲「平和運動の中で」、三五五頁。
- (35) 出口伊佐男は、「うちまる」「宇知磨」と改名する時期があるが、本稿では煩を避けて、便宜的に伊佐男の名で統一して表記する。
- (36) 上田正昭『アジアのなかの日本再発見』ミネルヴァ書房、二〇一一年、参照。
- (37) 大正七十年史編纂会編『大正七十年史 上巻』宗教法人大本、一九六四年、五頁。
- (38) 『資料・序説』、一三四頁。

- (39) 井上順孝ほか『新宗教研究調査ハンドブック』雄山閣出版、一九八一年、参照。
- (40) 島蘭進「民衆宗教か、新宗教か」『江戸の思想』一号、一九九五年、一六二頁。
- (41) 村上重良『近代民衆宗教史の研究（改版）』法藏館、一九七二年、二四八頁。
- (42) 林淳「マルクス主義と宗教・文化論——『中外日報』の座談会を中心に」磯前順一、ハリー・ハルトウニア編『マルクス主義という経験——1930年代日本の歴史学』青木書店、二〇〇八年、参照。
- (43) 『資料・序説』、一〇三頁。
- (44) 佐木秋夫『新興宗教——それをめぐる現代の条件』青木書店、一九六〇年、九三—九四頁。
- (45) 佐木前掲『新興宗教』、二二五頁。
- (46) 『資料・序説』、一四三—一四四頁。
- (47) 永岡崇「歴史の記述と憑依——飯降伊蔵の「おさしづ」と親神共同体をめぐって」川村邦光編『憑依の近代とポリティクス』青弓社、二〇〇七年、参照。
- (48) こうした立場は後に安丸良夫『出口なお』（朝日新聞社、一九七七年）において、もつとも洗練された形で打ち出される。永岡崇「安丸良夫と「民衆」の原像——『出口なお』について」『大阪大学日本学報』二五号、二〇〇六年、参照。
- (49) 『資料・第一回〜第四回総会』、四五頁。
- (50) 『資料・第一回〜第四回総会』、四七頁。
- (51) 『資料・第五回第六回総会』、四頁。
- (52) 『資料・第五回第六回総会』、五一—六頁。
- (53) 『資料・第五回第六回総会』、八一—九頁。
- (54) 大正七十年史編纂会編前掲『大正七十年史 上巻』、九六—九七頁。

- (55) 『資料・発端』、二二五頁。
- (56) 『資料・第五回第六回総会』、四頁。
- (57) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 上巻』、九五頁。
- (58) 保荊実の刺激的な著作『ラディカル・オーラル・ヒストリー——オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』（御茶の水書房、二〇〇四年）がなければ、おそらく神話の歴史をめぐるポリティクスに言及することはできなかった（ここでいう「言及する」とは、たんに「思考する」ととは異なる事態である）。保荊は、オーストラリアの先住民・アボリジニの人びとが語る超自然的な歴史物語——「白人に大地が罰を与えた」といったような——をいかに受けとめるか、という困難な問いを提起する。保荊は、「文化相対主義とか異文化尊重とかをちゃんと実践できる」「いまどきの学者さんたち」は、こうした歴史物語を拍手喝采して「受け入れる」だろうとしつつ、彼らがアボリジニの語りを「メタファー」として「尊重」するだけならば、「アボリジニの信念体系の一方的で暴力的な領有」になつてしまふと厳しく批判する（一四—一六頁）。これにたいして保荊が提起したのは、「あなたの経験を深く共有することはできないかもしれないけれども、それがあなたの真摯な経験である」ということは分かります。だから、あなたの歴史経験と私の歴史理解とのあいだの接続可能性や共奏可能性について一緒に考えていきましよう」という、「ギャップごしのコミュニケーション」であつた（二七頁）。この書物において、保荊の意図する「コミュニケーション」が成功しているとは必ずしもいえないが、そのことは、彼の提起した問いの重要性をいささかも減ずるものではない。
- (59) 『資料・序説』、一三五頁。
- (60) 『資料・出修』、一二六頁。
- (61) 『資料・出修』、一二八—一二九頁。
- (62) 『資料・出修』、一二九—一三六頁。
- (63) 『資料・出修』、一三三—一三三頁。この伊佐男の発言は、『明治期の王仁三郎の著作である、引用者註』『道の大本』とか『道の葉』などを見ると、ちよこつと、ちよこつと、戦争は悪いんじゃないかと、はつきり出ている。そういう思想はずっと持ちつづけて一貫されとったんじゃないかと思えますね』という、栗原彬との対談における栄二の発言（出口、栗原前掲『平和運動の中で』、三〇六頁）とも符合し、ここでは両者の考えが一致していたことがわかる。
- (64) 『資料・出修』、一三三頁。
- (65) 『資料・出修』、一三三頁。
- (66) 『資料・出修』、一三七頁。
- (67) 『資料・出修』、一三三頁。
- (68) 『資料・出修』、一三九頁。
- (69) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 上巻』、二七五—二七六頁。
- (70) 『資料・第五回第六回総会』、二五四—二五五頁。
- (71) 前島不二雄「軍ファシズム運動と大本教」『日本史研究』七五号、一九六四年、六三頁。
- (72) 『資料・第五回第六回総会』、二五六頁。
- (73) 大本七十年史編纂会編『大本七十年史 下巻』宗教法人大本、一九六七年、六四四—六四五頁。
- (74) 『資料・出修』、一三七—一三八頁。
- (75) 『資料・第一回く第四回総会』、八七頁。
- (76) 杭迫軍二「白日の下に——大本事件の真相」日刊労働通信社、一九七一年、参照。
- (77) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 下巻』、七〇八—七〇九頁。
- (78) 二〇一〇年七月二〇日、亀岡・大本本部における若本三晴氏へのインタビュー。

タビユ。

- (79) 小山昇「可愛い子には旅——第二次事件の教えるもの」『神の国』一九五二年二月号、三木善建ほか「嵐の中の金字塔」『おほもと』一九五七年八月号、出口栄二ほか「昭和十年十二月八日——大本事件の真相」『おほもと』一九五八年二月号。

- (80) 出口ほか前掲「昭和十年十二月八日」、四一頁。

- (81) 小山前掲「可愛い子には旅」、四七頁。

- (82) 小山前掲「可愛い子には旅」、四八頁。

- (83) 『資料・第一回〜第四回総会』、九九頁。

- (84) 『資料・第一回〜第四回総会』、一〇〇頁。

- (85) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 下巻』、七〇八―七二〇頁。

- (86) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 下巻』、七二〇頁。

- (87) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 下巻』、七〇九頁。

- (88) 『資料・原因』、二〇頁。

- (89) 『資料・第五回第六回総会』、二三六頁。

- (90) 『資料・第五回第六回総会』、二三九頁。

- (91) 『資料・第五回第六回総会』、二四一―二四二頁。

- (92) 『資料・第五回第六回総会』、二四二頁。

- (93) 『資料・原因』、二二―二四頁。ところで小島伸之は、第二次大本事件をふくむ特高の宗教取締にかんするこれまでの研究が、〈戦前の我が国の国家権力Ⅱ悪〉という前提に立ち、国家（政府）が異端としての宗教（教団）を弾圧したものであるとして理解する傾向が強かったとしたうえで、『特高月報』における大本にかんする記事を読みなおし、皇道大本の取締は異端取締ではなく、むしろ社会運動の極みとしての革命運動取締であったと主張している（「特別高等警察による信教自由制限の論理——皇道大本とひとのみち教団「不敬事件」の背後にあるもの」『宗教と社

会』一四号、二〇〇八年）。しかし、ここで検討している討議記録をみれば、小島の主張するような内容は、大本七十年史編纂会においてはむしろ自明の事柄であり、議論の焦点となっていたのは、そのことをどのように解釈し、『七十年史』の立場として打ちだしていくべきなのか、という問題であったことがわかる。

- (94) 『資料・第五回第六回総会』、二三二頁。

- (95) 『資料・第五回第六回総会』、二三八頁。

- (96) 『資料・第五回第六回総会』、二五七頁。

- (97) 『資料・第五回第六回総会』、二四一頁。

- (98) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 下巻』、六一五頁。

- (99) 『資料・第一回〜第四回総会』、九一頁。

- (100) 『資料・第五回第六回総会』、二三六頁。

- (101) 『資料・第五回第六回総会』、二四二―二四三頁。

- (102) 『資料・第五回第六回総会』、二五四―二五五頁。

- (103) 前島前掲「軍ファシズム運動と大本教」、七八頁。

- (104) 出口、栗原前掲「人類平和の基盤を求めて」、参照。

- (105) 道場親信「占領と平和——〈戦後〉という経験」青土社、二〇〇五年、三四二頁。

- (106) 道場前掲「占領と平和」、四二三頁。

- (107) 道場前掲「占領と平和」、四二六頁。

- (108) 出口直日「私のねがい」一九六二年（大本本部製作『教主御教示集——出口直日教主』天声社、二〇〇八年、七六―七七頁より引用）。

- (109) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史 下巻』、参照。

- (110) 出口虎雄ほか「重点は祭・教と宣教——新体制を聞く」『おほもと』一九六二年二月号、三八頁。

- (111) 出口ほか前掲「重点は祭・教と宣教」、三九―四〇頁。

- (112) 出口ほか前掲「重点は祭・教と宣教」、四四頁。

- (113) 出口、栗原前掲「人類平和の基盤を求めて」、三八八頁。
- (114) 出口直日『大本七十年史』完成の喜び」一九六七年（大本本部製作前掲『教主御教示集』、一五二―一五三頁より引用）。
- (115) 二〇一〇年七月二〇日、亀岡・大本本部における若本三晴氏へのインタビュー。
- (116) 二〇一〇年七月二〇日、亀岡・大本本部における若本三晴氏へのインタビュー。
- (117) 二〇一〇年七月二〇日、亀岡・大本本部における若本三晴氏へのインタビュー。
- (118) 安丸前掲「榮二先生の思い出」、五〇頁。
- (119) Russell T. McCutcheon, "It's a Lie: There's No Truth in It! It's a Sin! : On the Limits of the Humanistic Study of Religion and the Costs of Saving Others from Themselves", in : *Journal of the American Academy of Religion* (74/3), 2006.
- (120) 富山一郎「ユートピアたち——具体に差し戻すということ」石塚道子ほか編『ポスト・ユートピアの人類学』人文書院、二〇〇八年、三四四頁。

付記

本稿作成には、若本三晴氏、安丸良夫氏による証言、および大本七十年史編集会討議記録の閲覧などにかんする宗教法人大本本部・教学研鑽所のご協力が不可欠であった。記して感謝の意を表したい。