

学位請求論文

災害宗教社会史研究序説

——近代日本の地震と宗教——

仏教文化専攻

長谷川雄高

【凡例】

*引用に際して、判読不明の文字は□で示した。また、表記の都合から字体を通用のものに改め、句読点については私に改めた所がある。傍点は省略した。ルビは適宜省略し、補ったものについては、()内に示した。

*新聞の年月日表記については、「——年〇月×日朝刊」などを「——・〇・×・朝」などと略記した。

*各章の注に関しては、それぞれの章末に付した。

【目次】

序 災害宗教社会史への試み	1
第一部 関東大震災における社会と宗教	21
第一章 関東大震災における「天譴」説について	23
一 関東大震災の長い前史	25
二 「天譴」説の諸相	32
三 小括	42
第二章 関東大震災前後の仏教界——真宗大谷派を参考に——	49
一 関東大震災以前	50
二 関東大震災と仏教界の救援・慰霊・教化	57
一 救援活動	58
二 慰霊・弔祭活動	63
三 教化・宣伝活動	68
三 小括	76

第二部 地震と大本 —— 「民衆の宗教的要求」の行方 ——	83
第三章 大本における「立替え立直し」の展開	85
一 出口なお —— 「改心」と終末観的「立替え立直し」 ——	89
二 浅野和二郎 —— 「改心」の放棄と終末観的「立替え立直し」の強調 ——	100
三 出口王仁三郎 —— 「改心」と「人力」による「立替え立直し」 ——	105
四 小括	111
第四章 大本と六つの地震	119
一 関東大震災 —— 「予言の適中」と指導部 ——	121
二 北但馬地震・北丹後地震・北伊豆地震 —— 指導部による統御の試み ——	128
三 昭和三陸地震津波・台湾新竹台中地震 —— 統御とその限界 ——	134
四 小括	144
総括	153

序 災害宗教社会史への試み

一般的な事典や辞書で「災害」という語を引けば、「災害とは、その要因（素因や原因など）が自然的なものであ
れ人為的なものであれ、人間および人間社会になんらかの破壊力が加わって、人命が失われたり社会的財産等が失わ
れることによって、それまでに構築されてきた社会的均衡が崩れることをいう」（『世界大百科事典』平凡社）、ある
いは「天災、火災、事故など思いがけず受けるわざわい」（『日本国語大辞典 第二版』小学館）といった語義が述べ
られている。

これらの記述から、災害とは、素因・原因によって自然災害・天災と人為的災害・人災に区分されるが、基本的
は両者を合わせた「わざわい」であるといとまず言えよう。

またここから、災害は二重の意味で人間・社会との関係の中で成立する概念・事象であるとも言える。

つまり、一方では、被害とそれへの対処という形を取って、人間・社会との関係において、災害というものが成
立する。仮に無人の地を天変地異が襲ったとしても、それは「災害」とは言われないであろう（無論、無人の地に人
災は原理的にあり得ない）。

他方で、それは人々の意識、「わざわい」への認識などの文化的基盤との関係において成立するという面もある。

これは、今日、「天文ショー」などとして享受される日月食や彗星などが、かつては世界各地で恐るべき「わざわい」
・災害の一種として認識されていたことを鑑みれば、直ちに了解されよう。言い換えれば、災害は人間の存在を前提
とするのである。

その意味で、災害は人間の社会・文化と深く関わっている。逆に言えば、そこで示される種々の反応は、人間の社会的・文化的・歴史的背景を反映したものであるに違いない。

この視点から過去の災害を振り返るとすれば、災害の被害に注目するのみではなく、

災害という特別な事件の前後に、人々が災害をどのように意識し、いかに対応したかを検討することによって、その社会の特性や人と人の結びつきを確認したり、災害を契機に社会がいかに変化したかを知ること⁽¹⁾も大事だろう。換言するならば、災害への対応から時代の特徴を抽出することも災害史である⁽¹⁾

ということになる。即ち、災害の歴史的研究は、過去の社会と人々の生活を知る上で、検討されるべき意義を有している。

そして、この災害という概念・事象が人々の「わざわい」に対する意識・心性などと深く関わるものであることを考慮すれば、宗教・思想といった領域は重要となる。それは、人々の意識・心性自体と密接なつながりを有すると同時に、「わざわい」という不幸や危機を解釈して意味を与え、その苦しみと如何に向き合うかを説くものだからである。

右のような観点に立つて、災害に関する先行研究を振り返れば、その中に、災害と宗教的な社会変革運動との関連に注目する研究の系譜を見出すことが出来る。

木村周平の整理によれば⁽²⁾、海外の災害研究は、第二次世界大戦後にアメリカが主導する形で本格化したとされる。

その出発は軍部主導で行われた一種の国家プロジェクトであり、この背景には、戦争被害と災害被害の類似という面から、特に新たに出現した大量破壊兵器である原子爆弾への対処を検討するという目的があった。その後、一九五〇年代に入ると、各地に研究拠点が設置され、研究の大規模化・組織化が進む。こうした経緯から、当時の研究では、災害を一種の緊急事態として捉え、被災時の人々の行動を危機管理の面から探るといって、行動科学的な研究が主流であった。

しかし、五〇年代後半から、それとは異なる研究系統が分岐する。これは災害を社会的文脈において捉え、それがもたらす社会の変化・改良といった側面に注目するものであった。その際取り上げられた論点の一つに「災害ユートピア (disaster utopia)」がある。これは「被災後のコミュニティにおいて、日常のヒエラルキーを越えた被災者間の助け合いや協働などが見られ、一種の平等社会の様相を呈す、という状況⁽³⁾」を指す。これらの研究は、「災害ユートピア」を従来の社会的対立・差別が解消された「一時的な社会構造・秩序の空白状態」として捉え、そこに社会変化・改良のきっかけやその際のモデルを見出すものであった。今日でも、こうした視角はレベッカ・ソルニット⁽⁴⁾などに見ることが出来る。

そして、こうした研究における災害と社会変化・改良の面への注目から、社会変革を目指す運動の一環として、いわゆる「千年王国運動」といった宗教的社会変革運動に対しても関心が払われることとなった。

「千年王国運動」は、本来キリスト教の千年王国説 (至福千年説) に基づく宗教運動であるが、中世ヨーロッパの事例を検討したノーマン・コーンの研究⁽⁵⁾により、単なる宗教運動というだけでなく、近現代と連続する一種の社会変革運動 (前近代的な革命運動) として捉える視点が確立した。また文化人類学の発展に伴い、西洋・キリスト

教圏以外でも類似の運動が存在したことが明らかとなり、⁽⁶⁾（この世の終わりに救世主が現れて悪を滅ぼし、絶対的な理想世界をもたらす）といったメシア思想を奉ずる、キリスト教系以外の宗教運動へ敷衍された用語である。

これらの災害研究と千年王国運動研究を通じて、多くの場合、大規模な自然災害や人為的災害（戦争、社会・経済の混乱、植民地化など）が、千年王国運動の発生と関わることが明らかとなった。この災害と千年王国運動の連関を主題として論じ、日本の研究へも影響を及ぼしたのがマイケル・バークンであった。

バークンは『災害と千年王国』⁽⁷⁾において、災害と千年王国運動の連関を認めた上で、災害が常に千年王国運動を惹起するわけではないという点に着目し、世界各地の過去の千年王国運動の事例から、それを発生させる災害と社会の条件を検討した。そこで次の三つをバークンは条件として挙げている。

それは、第一に、対象地域が外部からやや孤立した状態で、社会構成が均質的であることである。第二には、連続した災害（自然災害・人為的災害）によって、既存の価値観・世界観・秩序規範などの文化的基盤が危機・機能不全に陥っており、信憑性のある災害解釈が与えられずに人々の世界観やアイデンティティが危機にさらされていることである。ただし、何らかの要因によって既に人々の文化的基盤が揺らいでいるような場合、連続災害ではなく、客観的には大きな災害・事件とは言いがたいものであっても、それまでの潜在的な危機感を形にする象徴的な出来事として、人々の主観においては大規模災害と同様の効果を示す場合もあるとされる。⁽⁸⁾つまり、現実の災害・出来事は、既にある文化的基盤の動揺・危機というより大きな災害状況を象徴するに過ぎないとする。そして第三に、危機に陥った従来の文化的基盤に代わって、新たな世界観を提示するカリスマ的指導者（預言者の人物）と、その主張の素材となる千年王国論的思想・教義が存在することを挙げる。また、こうした運動の儀礼・行動には、現実存在し得る理想状

態（II災害ユートピア）をモデルとして、それに類する状況を求める動きが見られると述べている。⁽⁹⁾

これを踏まえ、バークンは近現代における災害の問題について、さらに三つの点を指摘した。即ち、第一には、社会規模の拡大と分業化・相互依存の深化によって、災害への社会的抵抗力は増大した反面、災害の被害・影響は拡大しやすくなったこと、第二に、マスメディアの発達によって、直接被災していない人々に対しても、擬似的に被災の恐怖・被災体験が共有されるようになったこと、第三に、科学技術・統治機構の発展によって、単純な自然災害の力は弱められたのに対して、むしろ人為的災害（大規模事故・戦争・政治的弾圧など）の規模・影響力は格段に強まったことである。

これらの研究について見れば、社会変革の側面に偏している傾向があるものの、災害を社会的文脈、特に人々の意識や世界観といった宗教・思想的な領域との関係において把握しようとする視点は重要であろう。

また、バークンが提起した論点については次の二点に注目したい。即ち、一つは、災害や事件の影響・意味が社会の状況や人々の主観によって左右されるという点である。これは災害を取り上げる場合、人々の主観・心性を重視する社会史的な視点が必要となることを示唆している。そしてもう一つは、マスメディアの発達によって被災地外の人々も被災の体験・認識を共有し得るという点である。言い換えれば、災害を論じる場合、特に近代国民国家の成立後の時代において、問題を被災地に限定・完結したものとして捉えることは出来ない。つまり、災害を取り上げる際には、被災地のみではなく、その他の地域を含む全体的な視点もまた重要な点である。

こうした論点を引き継ぎ、日本の過去の災害を社会史の観点から論じたのが、バークンの研究を日本へ紹介した北原糸子であった。

ここで北原以前の状況を確認しておく必要がある。まず、歴史学における状況は、心性・災害観の軽視と、二重の要因によって阻害された災害研究とまとめることが出来る。

前者は、被害の実態を探ることが災害の史的研究であり、例えば「古地震の調査に必要な資料は、詳細な過去の地震現象の記述・被害調査・個人の体験などであり」、「地震に関する考え方を示した書物ではない」とする⁽¹⁰⁾ような研究姿勢を指している。

そして後者は、歴史学者の峰岸純夫が述べる如く、日本において、

二十世紀後半の歴史学は、自然災害の研究に比較的冷淡であったように思う。その原因は、高度経済成長と歩みをともし、自然に対する人間の優位性のゆるぎない確信と自然は人間の開発の対象でしかないという觀念が支配的で、自然や自然災害を軽視する傾向があったことは否めない。自然災害の研究をするものは少数で、ややもすれば悪しき自然決定論に陥っているとの批判を受けがちであった⁽¹¹⁾

という状況に加え、飢饉史研究がもたらした意図せざる阻害という問題を指している。つまり、北原自身が認めるように、「たとえば、日本の近世の研究は飢饉を度外視して語れないほどであるから、飢饉の研究は長い伝統と豊富な研究蓄積があ」った。しかし、こうした飢饉史研究は「マルクス主義の影響色濃い収奪理論」に依拠するか、「健康で漸進的な篤農家か、危機感に溢れる知識人といった個人的人間」を対象としており、その結果、「個人的知性を持つ条件のなかった大衆は、当然研究の視野に入ら」ず、むしろ「量的に豊富な飢饉史の研究の動向が、ほかの災害の史的研究の発展を阻害」⁽¹²⁾することとなる。

こうして、北原以前の歴史学が心性・災害観の軽視と研究の阻害・硬直という問題を抱えていたのに対して、災害

と宗教的変革運動の關係に注目する研究が見られたのは民俗学であった。その代表として、宮田登を挙げることが出来る来よう。

宮田は『ミロク信仰の研究』⁽¹³⁾において、仏教の弥勒下生説と結び付いた民間の「ミロク信仰」を、近世の富士講や近代の新宗教教団の大本なども含めた形で、日本における伝統的メシア思想（一種の千年王国説）として論じている。彼の分析によれば、この世の終わり・破局→メシアの出現→メシアによる世直し（ユートピアの実現）という海外の千年王国説の定式と比較した場合、日本ではメシア・ユートピアの觀念が未発達であり、社会変革性が弱い。しかし、そうした中でも、生活環境の大規模な破壊をもたらす、地震・津波などの大規模自然災害を一種の「この世の終わり」とし、その後「世直し」（現世と異なるユートピア）が到来すると捉える觀念も見られる点に、宮田は注目している。とはいえ、結局のところ、民俗事象においては災害による「世直し」を忌避・否定している。このことから、宮田の結論において、日本の「世直し」観は現世の漸進的な理想世界化を求め、静態的なものであるとされた。

宮田の研究は、日本における災害（自然災害）と宗教的変革思想の基本的な關係を考察しようとした点で大きな意義を有している。しかしながら、「民俗の本質はいわば超時代的存在であつて、通時性を保持して潜在化しているといえる。ここに『時』のスポットを当てると顕在化してくるのは、時代の制約を受けた発現による本質の一部分にすぎない」⁽¹⁴⁾とする民俗学的アプローチの副産物として、その時々歴史的状況との関わりや人々の思想・意識の歴史的変遷の可能性を無視することとなった。

このように見れば、飢饉以外の災害を当時の歴史的状況と心性・災害觀を含めた社会史という観点から論じた、北原の災害社会史研究の有した意義と困難がうかがえよう。

その嚆矢となった研究が『地震の社会史』⁽¹⁵⁾である。ここで北原は、安政江戸地震（一八五五年）に際して大量に出版・流布された読売かわら版（「鯨絵」）を取り上げている。⁽¹⁶⁾そして、そこに表れる人々の地震による世直しの歓迎と高揚感に着目し、「災害ユートピア」と熱狂的宗教運動の連関という観点から、被害の階層性や当時の地震誌・鯨絵の内容、被災者への施行を検討し、考察を試みた。

まず北原は、庶民の住む下町一帯の地盤の悪さや裏店の密集による火災の危険性という社会的要素に基づき、安政地震の被害に明らかかな階層性が見られる点を述べている。そして、この被害の差を反映するかのように、当時の地震誌・鯨絵において、被害の少なかった山手の武士・知識人層が地震を世の頹廢に対する「天譴」^{てんげん}と解釈するのに対して、庶民はそれを「世直し」と見なして歓迎する傾向があり、地震解釈にも階層性が見られることを指摘した。

つまり、地震によって大きな被害を受けたにも関わらず、庶民はそれを「世直し」として歓迎し、高揚感に包まれたのである。北原は鯨絵の解説をもとに、生存の安堵感、日常生活（義理人情や身分制社会の規範）からの解放、公私の救済活動（幕府の「御救い」と富裕町人らの「施行」）による現実的利益、復旧復興による震災景気の恩恵といった、庶民における「災害ユートピア」状況にその理由を求めている。また、その「災害ユートピア」状況を反映するとともに、その状況の永続を希求する意識を表現したものととして、鯨絵を評価した。加えて、特に被災者に対して行われた「施行」に注目すれば、それがその日暮しの庶民にとっての現実的利益であったと同時に、一時的であったも、日常の階級階層・秩序規範を越えた人々の交流・交歓を可能として、身分制社会から解放された別種の共同体・共同体を現出させる象徴的・儀礼的側面があったと見ている。

そして、日本の世直し観を静態的に捉えた宮田とは異なり、北原は、身分制社会における抑圧と解放の希求がもた

らす社会的緊張は常に動的なものへ変化する要素を有していたと結論している。

『地震の社会史』は、幅広いテーマを持つ「鯨絵」を取り上げることによって、当時の社会構造から人々の宗教的意識・心性に至るまでの全体的視野を獲得することとなった。

とはいえ、先のバークンなどの議論における、災害と世界観・文化的基盤の危機といった面に関しては、その図式の評価を含め、踏みこんでいないように思われる。確かに飢饉と幕藩政治の動揺やペリー来航（一八五三年）以降の開国をめぐる動向への言及は見られるもの、⁽¹⁷⁾「鯨絵」の爆発的な流行自体が安政江戸地震に特有の事態であったとすれば、そうした文化的基盤の動揺・危機といった面に注目する観点は大きな意味を持つであろう。⁽¹⁸⁾

また、その後の『磐梯山噴火』⁽¹⁹⁾・『関東大震災の社会史』⁽²⁰⁾といった北原の研究においては、被災地内外を含めた動向を描くという形で全体的な視野を保持しているもの、こうした人々の宗教意識・心性に注目する側面が薄れ、報道メディアや復旧復興の発想・あり方へ重心が移って行く。これは北原が人々の災害観が災異・宗教的なものから科学的・「学理研究」的なものへ変化したと捉えるためであり、⁽²¹⁾また、安政地震以外の事例で宗教性を伴う世直しの動向が広く見られなかったことに起因していると思われる。

近代以降、「災異」といった宗教的な解釈から科学的な説明へと一般の災害観が変化したのは確かである。しかし、「古来伝ふる所の荒唐無稽なる稗史小説等に基づく」いた「妄想」・「妄説」⁽²²⁾などとして否定されながらも、一八九一（明治二四）年の濃尾地震においてはそうした宗教的な解釈が広く見られ、⁽²³⁾一九二三（大正一二）年の関東大震災においては天譴説が一世を風靡している。⁽²³⁾過去の災害を「トータルに把握するためには、まず先入観を無くして、当時の人々の反応を受け取め、その反応の社会的連鎖を追求」し、「災害に対して社会が反応するあり様の実態把握」を行う

こと、即ち「歴史の復元」が社会史的分析であるとする、北原の主張に即してこうした事例を考慮するのならば、災害の宗教的解釈といったものは近代以降であつても無視し難いであろう。

その意味で言えば、『地震の社会史』における災害の宗教的解釈や心性を論じる回路・方法は、「鯨絵」という素材に依拠する点で限界を抱えていた。

では、災害という「わざわざい」に対する人々の意識・心性や、それと深く関わる宗教といった領域を含めて、災害を論じるためにはどのような方法があり得るのであるうか。

次に、この方法論という観点から先行研究を振り返ってみたい。

先行研究において、災害という「わざわざい」に対する思考である災害観や、宗教的観念と社会の関係を主題として、全体的・体系的に論じてきたのは中国思想史の分野であろう。即ち、漢代に理論的に大成されて以降、宋代まで中国の政治・社会に大きな影響を与えた「天譴説」・「災異思想」に関する研究である。⁽²⁵⁾ これらの内容については、後の第一部第一章で触れることから詳述を避ける。

ただし、これらの研究は、中国で発生した過去の災害（特に自然災害）に関するものである。またそれに加え、「天譴説」・「災異思想」自体が六朝時代以降に社会的・政治的影響力を減じて行くこともあつて、研究対象の時期に偏りが見られる。

そして、方法論という観点から見れば、これらの研究における災害と宗教・社会を論じる全体的視点と体系性は、

既に「思想」として体系化された「天譴説」・「災異思想」を対象とすることによって、結果的に導かれたものである。言い換えれば、「天譴説」・「災異思想」自体が議論における全体的視点と体系性に至る回路・方法論であった。

その意味で、「天譴説」・「災異思想」は災害を論じる方法論として自覚的に用いられたわけではない。しかし、災害と宗教・社会の関係を論じる方法論として、また、この思想が日本を含む東アジアに与えた影響と展開を考える上で重要な研究であろう。

日本で発生した過去の災害を扱う歴史学が被害の復元に力点を置いていたことは、既に北原以前の状況として見た。無論、それは災害研究の基盤となる重要な研究である。これらの研究の整理・検討によって、かつては災害の領域に属していた「怪異」を含めた形で、過去の災害が発生した日時・場所・被害の内容やその記録を我々は知り得る。⁽²⁶⁾とはいえ、災害がもたらす被害と一口に述べても、それが地震や洪水・飢饉といった各種の災害によって、異なった様相を呈するのは当然である。したがって、これらの研究においては、地震・建築、あるいは治水・土木や農業・飢饉といった各専門分野で、自らに関係する各種の災害に限定して論じる傾向が強い。

また、被害の復元とは別に、政治経済史・科学史・思想史などの研究においても、災害に言及したものが認められる。⁽²⁷⁾しかし、多くの場合、それは各研究の主題との関係で触れられる程度のものであって、災害の史的研究という視点から見れば、個別研究の中に分散・埋没し、参照が困難である。そして、仮に災害を主題とする場合であっても、そこで扱われる時期や対象と、着眼点・研究手法といった面では大きな隔たりが認められる。

つまり、「災害史」という観点から見れば、現状では「災害」を論じる上での共通した議論の枠組みや論点が成立していない。極端に言えば、現在の「災害史」とは単なる災害のリスト・諸研究の集積の段階に留まっている。

もつとも、これらの諸研究を見渡せば、古代・中世と近世以降という形で、災害に対する視点・対象が異なるという特徴を挙げることが出来よう。つまり、古代・中世を対象とする場合には、自然災害のみならず、ときに怪異や兵乱・異国襲来といった種々の災害を全般的に取り上げ、宗教・社会全体に関わるものとして捉える傾向が見られるのに対して、近世以降の場合は、地震・噴火・洪水などの個別具体的な事例を取り上げ、被災地域の中に限定して捉える傾向が見られるのである。

これが、時代を下るごとに社会の抵抗力が増大したことや、使用し得る史料の種類・量の拡大すること⁽²⁸⁾を反映しているのは確かである。しかし、方法論という観点に立ち帰れば、これを「天譴説」・「災異思想」に起因する問題として捉えることも出来よう。つまり、「天譴説」・「災異思想」の影響が強い古代・中世の場合、それをを用いれば自動的に全般的・全体的視点を獲得し得るのに対し、その影響が薄れた近世以降の場合は個別的・地域的に限定された地点へ収束してしまうのではないだろうか。

このように、宗教・心性や社会との関係から、災害を通史的に論じて行く方法が確立していると言いたい現状においては、「天譴説」・「災異思想」やそれに類する宗教的解釈を軸として、それを洗練する方向へ進むのが有効な手段と思われる。もつともその場合は、近世以降においても、それらが有効な手段であり、意義を有し得るのかという点を検討する必要がある。

以上の論議から、災害を宗教・心性や社会との関係から通史的に論じて行くための論点を抽出すれば、次の三つが

挙げられよう。

第一に、災害の影響・意味が、社会の状況や人々の主観によって左右されるという点を鑑みれば、当時の人々の心性や「どのように考えていたのか」を扱う社会史的なアプローチを採用し、中でも「わざわい」に対する人々の主観・意識と深い関わりを持つ宗教の領域に注目すべきであろうという点である。

第二に、それを踏まえた上で、「天譴説」・「災異思想」やそれに類する災害の宗教的解釈といった、宗教的言説の分析を軸として、その有効性を検討する必要があるという点である。

そして、第三に、災害と宗教・社会の関係についての先行研究で注目された、災害と宗教的社会変革運動に関する点がある。先に見たように、バークンは〈災害（自然災害＋人為的災害）↓文化的基盤の動揺↓宗教的変革運動〉という図式を提示していた。しかしながら、北原を含む日本の研究においては、災害に際して出現する世直しの動向に焦点が置かれており、文化的基盤の動揺を含めた、災害以前の状況に対する視点が希薄である。その意味で言えば、災害によって生じる新たな動向だけではなく、逆に、既成の宗教がどのような災害の解釈・反応をしたかも見る必要がある。つまり、思想的視pointsの導入である。

既に述べたように、災害は、実際の「被害」として目に見える領域と、その時々社会・文化的状況に規定されると同時に、その状況を反映する、「わざわい」として目に見えない影響を示す領域からなる。ゆえに、過去の災害を論じる際、後者の領域を含んだものでなければ、その全容を捉え、北原の述べるような「歴史の復元」に到達することは出来ない。そして、過去の結果として現在があるのだとすれば、この災害に関する「歴史の復元」とは、そこから浮かび上がる過去の社会的・文化的背景を解明すると言うだけではなく、現在の我々が災害に対して示す反応・意

識の基底を問うことに他ならない。

その際、そうした「わざわざい」に対する人々の主観・心性を反映するものであると同時に、災害という不幸・危機を解釈して意味を与え、苦しみからの救いを提示する宗教というものは、この「歴史の復元」に欠くことの出来ない要素である。

その意味で、災害を社会的文脈・文化的基盤との関係で捉えると共に、災害と宗教運動との連関を論じた「バークンの研究は一つのモデルを提示している。しかし、この理論的モデルについては、実際の歴史に立ち戻り、「歴史の復元」を試みる過程で、その妥当性を追試・検証する必要があるように思われる。

この観点から、北原やその他の災害史研究を捉えた場合、二つの課題が残されている。即ち、一つは、災害以前の状況との関係に対する視点が弱いという点である。これらの研究では、自然災害に際して生じた動向に力点がある一方、災害がもたらす世界観・文化的基盤の危機、ないしは既に生じている文化的基盤の動揺という、より大きな災害の象徴としての災害といった面については、さほど関心が払われていない。そして、もう一つは、人々の主観・心性の反映としての宗教的言説について、近代以降のものに関する言及が少ないという点である。

この二つの課題を踏まえ、ここで、当時の人々の意識・心性に注目する観点から、災害によって浮かび上がる宗教や社会の状況を捉える「災害宗教社会史」とでも言うべき新たな視角の可能性と、その一端を示すことを試みたい。

これを試みるにあたって、本稿では、第一部において、近代日本の代表的災害である関東大震災に際して一世を風靡した天譴説と、当時の仏教界の動向を取り上げ、考察を行う。そして、第二部においては、先行研究の論点である災害と宗教的変革運動の連関という観点から、代表的な近代日本の世直し型新宗教たる大本に注目する。そして、大

本教団の教義とその中に表れる災害観を抽出した上で、関東大震災を含む六つの地震に対する、教団の解釈・反応について、第一部での考察を踏まえて、検討することとしたい。

【注】

- (1) 笹本正治『中世の災害予兆―あの世からのメッセージ―』吉川弘文館、一九九六年、六頁。
- (2) 木村周平「災害の人類学的研究に向けて」『文化人類学（旧民族学研究）』七〇・三、二〇〇五年。
- (3) 木村前掲、四〇〇頁。
- (4) レベッカ・ソルニット（高月園子訳）『災害ユートピア―なぜそのとき特別な共同体が立ち上がるのか―』亜紀書房、二〇一〇年（原著、二〇〇九年）。本書でソルニットは、サンフランシスコ大地震（一九〇六年）・カナダのハリファックス港弾薬輸送船爆発事故（一九一七年）・戦時下の都市空襲（一九四〇～四五五年）・ニカラグアの地震（一九七二年）・メキシコシテイ大地震（一九八五年）・アルゼンチン経済危機（二〇〇一年）・アメリカ同時多発テロ（二〇〇一年）・ニューオリンズ大洪水（二〇〇五年）などを論じ、「災害ユートピア」と対になる「腐食共同体」についても紹介している。
- (5) ノーマン・コーン（江河徹訳）『千年王国の追求』紀伊國屋書店、一九七八年（原著、一九六一年。改訂、一九七〇年）。
- (6) ヴィットリオ・ランテルナリー（堀一郎他訳）『虐げられた者の宗教―近代メシア運動の研究―』新泉社、一九七六年（原著、一九六〇年）。ピーター・ワースレイ（吉田正紀訳）『千年王国と未開社会―メラネシアのカーゴ・カルト運動―』紀伊國屋書店、一九八二年（原著、一九五七年）など。
- (7) マイケル・バークン（北原系子訳）『災害と千年王国』新評論、一九八五年（原著、一九七四年）。またバークン（Michael Barkun）は近年「バルカン」とも訳されるが、ここでは「バークン」の表記に統一した。

(8) バークン前掲、一五二頁。ちなみに、ここでバークンは関東大震災（一九二三年）を後者の事例に分類しているが、具体的な考察を行っていない。

(9) バークン前掲、二七五～二七八頁。

(10) 宇佐美龍夫「(解説) 地震についての考え方の変遷」同編『江戸科学古典叢書一九 太極地震記・安政見聞録・地震預防記・防火策図解』恒和出版、一九七九年。

(11) 峰岸純夫『中世 災害・戦乱の社会史』吉川弘文館、二〇〇一年、二頁。

(12) 北原糸子『地震の社会史―安政大地震と民衆―』講談社学術文庫、二〇〇〇年（原著、『安政大地震と民衆』三一書房、一九八三年）、二八～九頁。

(13) 宮田登『ミロク信仰の研究（新訂版）』未来社、一九七五年（原著、一九七〇年）。

(14) 宮田前掲、一九頁。

(15) 北原前掲『地震の社会史』。

(16) 「鯨絵」と言われる読売かわら版とその内容に最初に注目したのは、コルネリウス・アウエハント（小松和彦他訳）『鯨絵―民俗的想像力の世界―』（せりか書房、一九七九年〔原著、一九六四年〕）であり、宮田登などもその影響を受けている。その後の日本における研究としては、宮田登・高田衛監修『鯨絵―震災と日本文化―』里文出版、一九九五年などがある。

(17) 北原前掲『地震の社会史』、三三三～三三六頁。

(18) 北原前掲『地震の社会史』、二二五頁。

- (19) 北原糸子『磐梯山噴火―災害から災害の科学へ―』吉川弘文館、一九九八年。
- (20) 北原糸子『関東大震災の社会史』朝日新聞出版、二〇一一年。
- (21) 北原前掲『磐梯山噴火』、二二六―二五〇頁。
- (22) 片山逸郎『濃尾震誌(復刻版)』『明治後期産業発展史資料』六七二)、龍溪書舎、二〇〇三年(原著、一八九三年)、二頁。岐阜県歴史資料館編『濃尾大震災の教訓』財団法人岐阜県教育文化財団歴史資料館、二〇〇五年(原著、一九九六年)、七四頁。
- (23) 清水幾太郎「日本人の自然観」(一九六〇年発表)、『流言蜚語』ちくま学芸文庫、二〇一一年、一八九―一九〇頁。
- (24) 北原前掲『磐梯山噴火』、(文献案内)七頁。
- (25) 池田秀三「中国」宇沢弘文他編『転換期における人間 二―自然とは―』岩波書店、一九八九年。同「鄭玄の六天説と両漢の礼学」渡邊義浩編『両漢儒教の新研究』汲古書院、二〇〇八年。池田知久「中国古代の天人相関論―董仲舒の場合―」溝口雄三他編『アジアから考える』七、東京大学出版会、一九九四年。影山輝國他「災害」溝口雄三他編『中国思想文化事典』東京大学出版会、二〇〇一年。小島毅「宋代天譴論の政治理念」『東洋文化研究所紀要』一〇七、東京大学東洋文化研究所、一九八八年。同『宋学の形成と展開』創文社、一九九九年。澤田多喜男「天譴説」日原利国編『中国思想事典』研文出版、一九八四年など。吉川忠夫訳注『漢書五行志』平凡社東洋文庫、一九八六年など。
- (26) 例えば、荒川秀俊『飢饉』教育社歴史新書、一九七九年。池田正一郎『日本災変通志』新人物往来社、二〇〇四年。伊藤和明『日本の地震災害』岩波新書、二〇〇五年。宇佐見龍夫『最新版 日本被害地震総覧』東京大学出版会、二〇〇五年。

〇〇三年。大崎順彦『地震と建築』岩波新書、一九八三年。河田恵昭『津波災害―減災社会を築く―』岩波新書、二〇一〇年。寒川旭『日本人はどんな大地震を経験してきたのか―地震考古学入門―』平凡社新書、二〇一一年。武村雅之『地震と防災』中公新書、二〇〇八年。また『理科年表』など。

(27) 通史・その他、及びこの後に述べる研究を除いた上では、有泉貞夫『明治政治史の基礎過程―地方政治状況史論―』吉川弘文館、一九八〇年。今谷明編『王権と神祇』思文閣出版、二〇〇二年。川村邦光『民俗空間の近代―若者・戦争・災厄・他界のフォークロア―』情況出版、一九九六年。北村優季『平安京の災害史―都市の危機と再生―』吉川弘文館、二〇一二年。鈴木則子『江戸の流行り病―麻疹騒動はなぜ起こったのか―』吉川弘文館、二〇一二年。清水克行『大飢饉、室町社会を襲う!』吉川弘文館、二〇〇八年。野本寛一『自然災害と民俗』森話社、二〇一三年。畑中章宏『柳田国男と今和次郎―災害に向き合う民俗学―』平凡社新書、二〇一一年。速水融『日本を襲ったスペイン・インフルエンザ―人間とウイルスの第一次世界戦争―』藤原書店、二〇〇六年。保立道久『歴史のなかの大地動乱―奈良・平安の地震と天皇―』岩波新書、二〇一二年。村山修一『日本陰陽道史総説(オンデマンド版)』塙書房、二〇一〇年(原著、一九八一年)。安田政彦『災害復興の日本史』吉川弘文館、二〇一三年。矢田俊文『中世の巨大地震』吉川弘文館、二〇〇九年。山田雄司『跋扈する怨霊―祟りと鎮魂の日本史―』吉川弘文館、二〇〇七年。渡辺尚志『浅間山大噴火』吉川弘文館、二〇〇三年などがある。

(28) 北原糸子編『日本災害史』吉川弘文館、二〇〇六年、(はしがき) iv頁。

(29) 笹本正治『災害文化史の研究』高志書院、二〇〇三年、一一頁。

第一部

関東大震災における社会と宗教

第一章 関東大震災における「天譴」説について

関東大震災は、近代の日本に大きな影響を及ぼした出来事であった。

一九二三（大正一二）年九月一日の午前一時五八分、相模湾を震源として発生した巨大地震は、建築物の倒壊・火災・土砂崩れ・津波を引き起こし、死者・行方不明者約一〇万五〇〇〇人、住家被害約三七万三〇〇〇棟、推定損害額五五〇一〇〇億円以上（当時の国家予算の四七倍）¹⁾という未曾有の災害となった。また、地震直後から飛び交った流言蜚語に基づく多数の朝鮮人・中国人の暴行・虐殺事件や、甘粕事件・亀戸事件など、混乱の中で発生した無政府主義者・労働運動家の弾圧事件はよく知られる所である。後の金融恐慌（一九二七年）の遠因として名を残した震災手形の問題など、地震を契機とした関連事件まで含めて見れば、その波紋の大きさがしのばれよう。

そして、その余波は当時の言論や思想・社会の雰囲気といった面にも及んでいる。関東大震災後、いわゆる「天譴説」と呼ばれる言説が言論界を席卷した。「天譴」とは、字義の如く「天」の「譴」（責め・咎め）として、災害・異変などの原因を人間界の作為・状態に求める思想である。こうした災害解釈の思考は時代を選ばず、世界各地において普遍的に見られるものであるが、「天譴」の用語と思想に限って言えば、後述するように古代中国にその源を発し、律令制とともに日本へ渡来したものであった。こうした古色蒼然たる宗教的言説が広く唱えられるという事態は、近代日本の災害史上、関東大震災においてのみ見られる。つまり、当時の人々にとって関東大震災は単なる「天災」ではなく、「天譴」という特別な意味を持つものとして受け止められた。この二つの意味で、関東大震災とは時代を象徴する一つの歴史的事件となった自然災害であつ

た。

さて、先に従来の災害史研究における当面の課題として、世界観・文化的基盤に関する災害前後の状況・関係の問題、及び人々の意識・心性の反映としての宗教的言説の検討という二点を挙げた。これらの課題を関東大震災に当てはめる場合、次の二つの問いに置き換えることが出来よう。

一つは、震災の象徴性という問題である。当時の人々にとって、震災は特別な意味と象徴性を有していた。この感覚や態度は、地震によってもたらされた世界観・文化的基盤の危機・動揺の表れなのか、あるいは逆に、それ以前からの危機・動揺という、より大きな災害状況を震災が象徴することで生じたものなのか。つまり、震災以前の状況との関係に対する問いである。

もう一つは、天譴説自体に関する問題である。要するに、天譴説という宗教的言説はどのような内容を有し、それは人々のどのような意識・心性を反映したものであるのか。また、それは単に古来の宗教的言説の復活なのか、あるいは独自のものなのかという問題である。後述するように、天譴説は長い歴史の中で変転を経た思想であり、日本においては、さらに複雑な様相を呈するに至った。このような思想を取り上げる際には、特に注意が必要であろう。

この点に関して言えば、関東大震災の天譴説については、これまでも震災に関する論考の中でしばしば言及・検討されて来た。しかしながら、管見の限り、それは関東大震災当時の天譴説に限定した諸説相互の参照・検討に終わるか、ないしは源流たる前漢の董仲舒とうちゅうじよの天譴説との単純な比較に留まる場合がほとんどである。

つまり、当時の人々の意識やある時代に特有の「心性」を探る方法論として活用されてきたとは言いがたい。その意味で言えば、関東大震災の天譴説自体の内容や独自性の有無の検討を一つの方法として、当時の人々の意識・心性を見つめ直す必

要がある。また、それは震災の象徴性の問題を説明する方法ともなるはずである。

そこで本章では、中国と日本における伝統的天譴説、及びそれを含む地震を中心とした災害観の展開、並びに関東大震災における「天譴」説を各々概観・整理した上で、それらを対比し、関東大震災における「天譴」説の検討を試みたい。

一―一 関東大震災の長い前史

まず関東大震災に至る前史として、中国における天譴説の動向と、日本における天譴説を含めた災害観・地震観の展開を先行研究に基づいて整理することとしたい。

天譴説は、自然災害や異変現象である「災異」を、人間界（特に為政者たる天子）の道徳的・政治的事柄に対して天の下した譴責・警告であるとする思想である。天と人との相互連関を説くことから「天人相関説」・「天人相与説」とも、災異に関わる点から「災異説」とも称される。その萌芽は『詩経』・『書経』などに見られるが、それを理論的に大成したのは前漢武帝期の儒者、董仲舒（前一七九頃～前一〇四頃）であった。

彼の天譴説は、武帝への上奏文（『漢書』董仲舒伝）にその要諦が説かれている。²⁾ 彼は最初に、「国家が徳治の道を失わんとする時、先ず天は災害を以て譴告する。反省しなければ怪異を以て警告する」として、宇宙の主宰神である「天」と、天命を受けた（徳治者たるべき）天子の関係という視点から、災異の根本的理由を規定した。董はこれに続けて、後世に至つ

て教化・徳治の王道が廢れ刑罰を用いて統治するようになったが、刑罰は公正でなければ人々の間に邪氣を生じて上下間の不和をもたらし、「上下の者が和合しなければ、陰陽が調和せず妖災が生じる。これが災異の起る理由である」と述べ、具体的な災害発生メカニズムを陰陽二氣の消長を用いて説明している。これは、善なる意思を持った道徳的かつ人格神的「天」という先秦儒家の説と、天子に対して祥瑞・災異の賞罰を下す「天」という墨家の説を統合し、さらに「陰陽の氣が機械的に自然界の諸現象を規定する」と唱えた陰陽二氣説を取り込んだものとされる。その評価については、君主権の抑制を目的とする説、天子というチャンネルを通じて自然に対して人間が能動的に働きかけ得ると主張したと見る説⁽⁴⁾などがある。ともあれ、陰陽二氣説の導入によって、天子だけではなく、「陰が陽を犯す」といった形で、臣下や夫人にまで災異発生責任を拡大して解釈することが可能となった。

その後、董仲舒の後をうけて多数の学者が現れたが、特に前漢の劉向（前七九〜前八）は董の思想に五行説を加味して災異と原因の精緻な分類を發展させるとともに、災異解釈の最初の集大成とも言える班固（三二〜九二）の『漢書』「五行志」に直接の影響を与えた。これ以降の歴史には各時代の災異を網羅した「五行志」を立てることが原則となる。

こうして天譴説は前漢・後漢を通じて隆盛を極め、日食などの災異に際しては天子が自らを責める災異詔勅を下す、あるいは宰相に責任を負わせて罷免するなど、現実の政治にも大きな影響を与えるに至った。三世紀の魏・晋代以後、天文学などの科学・技術の進歩や老荘思想・仏教の隆盛により衰えるものの、天譴説は依然として影響力を有する思想であった。

しかし、宋代に進行する、いわゆる「天の理法化」を背景に、「災異は人間・社会の特定の事象に対応して、宇宙の主宰神である『天』、『主宰の天』が下す譴責である」とした、旧来の天譴事応の考え方は後退して行く。つまり、「災異」＝「天子・為政者の普段からの道徳的・政治的姿勢が、自然法則かつ道德律として自然と人間を通貫する『理』としての『天』（義

理の天に從わないために起こった現象」と説かれるようになり、天子・為政者の日々の心構えや政治姿勢を重視するようになる。この思想的転換によつて、天譴説は急速に凋落の途をたどることとなった。とはいへ、「災異」天譴の認識そのものは変わらず、旱水害に際して皇帝が自責の詔を下す行為自体は明清時代にも継続したとされる。⁽⁵⁾

以上、中国の天譴説の特徴として、次の二点を挙げる事が出来よう。一つは、災害を下す主体が唯一・絶対の超越的存在たる「天」であり、災害を「天譴」と解釈する点である。そしてもう一つは、その「天譴」の原因・責任が為政者（特に天子）にあるとされる点である。これは前漢から清まで、宋代の転換を経てすら、常に一貫する内容である。

ここから了解されるように、天譴説は、唯一・絶対の「天」と、その命を受けて万民（人類）を支配・代表する「天子」の觀念に密接な関係を有する。言い換えれば、「天」への信仰と天命を受けた「天子」こそ、天譴説の不可欠な存在であり背景なのであった。

日本の状況は、まさにこうした背景の不在による産物として理解出来るように思われる。

日本における天譴説の本格的受容は七世紀後半の律令制の導入と軌を一とする。八世紀には災異を扱う陰陽寮が設置され、災異に際して天皇は自らを責める災異詔勅をしばしば発した。

もっともその場合でも、正統的な対応、即ち不徳・失政の具体的な追及を行つて「天譴」の内容と原因・責任を明らかにし、恐懼修省・徳政を行うという対応以上に、君臣を挙げて神仏への祈願・奉幣を行うことで災異消除を図る姿勢が顕著であった。さらに八世紀末の光仁・桓武朝以降に至つては、「天譴」というよりも特定の神靈・仏神の「祟り」、ないしは何事かの予兆として捉える傾向が強まり、その災異はいずれの神靈の下したものであり、如何なる意味を持つのかを頻繁に神祇官・陰陽寮に卜占させるようになった。これらの場合、為政者たる天皇が災異の責任を形式的に負う。とはいへ、災異に対

する解釈と対応について見れば、それを為政者の失政・不徳に対する「天譴」と見るより、むしろ「崇り」などの形を取った「神からのメッセージ」と解釈し、神事懈怠や神域不浄といった不敬神行為に原因を求めることが多い。言い換えれば、為政者の資質・政治から祭祀へ問題を置き換えて政治批判を回避し、君臣一体となって神仏への祈願を行うという形が取られていたのであった。⁽⁶⁾

平安時代においても、災異は「天譴」として扱われる。占文の末尾には「可下施 徳化 消申災殃上」の慣用句が付され、「徳政を行って天譴に應えるべきである」という一般認識は貴族たちの共有する所ではあった。しかし、現実には徳政よりも奉幣祈禱・陰陽道祭祀などの災異消除の祈願に重点が置かれていた。こうした宗教的対応重視の姿勢は天譴説を支える儒教的「徳」の概念すら浸食して行き、ついに鎌倉初期には神仏への祭祀・奉仕自体が「徳行」と主張されるに至る。⁽⁷⁾

このように見ると、古代の日本においては、通念・用語としての天譴説、及び天文曆数に加え災異について占を行う陰陽道・陰陽師と、災異の対応を国家的に担う陰陽寮という形を取って、天譴説を支える制度・様式が移入された。しかしながら、その内容と機能は、災異自体の解釈（災異の主体と意味）に重きを置き、仏教・神道に基づく祈願・祭祀を補完するものへ変容していると言えよう。

中世においても、こうした災異自体の解釈と宗教的対応を重視する姿勢は継続する。

一方、中世における変化としては災異解釈と宗教的対応、及び災異責任の多様化がある。陰陽師や神主・僧侶といった宗教者に対する国家統制の弛緩と社会への拡散に伴う、宗教の社会への浸透、そして為政者の分立などを背景に、解釈・対応・責任に対する朝廷の独占が崩れ、国家から地域・村落・個人のレベルに至るまで、重層的に解釈と対応が行われるようになった。⁽⁸⁾

また、災害全般ではなく地震を独自に捉える視点、即ち、近世における地震観の独立と地震における俗信をもたらす下地は中世に準備されたものであった。⁽⁹⁾

中世の地震論において、地震は依然として冥界の神仏からの意思表示である「冥慮の報せ」・「祟り」の一種であり、吉凶二義を有するものとして見なされている。つまり、『大智度論』などの仏典に由来する、(地震は仏が自らの力を示すため種々の因縁に基づいて起こすもの)とする説や、(大小神祇は「龍」や「大魚(鯰)」に変化した形で地下に棲み、彼らがある目的で活動するとき地震・地動が起こる)とする説などがあり、その意味を知るためには宗教者の判定を必要としていた。ところが、近世、特に一七世紀を通じて、現世のあらゆる事象の背後に彼岸の神仏の意思を見る、こうした中世的コスモロジーの信憑性が失われて行くとともに、「いせごよみ」などに見られる一般民衆の世界では、地震の意味は凶へ、⁽¹⁰⁾地震は地下の「鯰」が起こすものへと固定化・俗信化して行く。

こうして独自のシンボルと説明を有するようになったという観点から見れば、日本の地震観は近世以後にそれまでの災異観から区分される形で確立した。その後の地震論を概観すれば、一八世紀には、中国を経由した西洋科学の影響を受けて自然を客観的に見ようとする傾向が強まり、『和漢三才図会』(寺島良安編、一七二二年成立)の陰陽二氣説に基づく解釈や、西川如見(天文曆学家、一六四八〜一七二四)の地震における占を否定する主張などが見られるようになる。一九世紀に入ると西洋科学の影響は一層強まり、地下の熱・電気・硫黄などの爆発として地震を説明する新説も加わり、諸説並列し定まらぬ状況となった。⁽¹¹⁾

ところで、江戸儒教においては天譴説に対しておおよそ四つの立場があつたとされる。⁽¹²⁾第一には、伝統的な天譴説を主張する立場(『本左録』・熊沢蕃山・新井白石など)、第二に、「災異≡天譴」を認めるものの重視しない朱子学的な立場(山鹿素

行など、第二には、「災異」天譴」を否定するものの政治的観点から評価する立場（荻生徂徠・徂徠学派）、そして第四に、「天譴」の觀念それ自体を否定する立場（伊藤仁斎など）である。第四の立場を除く、前三者は為政者の不徳・失政を問題とするものであり、この点では中国における天譴説と同様であると言えらる。

しかし、通俗的なレベルにおいては、これらとやや異なる説明が一七世紀後半から見られる。それは「万民神の御意にそむくときハ、その罪天地に通じて、神おどろきたまふときは、神荒坐給ふ。……（中略）……故に、或は地震し、或は大風し、或ハ流水して波浪地をあらひて、時に農不熟也。……（中略）……これ皆神意にそむくの気ある故也」（著者不明『太極地震記』巻下「一六六二年」⁽¹³⁾）と言うように、為政者ではなく、「万民」の側にこそ、災害をもたらした責任があると解積である。安政江戸地震（一八五五年）に際しても、一般の書物で説かれたのは「世の頹廢が地下に籠もり、熱気を帯び陽となつて爆發し地震となる、すなわち天災は人間世界の腐敗現象への天譴だ」とする解釈であつた。⁽¹⁴⁾

このタイプの天譴説を伝統的なものと区別する意味で「天譴」説と表記し、それ以前のものと比較すれば、「災異」が「天」などの超越者からの「謹告」であると捉える点ではほぼ同様であるが、その原因・責任が、為政者ではなく、「万民」にあるとする点で、董仲舒以来の伝統的天譴説と「天譴」説は別種のもものと言えよう。この「天譴」説の起源と展開について述べる準備は今の筆者にないが、既に指摘されているように、近世地震誌の末尾に置かれる当代の治世を言祝ぐ文言の背景には体制批判を禁忌とする近世の出版統制があつたことを鑑みれば、この「天譴」説も同様の事情から生じているようにも思われる。⁽¹⁵⁾

以上、日本における天譴説、及びそれを含めた地震を中心とした災害観の展開を見てきたが、中国と比較した場合、その特徴として次の二点を挙げるこゝが出来よう。

一つは、全体的に解釈と意味が固定化しなかったという点である。先に見たように、中国において「災異」天譴」の認識・解釈自体は不動のものであった。しかし、日本においては、「天譴」・「祟り」・「冥慮の報せ」・「陰陽の乱れ」・「西洋科学の影響を受けた諸説」というように様々な解釈が試みられるとともに、特に近世以前においてはその災害を下す主体（特定の神仏）や吉凶を含めた意味内容を知るための卜占が重視された。つまり、自然・道徳の起源たる唯一絶対の超越者「天」の信仰の欠如である。

もう一つは、災異の原因・責任が一人の為政者に集約されず、拡散する傾向があった点である。古代において、災異責任は（形式的にはあるが）天皇が負っていた。とはいえ、その内実は君臣を挙げて祈願・祭祀を行うものであった。そして中世以降、統治権力と政治主体の分立・重層化を背景に、原因・責任の主体は天皇・將軍・氏の長者・大名など、様々な解されるようになった。つまり、万民を支配・代表する「天子」の不在である。そして近世、原因・責任を「万民」全体へ拡散する「天譴」説においては、実質的に災異の原因・責任の主体自体が消滅するに至る。

天譴説とは為政者（特に天子）の不徳・失政を問題とするものであった。その意味で言えば、日本に存在したのは「天譴説のようなもの」であって、天譴説ではなかった。天譴説を含めた種々の思想が結合して、本来の性質を失った化合物とも言うべきものが、日本の災害観・地震観であった。

一八七〇（明治三）年、陰陽寮が新政府によって廃止される。大宝律令（七〇一年）以来、紆余曲折を経ながらも一応存続してきた陰陽寮はここに終焉を迎え、一八七二（明治五）年には陰陽道自体が禁止された。明治政府にとって災異解釈はもはや形式的にすら必要ではなく、むしろ排撃の対象であった。

また一八九一（明治二四）年に発生した濃尾地震においては、地震における鯨の俗信や、山麓に火葬場が建ったことを山

の神が嫌つて岐阜市内を焼き払い「黒ツチニ致サン」、「岐阜中ノ人才殺サン」としたのであるといった流言が一般民衆の間に見られたものの、警察ではこうした流言の取締りと諭告を行つた。⁽¹⁶⁾当時の岐阜県庁職員の記した地震誌においても、それらの俗信・流言は「古来伝ふる所の荒唐無稽なる稗史小説等に基づ」いた「妄想」・「妄説」として否定されている。⁽¹⁷⁾

明治以降の日本において、迷信・「妄説」として排撃すべき災異解釈・地震の意味解釈などに国家や知識人が関わることなどあり得ない、はずであった。しかし、濃尾地震から三二年後、関東大震災に際して一世を風靡することとなつたのは、地震を「天譴」と解釈する主張であり、それを担つたのは旧来の儒者や陰陽師とは異なる近代日本の知識人たちであった。次に、この関東大震災の「天譴」説を検討する。

一——「天譴」説の諸相

関東大震災当時、旧制私立中学生であつた少年（二六歳）の回想を見てみたい。

彼は九月一日の二学期の始業式を終え、下町の自宅へ帰宅して地震に遭遇した。家族は全員無事だつたものの、焼け出され一切を失う。一ヶ月後、学校が再開する。

第一時間目の授業は、野村先生担当の「修身」であつた。「起立！ 礼！」と私は号令をかけた。先生は何もおつしやらずに、黒板に「天譴」と大書され、更に、「天物暴殄」と大書された。前者は「天罰」というような意味であり、後者

は「贅沢三昧」というような意味である。つまり、地震は、私たちの贅沢三昧を戒めるために下された天罰である、と
いうのが先生のお話の大意であった。⁽¹⁸⁾

少年は強く反発した。何の被害も受けずに「天譴」を説いた教師へ彼は反論する。その説では「貧しい、汚い、臭い場末の人々、天物暴珍に最も縁の遠い人々」の上に「最も厳しい天譴が下されたことになるのではないか」と。

少年の名は清水幾太郎（一九〇七〜八八）、長じて社会学者として名を馳せ、関東大震災における流言蜚語や天譴説についても論考を残すこととなった。

ここで教師が主張する内容は先に述べた「天譴」説にほぼ一致する。つまり、地震の原因・責任は「万民」の生活・風俗の頹廢にあり、それに対する譴責が地震であるとする災異解釈である。この回想が事実とすれば、学校の「修身」の授業という公に関わる領域で、明治においては「妄想」・「妄説」として否定されたであろう「天譴」説が教授されていたことになる。こうした授業が一般に行われたかは不明であるが、「天譴」説は震災後に広く流通していた。「あの頃は、ほとんどすべての人が天譴を口にしていたのであって、この二字は、関東大震災に献げられた諸雑誌のあらゆる頁に発見することが出来る⁽¹⁹⁾」のである。

財界の大御所であった渋沢栄一（一八四〇〜一九三二）は、当時からこうした「天譴」説の提唱者と見なされていた。九月二三日付『万朝報』紙で地震を「天譴」と述べた短い談話を皮切りに、雑誌や講演において渋沢は自説を披露している。

それは、

輓近^{ばんきん}、わが国民の心は著しく、弛緩し、皇室中心の観念はようやく薄らぎ道徳心の頹廢また甚しく、ことに欧州戦争以来、僥倖^{きようこう}にも経済界の好況を来たし、いわゆる成金時代を出現して、奢侈輕佻^{しゃしけいちょう}の風俗々々として一世を蓋うがごとき観

を呈したのである。……（中略）……かかる大災禍が、特に国家繁栄の中心地たる帝都や、これに隣接せる市街地等を粉砕するに至ったのは、そこに何等か天意の存するものがあるのではないか。天意廣大にして、もとより吾々の測り知るところではないが、これを天譴として、人々は深く肝に銘ずべきであらう。私は自らこの事を感銘し、おおいに天意を畏ると共に、他にもこの事を話して、互いに深く深く相戒むべきことを誓っておる次第である。されば、この際、各自は専ら忠節謹慎の態度に帰り、おおいに自ら修養を励むべきである⁽²¹⁾といつたものであった。

そして、「天譴」説は様々な人々の支持を受けて拡大再生産されて行く。代表として、「洪沢子爵は今回の震火災を一の天譴であると喝破された。流石は洪沢子爵であると思ひ、あんな地位にゐる人さへ、あんな具合に見てゐたこれまでの日本の社会であるかと思つて、感慨これを久しうした」と洪沢に全面的賛意を記す、文筆家の生田長江（一八八二—一九三六）の主張を見てみよう。

懲戒的な天変地異によるのほか、洪沢子爵の所謂天譴によるのほか、日本人のまちがった「自足」と「のほほん」加減と、虫のよさと、浅薄さと、不真面目さとは到底一掃され得ないこと、従つて根本的に考へ直し、やり直すといふことは、如何なる方面にも期待され難いことを、しみじみ痛切に感じてゐた。

そしてさうした思ひつめた社会観は、今春以来、懲戒的な天災地変がもう遠からず来るといふこと、恐らくは今年中にも来さうだといふことの予感に伴はれてゐた。

だから、九月一日の大地震の、あの最初の一揺れがやつて来た時、私は直ぐに思つた——「到頭来あがつたな？」と。又思つた——「神はつひにその懲らしめの手を挙げたまふた」と。

輓近學術益々開け、人智日に進む。然れども、浮華放縱の習、漸く萌し、輕佻詭激の風も亦生ず。今に及びて時弊を革めずんば、或は前緒を失墜せんことを恐る。況や今次の災禍、甚だ大にして、文化の紹復、国力の振興は、皆国民の精神を待つをや。是れ実に上下協戮、振作更張の時なり。振作更張の道は他なし。先帝の聖訓に恪遵して、其の实效を挙げ、るに在るのみ。宜く教育の淵源を崇びて、智徳の並進を努め、綱紀を肅正し、風俗を匡励し、浮華放縱を斥けて、質実剛健に趨き、輕佻詭激を矯めて、醇厚中正に帰し、人倫を明にして、親和を致し、公德を守りて、秩序を保ち、責任を重じ、節制を尚び、忠孝義勇の美を揚げ、博愛共存の誼を篤くし、入りては、恭儉勤敏業に服し、産を治め、出でては、一己の利害に偏せずして、力を公益世務に竭し、以て国家の興隆と民族の安榮、社会の福祉とを図るべし。朕は国民の協賛に頼りて、弥々国本を固くし、以て大業を恢弘せんことを冀う。爾臣民、其れ之を勉めよ。(25)

内容としては、まず「国家興隆の本は国民精神の剛健に在り」、そのために明治天皇が「意を教育に留めさせられ」道徳を尊重する「聖訓」を垂れたことを述べる。しかるに近年「浮華放縱・輕佻詭激」の風が起つたことに対し、この「災変」を期に「革めずんば、或は前緒を失墜せんことを恐る」と危惧を表明する。そして「先帝の聖訓」・「教育の淵源」に返り、「臣民」の綱紀肅正・風俗矯正などの精神的・倫理的更生を求めている。

この詔書からは以下の点が読み取れる。一つは、災異の責任が君主の不徳・失政にあると自責する内容・形式を取っていない点である。(26) ちなみに、九月二日に下された「大震災直後の詔書」においては、震災に対して「朕、深く自ら戒慎して已まざる」とは述べられるが、続けて「天災地変は人力を以て予防し難く、只速やかに人事を尽して、民心を安定するの一途あるのみ」としており、これも同様である。その意味で言えば、詔書においては天譴説、及び「天譴」説のいずれの災異解釈も明らかな形では採用されていない。要するに、「朕」は地震に対して「深く自ら戒慎」し、「憂悚」(憂いおそれる)する

が、それが「天譴」であるとは言わない。地震は単に「天災地変」・「災変」である。ただ「今に及びて時弊を革めずんば、或は前緒を失墜せんことを恐る」ゆえに、精神的更生を説くのである。

しかし、第二に、「天譴」の二字こそ無いものの、ここで説かれる内容と形式が、先述の関東大震災の「天譴」論とほぼ一致するのは明らかである。「天譴」説が一世を風靡している状況を考慮すれば、この詔書が「天譴」説の文脈で受容されることは十分に予測し得る事態であつて、国家が民間の「天譴」説の摂取・利用を図つたものとして理解出来よう。

ところで、文中で示されているように、この「国民精神作興の詔書」は「戊申詔書」（Ⅱ「聖訓」、一九〇八年）、さらに「教育勅語」（Ⅱ「教育の淵源」、一八九〇年）へ連なる、国民教化の路線に位置付けられるものでもあつた。つまり、関東大震災という背景を取り去つてみれば、明治末期の社会秩序の動揺・国民道徳の弛緩に対し、「宜く上下心を（128）一にし、忠実業に服し、勤儉産を治め、惟れ信惟れ義、醇厚俗を成し、華を去り実に就き、荒怠相誠め、自彊息（128）まざるべし」と説いた「戊申詔書」と、本詔書はほぼ同一の要求、即ち「教育勅語」の理念への回帰を国民に求めている。

これらの詔書を補助線として置いてみると、関東大震災の「天譴」説における、社会・風俗・国民精神への批判と精神的更生の主張は「戊申詔書」と同様の構図と動機を持つことが明らかになる。つまり、関東大震災の「天譴」説は、明治末期から人々の間に蓄積されてきた社会秩序・国民精神の動揺といったものに対する漠然とした危機感が、地震を契機に「天譴」説という形で顕在化したものとして捉え得るのである。（129）

その意味で言えば、洪沢が何かを言わずとも、当時の人々の間で「天譴」説が発生・流行する感性的な素地は既に広まっていた。実際、震災当時ロンドンに滞在していた柳田国男（一八七五―一九六二）の体験談では、日本で洪沢が「天譴」説の口火を切る以前に、訪英中の代議士が「是は全く神の罰だ。あんまり近頃の間が軽佻浮薄に流れて居たからだ」と、「天

「天譴」説と同趣旨の発言を行ったとされる。誰が言わずとも地震を「天譴」として捉え得るだけの感性が既に存在していればこそ、これらの「天譴」説は一世を風靡し、言論界を覆っただけの力を有することとなったのである。

さて、これら関東大震災の「天譴」説を近世の「天譴」説と比較した場合、形式的にはほぼ同様である。しかし、極端な場合には「懲戒的な天災地変」を予感・待望していたとまで述べるほどに、社会・風俗の状態に対する批判・否定の度合いは遥かに強く、同時に国家・国民の精神的更生の必要が切迫したものとして説かれる点で異なっている。

整理すれば、関東大震災の「天譴」説の特徴として、第一に、社会・風俗、及びその背景にある国民精神への強い危機感を挙げる事が出来よう。第一次世界大戦の大戦景気を背景とする「成金時代」・「腐敗したブルジョア社会」がその直接の対象に措定されているものの、その背後には明治末期以来の社会・国民精神への危機感の蓄積がある。

もう一つの特徴は、精神的更生の必要への熱弁と、それに反比例する内容の空疎さである。関東大震災の「天譴」説においては必ずと言ってよいほどに、社会・風俗・国民精神への危機に対する処方箋として、「忠節謹慎」・「質実剛健」・「醇厚中正」・「人倫」といった、国民における「道徳心」の更生・精神の作興が説かれる。

しかしながら、その主張の熱心さにも関わらず、内容については具体性に欠けると言わざるを得ない。精神的に更生した模範的人物とはどのような人物なのか、「質実剛健」・「醇厚中正」で「人倫」・「博愛共存」に満ちた社会とはどのような社会であり、どのようにすればそこに至り得るのかといった具体的なモデル・ビジョンを示すことなく、詔書と関東大震災の「天譴」論者たちは、どこまでも抽象的な「精神」の更生を希求して止むことがない。

当時『東洋経済新報』誌の記者であった石橋湛山（一八八四～一九七三）が、この点について指摘している。

災後の復興事業の第一の要件は、精神の振興にあると説く人がある。いかにももつとも主張、小評論子も、その言う

所の「精神」の意味次第では、一義もなく同意する。しかし実際においては、精神とか、魂とかいう言葉ほど、はっきりしないものはない。用いる人によって皆その色合いが違ふ。保守家に精神といわせたら、復古的精神を指し、社会主義者に精神といわせたら、階級闘争的精神を意味するだろう。小評論子は、かような或る型にはまった——あたかも馬車馬の目の両側に覆いをして、ただ一本筋に尻をはたいて飛ばせるような精神の振興には賛成が出来ない。もしそれ、単に元氣を出す位の意味の精神の振興なれば、改めて論ずるものはない。⁽³¹⁾

誰でも納得する「もつとも主張」ではあるが、その内容が明らかでないゆえに「用いる人によって皆その色合いが違ふ」仕儀とあいなり、結局、「単に元氣を出す位の意味」となってしまう。そもそも、帰るべきとされた「教育勅語」の理念自体、起草者の一人である井上毅（一八四三—一九五）が述べるように、「宗教上・哲学上の論争をまき起すおそれのある語や、政治上の一つの傾向『臭味』を示す語、さらに漢字や洋字を思わせるような表現は避ける」⁽³²⁾。つまりは如何なる主義・主張とも抵触しないほどに普遍的たる徳目を説くことを指向するものであった。

とはいえ、あまりに普遍的なものは逆に言えば何物でもあり得ない。それは何らかの媒介がなければ実体・具体性を持つことが出来ないであろう。ちなみに、震災の翌年、デビュー前の小林多喜二（一九〇三—三三）が同人誌に発表した評論の寓話には、二人の人物が登場する。一人は「修身」の教えをそのまま馬鹿「正直」に「糞真面目」に実践したがゆえ、他人に陥れられ、搾取され、踏みにじられ、阿呆扱いされ、嘲笑され、人生の失敗者となる。彼は再会した恩師に、あの教えは人を殺すものだど訴える。もう一人は「修身」の教えに従うがゆえに、社会主義者となる。何故ならば、「修身のなかで国家が堂々と云っていることは、同時に当然社会主義の原理であるからである」。

試みに見よ、単純にして而して絶対なる大真理「生存権の要求」「平等」「働かざるものは食うべからず」——この社会

主義の原理は尋常二、三年生位の修身のなかに、如何に露骨に如何に力強く云われているか？ 小学校教師は、今や、社会主義は危険思想にあらずして、正に修身の大精神にのっとりたる大真理にあることを知らねばならない。⁽³³⁾

ここで「修身」Ⅱ「教育勅語」の理念はそれ自体では社会に通用せず、社会主義という媒介を以て、ようやく現実生活の指針を持ち得るものとして描かれている。

さて、関東大震災の「天譴」説における第三の特徴は、「天譴」を下した主体についてである。先に見たように、中国の天譴説、及び近世までの日本の災害観・地震観において、災害を「天譴」などと解釈する場合、唯一絶対の超越的存在である「天」、ないしは「鯀」を含めた特定の神仏が災害を下す主体と考えられていた。

しかし、関東大震災の「天譴」説において、その「天譴」を下した主体を特定の存在、つまり、「天」や某の神・仏などと名指し出来る存在と見ることは難しい。確かに渋沢は地震を「天意」に求め、生田は「神はつひにその懲らしめの手を挙げたまふた」と述べる。とはいえ、こうした「天」・「神」の語は多くの場合「自然」と言い換えることが可能である。例えば、小説家の宮地嘉六（一八八四～一九五八）は、「天」・「神」に代わって、「自然は人間の持ち続けて来た飽くなき征服欲と主我的満足の誇りとを一朝にして奪った」と言い、⁽³⁴⁾「天意」と言った渋沢本人からして、「人々は予め大自然の意を察し、あまりに人事に没頭して、自然を無視することなく、天意をはからぬ軽率妄動は厳にこれを慎まねばならぬ」と、⁽³⁵⁾「天意」をほぼ同一のものとして扱っている。

濃尾地震において、人々は「鯀」や現地の「山の神」に災害を下す主体を見出していた。一方、関東大震災においては、そうした風説を見ることが出来ない。当時の大衆芸能である演歌においても、

時それ大正十二年 九月一日正午時 突然おこる大地震 神の怒りか龍神の

何に恐るる戦おのきか 大地揺るぎて家毀ち 瓦の崩れ落つる音 (36)

と歌うように、地域や伝統に基づいた、「山の神」に類するような特定の神仏は考えられていない。災害を下す主体はその土地の神や個性を有する神仏・「天」という宗教的存在ではなく、「自然」と置き換え得るような、顔の無い漠然とした存在がイメージされているのである。(37)

譴責の主体を明らかにすることは、譴責を受けた側から言えば「誰の何が悪かったのか」、「誰が何をどう正すべきなのか」という点を明らかにする作業であろう。「天譴」なり、神の「罰」なりのいずれにしろ、それを下す宗教的存在の背後にある道徳や倫理などの守るべき基準があつてこそ、譴責なり、「懲らしめ」たり得る。

そうした背景を欠いた天譴説なり、「天譴」説とは何なのであるか。先に見たように、漢代の天譴説は、自立した宗教的世界観に基づく思想であると同時に、災異責任⇨政治責任をめぐる政治的言説でもあつた。それは臣下・「万民」から為政者へ向かうものである。それに対して、関東大震災の「天譴」説は、自立した宗教的世界観を背後に持たない。むしろ、確固とした世界観や秩序規範などが動揺しつつあることへの、人々の不安・危機感を背景とする。そして、災異責任は国民・「万民」の側にあるとして、国家・知識人から国民教化の必要が説かれる。つまり、為政者の側から、臣下・「万民」へ向かう政治的言説の面を持つ。一方で人々の意識を反映し、他方で国家から国民へ向かう政治的言説であるという二面性を有する。

その意味で、関東大震災の「天譴」説は伝統的天譴説と明らかに異なるものであつた。

以上を整理すれば、関東大震災の「天譴」説についてはこのように言えよう。

第一に、それは災害の原因・責任を「万民」・国民に求めるといふ形式的類似を除き、担い手・内容などの全ての面において、それ以前の天譴説・「天譴」説を含む日本の災害観・地震観とは、異なつた言説である。

第二に、その背景として、震災以前から人々が感じていた、確固たるべき精神的・社会的基盤の動揺に対する不安・危機感が見られる。ここでの「天譴」説が直接批判するのは、第一次世界大戦の戦時景氣をうけた「成金」や「腐敗したブルジョア社会」を中心とする「浮華放縱」・「輕佻詭激」の世相である。しかし、その背後には、明治末期からの社会秩序の動揺や国民精神の弛緩といつたものに対する、漠然とした危機感の蓄積・充満が認められる。関東大震災はそれを顕在化させた、象徴的な事件であつた。

そして最後に、「天譴」Ⅱ地震に際して、「教育の淵源」たる「教育勅語」などの理念に基づく精神的更生が叫ばれるものの、そこに具体的なモデルや状況打開のためのビジョンは示されていない。以上である。

つまり、関東大震災の「天譴」説とは、当時の現状一切が「教育勅語」に代表される明治国家の理念から逸脱・乖離しつつあることへの、人々の危機感・恐怖を表象したものであつた。その意味で言えば、震災後に結成された自警団が「敵」を区別するために「教育勅語」の暗唱を要求したというよく知られた事態は象徴的であろう。不安・恐怖をもたらず「敵」と、善良なる「日本人」とは、「教育勅語」を以て弁別される。この光景は、当時の人々が自らのアイデンティティ・世界観

の基礎、つまりバークンの言う「文化的基盤」を、何に求めていたのかを鮮やかに映し出すものである。そして、その文化的基盤の動揺・危機という、より大きな災害状況が背景にあればこそ、震災は特別な意味や象徴性を付与されたのであった。

しかし、ある時代のある国家が定めた倫理・道徳の理念なるものは永久不変の絶対的基準たり得るのであるのか。

近代の日本でそれを疑うことは禁忌であった。それが絶対の基準である以上、それに反する社会の実態・変化の一切は逸脱や危機として恐怖・嫌悪の対象となってしまう。社会・経済の発展がもたらす「ブルジョア社会」化や「鉄筋コンクリート建築」が立ち並ぶ「都会」化、あるいは「化粧」や「白米」といった消費活動の喚起など、発展の利益を享受しようとする人々の「文化」は、そしてその中で様々な個人が抱える欲求や事情といったものは、この基準から見れば全て逸脱である。要するに、国民の生活・人生のあり方を国家が規定しようすること、それ自体が理念と現状の乖離をもたらし、人々の不安や恐怖を生み出す原因であった。

もつとも、ここで一つの疑問が生じて来よう。確かに国体論・「教育勅語」に基づく理念を掲げた国家や「天譴」論者は、震災が象徴した人々の不安・危機感に対する有効な回答を提示することが出来なかった。既に動揺していた既存の理念を強調するに留まったのである。では、原理的に言えば独自の理念と救いの教えを有するはずの既成宗教は、その時何をし、どのような教えを説いていたのであろうか。

【注】

- (1) 中央防災会議「災害教訓の継承に関する専門調査会」『一九二二 関東大震災報告書』一、二〇〇六年 (<http://www.bousai.go.jp/jishin/chubou/kyoukun/index.html>、中央防災会議 web サイト「二〇一二年六月一四日現在」より)。
- (2) 『漢書』「董仲舒伝」については、小竹武夫訳『漢書』中(筑摩書房、一九七八年)、及び web サイト「中國哲學書電子化計劃」(<http://ctext.org/zh/>) のテキストを参照した。
- (3) 澤田多喜男「天譴説」日原利国編『中国思想事典』研文出版、一九八四年。吉川忠夫訳注『漢書五行志』平凡社東洋文庫、一九八六年など。
- (4) 池田知久「中国古代の天人相関論―董仲舒の場合―」溝口雄三他編『アジアから考える』七、東京大学出版会、一九九四年。影山輝國他「災異」溝口雄三他編『中国思想文化事典』東京大学出版会、二〇〇一年など。
- (5) 影山他前掲。小島毅「宋代天譴論の政治理念」『東洋文化研究所紀要』一〇七、東京大学東洋文化研究所、一九八八年。同、『宋学の形成と展開』創文社、一九九九年など。
- (6) 水野章二「中世の災害」北原糸子編『日本災害史』吉川弘文館、二〇〇六年、九七〜八頁。松本卓哉「律令国家における災異思想」黛弘道編『古代王権と祭儀』吉川弘文館、一九九〇年。山下克明『平安時代の宗教文化と陰陽道』岩田書店、一九九六年、二二九頁など。
- (7) 山下前掲、二二七・二二九・二三二頁。とはいえ、「徳政」の意識に基づいた実際の政治的対応も存在しないわけではない。一〇世紀から南北朝期に至るまで度々発令された「新制」である。「新制(公家新制)」は天皇・上

皇の勅旨に基づく禁制法的法令であって、天変・地震・飢饉・疫病流行などを発令の契機とするが、これらの災異は天皇の徳の衰微を象徴しており、新制の発令は災異を消除する徳政の一環と考えられていた。しかし、これらにおいても条項の中心は仏神事の興行にあった、と見なされている（水野前掲、九八頁。山下前掲、二三〇～二二頁）。

(8) 笹本正治『中世の災害予兆』吉川弘文館、一九九六年。水野前掲、九八～九、一五三頁など。

(9) 黒田日出男『龍の棲む日本』岩波新書、二〇〇三年。

(10) もつとも、安政江戸地震の「鯨絵」などにおいては、被災時の救済活動と一体化した窮民救済、富の均一化、及び復興景気などによって、一般民衆には地震を「世直し」・吉と捉える雰囲気もあつたことが指摘されている（北原糸子『地震の社会史』講談社学術文庫、二〇〇〇年〔原著『安政大地震と民衆』三一書房、一九八三年〕）。

(11) 宇佐美龍夫「地震についての考え方の変遷」『江戸科学古典叢書』一九、恒和出版、一九七九年。北原糸子『磐梯山噴火』吉川弘文館、一九九八年、二二六～二二九頁。

(12) 平石直昭「徳川思想史における天と鬼神」溝口雄三他編『アジアから考える』七、東京大学出版会、一九九四年。

(13) 宇佐美編前掲『江戸科学古典叢書』一九に所収。

(14) 北原糸子『地震の社会史』講談社学術文庫、二〇〇〇年（原著『安政大地震と民衆』三一書房、一九八三年）、一八七頁。

(15) 北原糸子「近世の災害 災害と情報」北原編『日本災害史』、二三九～二四〇頁。

- (16) 岐阜県歴史資料館編『濃尾大震災の教訓』財団法人岐阜県教育文化財団歴史資料館、二〇〇五年（原著、一九九六年）、七四頁。
- (17) 片山逸郎『復刻版』濃尾震災誌』（『明治後期産業発展史資料』六七一）、龍溪書舎、二〇〇三年（原著、一八九三年）、一二頁。
- (18) 清水幾太郎「地震のあとさき」（『諸君！』一九七四年四月号発表）『流言蜚語』ちくま学芸文庫、二〇一一年、三〇三～四頁。
- (19) 清水幾太郎「日本人の自然観」（伊藤整他編『近代日本思想史講座』三、筑摩書房、一九六〇年発表）、清水前掲、一八九～一九〇頁。
- (20) 尾原宏之『大正大震災』白水社、二〇一二年、三二頁。
- (21) 渋沢栄一「両立し難い二の条件」（『雄弁』大日本雄弁会、一九三三年一〇月号発表）梅原猛他監修『史話 日本 の歴史三〇 帝都壊滅』作品社、一九九一年、一五九頁。
- (22) 生田長江「社会的震災はこれからである」（一九二三年九月一七日記、『婦人公論』一九二三年一〇月号発表）現代史の会編『ドキュメント関東大震災』草風社、一九九六年、二九二～九頁。
- (23) 清水前掲「日本人の自然観」、二〇八～九頁。
- (24) 竹山護夫『大正期の政治思想と大杉栄』名著刊行会、二〇〇六年、八九～一〇〇頁。
- (25) 村上重良編『正文訓読 近代詔勅集』新人物往来社、一九八三年、二四八～二五〇頁。以下、本稿では村上の上読み下し文を引用。

- (26) ちなみに、松本卓哉によれば、古代日本の災異詔勅の条件は①災異を人事（究極的には天皇の失政・不徳）に起因する天譴と理解する文脈、②災異への対応が、災異の原因となった人事の修正（象徴的には徳政的対応）に求められている、の二点である（松本前掲、一五二～二頁）。
- (27) 村上前掲、二四四～六頁。
- (28) 村上前掲、二〇〇～一頁。
- (29) 同様の指摘は、橋川文三『昭和維新試論』ちくま学芸文庫、二〇〇七年（原著、朝日新聞社、一九八四年）にも見られる。
- (30) 外岡秀俊『地震と社会』下、みすず書房、一九九八年、四七二～三頁。
- (31) 石橋湛山「精神の振興とは ほか」（『小評論』一九二三年一〇月二七日号発表）松尾尊兌編『石橋湛山評論集』岩波文庫、一九八四年、一二九頁。
- (32) 山住正己『日本教育小史』岩波新書、一九八七年、五五～六頁。
- (33) 本文は、小林多喜二「修身とサウシアリズム」『小林多喜二全集』五、新日本出版、一九八二年による。また、この点への注目は、桶谷秀昭『昭和精神史』文藝春秋社、一九九二年、八一頁の示唆を受けた。
- (34) 宮地嘉六「蒟蒻の味」（『文藝春秋』一九二三年一月号発表）梅原他前掲、四八頁。
- (35) 渋沢前掲、一五八～九頁。
- (36) 添田さつき「大震災の唄」（中央防災会議『一九二二 関東大震災報告書』三、二〇〇八年）「中央防災会議 www.saito-akira.com サイト前掲より」、一九七頁。

(37) とはいえ、内村鑑三などの宗教者の「天譴」説においては、各自の信仰に基づいた存在が想定されている（尾原前掲、五四〜五六頁。清水前掲、一九二頁など）。

第二章 関東大震災前後の仏教界 —— 真宗大谷派を参考に ——

前章においては、関東大震災における「天譴」説を取り上げ、伝統的な天譴説や地震観と対比しつつ検討した。そこで明らかとなったのは、近代日本国家の掲げた聖なる規範・秩序の理念と現実が矛盾・乖離しつつあるとして、当時の人々の抱いた恐怖・不安である。そして明治末から人々の間に蓄積されてきた不安・危機感を顕在化させた象徴的な事件が関東大震災であり、「天譴」説流行の背景であった。

また先に見たように、国家や「天譴」論者は震災を国民の精神・生活の墮落・腐敗に対する罰・譴責として解釈し、精神的更生の必要を説いていた。具体的なモデル・ビジョンを提示し、人々の評価を得るには至らなかったものの、これは国体論の立場からなされた災害解釈と救いの提示と捉えることが出来る。

では、このような「わざわざい」や不幸に対して独自の解釈と救いの教えを有するはずの、本来の宗教の領域ではどのような解釈や対応が行われ、それに対して人々はどうのような評価を行ったのであろうか。つまり、既成宗教がここでの問題である。既存の文化的基盤の内部で国体論と対比されるべき、既成宗教を取り上げることで、この文化的基盤をめぐる状況はより明らかなるものとなる。そして「天譴」説が震災以前からの人々の意識・感覚を反映したものである以上、既成宗教における震災後の解釈や対応を取り上げる場合にも、それ以前との連続性から検討する必要があると思われる。

本章では、日本における既成宗教の代表たる仏教を取り上げ、関東大震災の以前と以後での言動と、それらに

対する評価の検討を通じて、この問いを考えて見たい。

一一一 関東大震災以前

そもそも、当時の仏教界の認識において、大正とはどのような時代であったのだろうか。一つの自画像・自己認識として、自らも大正期の活動の渦中にいた土屋詮教⁽¹⁾によつてまとめられた『大正仏教史』（三省堂、一九四〇年）を見てみたい。

その終焉から一五年を経て描かれた「大正仏教」の自画像は次のようなものである。つまり、伝来以来「千三百有余年に亘り^(わた)、大日本帝国の都鄙山野河海に到るまで、普く播種^(あまね)し、培養し、極度に繁茂した菩提樹」たる仏教は、「明治の大政改新に遭遇して、その朽枯せる枝葉と共に、根幹までも断滅されようとした」。しかし、「教界の先覚大徳、並に有力なる外護者の奮起により、尊皇奉仏、愛国護法、破邪顕正の仏教精神を發揮し、よく廢仏毀釈の危機を免かるゝことを得、漸次に復興推進の作業を全うし」、大正時代は「明治時代の過渡期から、大成期の途上に進展するに至つた」と土屋は述べる。⁽²⁾

そして彼は、第一次世界大戦中「挙国一致、以て国民の精神的覚醒に努め」た後、教学を含めた仏教研究、僧侶参政権獲得運動などの政治・社会活動の興隆が見られたことを挙げ、中でも「教化運動は、大正仏教徒の標語であつたのみならず、隠れたる仏教徒の社会事業が、仏教徒社会事業研究会となつて全国的に知られ、^(しか)而も神道、基督教と

も提携して来たなどは、宗教界として顕著な進歩的一現象であつた⁽³⁾と評価している。

一方、当時の評価はどうであろうか。当時「教界唯一の日刊紙」を誇った『中外日報』⁽⁴⁾を見てみよう。

宗教を求むる者日々に夥しく、宗教生活に住せんとするもの益々その数を増加してきた。殊に青年子女にその著しきを見る。……(中略)……かゝる機運に乗じて宗教の真諦をいよいよ啓明するところがなくてはならぬ。しかるに既成宗派はこれに対していかなる用意と覚悟をもつてゐるのか頗るあやしいやうに思ふ。たゞ漫然として月並の伝道の型をくりかへしてゐるのでないか。そしてその結果民衆の反感を買つてゐる。蓋し民衆の宗教的要求に向つて忠実に相応しないからである。(『求道の時代』『中外日報』一九二二・六・一五。

以下、特に新聞名を挙げない場合は全て『中外日報』から引用)

その他、「萎靡沈滞」、「現状維持」、「形式的外面的の事業」等々、散見される「不健全なる成金熱」や「跳梁せる投機者」、「放漫荒怠頗るなき労働者」といった当時の社会・世相への批判以上に、『中外日報』は宗教界、特に仏教界の現状に辛辣である。もつとも宗教関係者を読者とする同紙において、社会よりも宗教界の現状を問題視し、「宗教」としての更生を訴える論調が主となるのは自然な流れであらう。

とはいえ、一般紙においても、

宗教といふものが一つの職業になつてしまへば何等の価値もない。宗教家が社会事業のために尽すといふことは無論別問題だ。今の世にはあまりに職業化した宗教家が多い。有髪、剃髪、そんなことは我等俗人には問題でない

(『今日の問題』『東京朝日新聞』一九二二・二・二一・夕)

といった批判が見られる点には注意したい。おそらく一般の人々の大多数は、こうした批判に至るほど仏教界の

存在を意識してはいなかったであろう。しかし、その言語化以前の気分や雰囲気は、こうした批判と重なるものであったように思われる。

では、具体的にどのような点が批判されていたのか。その一例として関東大震災が襲った運命の年、一九二三年（大正一二）年の初春を彩ったローマ法王使節交換問題を見てみたい。

この問題は、同年一月、加藤友三郎内閣がローマ法王庁への使節派遣を閣議決定し、派遣費を予算に計上したことに始まる。既に法王庁からは一九二〇（大正九）年から使節が来日しており、日本が外交使節を派遣することは外交関係の開始を意味していた。その決定は当時の国際情勢・外交関係を踏まえてのものであったが、国内世論は賛否をめぐって分裂し、宗教界では特に仏教を中心に猛烈な反対運動が展開された。結局二月初旬に至り、使節派遣は断念される。

ちなみに、反対運動の中核となった仏教連合会（仏連）は、一九一三（大正二）年頃から起った、仏教界の宗教法案問題・政教問題・僧侶参政権問題の高揚を背景に、一九一五（大正四）年の秋、従来の仏教懇話会（未詳）を改称して成立したものである。「政教関係の積極的活動」と「精神的国民運動」を掲げ、一三宗五六派が参加した。翌年、その所属実動団体として仏教護国団を各府県に設置する。同団は「国民精神の振作統一を図り、尊皇護国済世利民の本分を貫徹する」ことを目的に掲げるものであった。⁶⁾

仏教界が行った反対運動に対しては、当時から賛否が分かれた。

肯定的意見としては、「明治四年の廃仏毀釈の時すら黙してゐた」⁷⁾ 仏教徒が「斯のやうに全部一致団結して、決然と立ち上がったことは、これ前代未聞である」というように、⁷⁾ 仏教界が行った初の全教宗派協同の活動、初の政治的反対運動として評価するものがある。これは仏教界の旧態（特に宗派对立）を乗り越えた点に注目するものと言えよう。

その一方、反対運動への批判の対象となったのは、反対運動の「功利的色彩」や、主張が「国家とか国体とかに結合」している点であった。

仏教連合会が政府関係者へ提出した、「羅馬法王庁ニ外交代表者駐派ニ対スル反対覚書意見書」⁽⁸⁾を見てみよう。ここで述べられる反対の理由は五つある。即ち、①ローマ法王は一宗教団体の長であつて国家元首ではない。②ローマ・カトリックの教義信条は「根本的ニ我が国ノ国体ト相容レザルモノナリ」(何故ならば、彼らは俗権より教権が優越すると主張している)。③法王庁との対等関係は国民の思想信仰を混乱させる(何故ならば、近時の国民思想の動揺・国民教化の実が挙げられないのは、明治以降、政治・宗教・教育が分割されているためである。この状況のまま、反国体的なカトリックに特権を付与すれば、敬神奉仏の国民の思想信仰に悪影響を与える)。④国家による宗教統制の基本法(宗教法)のないまま、特定の宗教団体に特権を付与することとなる。⑤法王庁を国際法上の主体とするかは学界でも反対が多いというものであった。

①・⑤で述べられるローマ法王・法王庁の法的地位への疑義については、ラテラノ条約(一九二九年)によつて法王を元首とするバチカン市国が成立する以前のことであれば、それほど不思議ではない。

問題となったのは、③・④に見られる、〈国内の宗教団体に明確な権利・権限が与えられていないにも関わらず、カトリックという一宗教団体の長にのみ特権を与えるのは不公平かつ国民思想を混乱させる〉と主張し、②の〈カトリックの教義信条は国体に反する〉とした、仏教側の姿勢であった。

この③・④の主張は、当時の仏教界が求めていた宗教法制定という政治目標に深く関わっている。やや迂遠であるがこの事情を見ておこう。当時、帝国憲法第二八条に信教自由の規定こそあったものの、体系的な

下位法が設定されておらず、宗教の法的規定は維新以来の単発法令における規定の複合によっていた。しかし、各法令間には矛盾する規定が多く、宗教団体の活動は様々な法的制約・問題があった。こうした状況に対して、宗教に関する統一的法規としての宗教法を求める声が高まり、仏教連合会の成立を見たことは既に述べた通りである。そして、同会は一九二〇（大正九）年、宗派の自治性を強く打ち出した独自の草案を発表し、国会での成立を求めていた。⁹⁾

こうした背景を踏まえれば、この③・④に関する主張・姿勢がカトリック優遇という批判であると同時に、宗教法制定という仏教界の政治要求・自己利益の追求を背後に持つことは明らかであろう。この姿勢を「仏教徒は従来の功利的色彩を甚除せよ」と『中外日報』が指弾したのは、問題の再燃が噂された七月二十七日のことである。

このような「功利的色彩」は、『中外日報』が常々仏教界の宿痾として嘆いたものの一つであった。全宗派の利害が一致した使節交換反対運動こそ例外であり、通常は、

外、社会に対して適応の能力が乏しいのみでなく、内、教界においても融合の素質が乏しいのである。嫉妬と排斥によつて互に反目し、たゞ些細な功利的打算によつて離合し集散する。従つて如何なる事業を企てゝも、如何なる運動を起しても、その結果は見苦しい分裂に終つて仕舞ふ。それがために仏教徒の力は未だかつて総合せられずして、つまらないことに浪費されてしまつてゐる（「反社会と分裂」一九二三・八・二九）

と評される光景が繰り返されていた。それゆえにこそ、先の肯定的見解において「全部一致団結」が歴史的快挙と評価され得たのである。言い換えれば、この批判は反対運動自体に見られる「功利的色彩」に加え、自己利益の追求から各宗派が反目蔑視し、角逐し合うという、平生の「功利的打算」の姿勢を問題とするものであった。

そして、一般社会の人々が問題視したのはこうした「功利的色彩」に加え、後者の「国体に反する」という錦

の御旗を振りかざした仏教側の態度である。

◇私もローマ法王へ使ひを送る必要は余り認めぬ。だがそれを仏教徒が云々するのはをかしい。そもそも我國の仏弟子共が其国家より以上なるべき仏の教へを忘れて、徒らに俗国家に迎合し其特殊の保護と干渉を甘んじて受け、或は爵位を受け、尊称を受け、得々として国家の下にあつてこれに迎合を事としてゐるのは正に此上なき宗教の墮落である。

◇管長だの何の、勅任待遇だのどうのを気にするのは仏陀に対する何よりの冒瀆ではないか。シーザのものをシーザへ返すのが仏弟子の己れを知る所以であり、又仏陀の尊嚴を完うする所以だ。

◇殊に「国体に反する」云々を高調するのは卑怯此上無しだ。「国体に反する」と云へば何の反省もなくたゞ其れだけで、如何なる善事も葬られたのだ。ずるい政治家はよく此手段を用ゐて敵を攻撃してよく成功した。

(アテイスト寄「鉄箒」『東京朝日新聞』一九二三・二・四・朝)

使節問題が起ると、「万朝報」と「読売新聞」との二社は仏教徒の態度を笑つて、使節派遣賛成論を繰返した。その論説係の一人に会つて、本社員が一夜の議論を承つた。先づ第一にその人はいつた。「一体坊さん達は何故反対するのであるか、その理由なるものが極めて漠然としてゐる。仏教徒が常に用ふる手段はいつも定つて国家とか国体とかに結合することだ。さういふ事なしに、何故もつと宗教独自の立場から論じないのか」と。それに対して同行した一友は答へた。「それは問題が国家的問題だからである。然し乍ら仏教そのものゝ性質としてもキリスト教が常に反国家的なるに対して仏教は国家的であるといひ得られます」。「然したとへ国家的性質を有する仏教でも、仏教

自体の本質は決して国家の奴隷であつてはならぬ筈であるが……」議論はこれで打止めにはならなかった。こゝらの呼吸を仏教徒はどう考へてゐるか。

（使節問題落着後の仏教徒への警告（上）一九二三・二・二二）
仏教側が反対理由を「宗教独自の立場」から論じず、常に「国家とか国体とかに結合」しつつ、「俗国家に迎合し其特殊の保護と干渉を甘んじて受け」、「迎合を事としてゐる」。それは「宗教の墮落」であり、「宗教」としての独自性・生命力を失わせているという批判である。

つまり、「国家とか国体とか」とは異なる「宗教独自の立場」、世俗の權威・道徳を相対化する「宗教」を当時の人々は欲したのである。「大正十一年の間に集中的に公刊された、親鸞関係を主とする高僧や仏教関係の文芸の横溢現象」⁽¹⁰⁾をその反映と見ることも出来よう。それは、その先駆となった倉田百三の戯曲『出家とその弟子』（一九一七年）に見られるように、教団・宗派の現実やそこで説かれる教えとは異なるものであった。これを踏まえれば、当時の仏教界・既成仏教団は確かに「民衆の宗教的要求」に応えるものではなかったと言える。

以上を整理すれば、関東大震災以前、特に一九二三年の震災直前における仏教界の状況は次のようになる。まず、当時の仏教界は内外から「萎靡沈滞」にして「旧態依然」、「職業化」してしていると批判にさらされていた。確かに社会事業などの面で進展は見られたものの、「宗教家が社会事業のために尽すといふことは無論別問題」であり、「民衆の宗教的要求」自体には応えていないと見なされた。換言すれば、土屋の挙げた教化運動と社会事業のうち、後者は確かに社会に認知されたものの、前者については評価されなかった。それは「月並の伝道の型」といった形式の問題に加え、既成教団が説く内容が人々の求めるものと異なっていたためである。その意味で言えば、『大正仏教史』の提示した過去はかなり美化されたものであった。

そして、問題とされたのが次の三点である。つまり、第一には、仏教界の活動は「功利的色彩」・「功利的打算」に満ちており、各教団が自己の利益をめぐって相争っていることである。第二に、仏教が何かと言えば「国家とか国体とかに結合」し、「迎合」している点である。そして第三の点は、こうした姿勢が「宗教独自の立場」に基づいた教えや活動という、本来あるべき姿（＝「民衆の宗教的要求」）から逸脱しているというものであった。

この「功利的色彩」、「国家とか国体とか」との結合、そして「宗教独自の立場」という三つの問題は関東大震災後の過程において、再び焦点となる。

一―一 関東大震災と仏教界の救援・慰霊・教化

一九二三（大正一二）年九月一日、関東大震災が発生した。その凄まじい被害は前章で見た通りである。『大正仏教史』は、この「現前の地獄、修羅、餓鬼道の不幸」に対して「宗教の真価を發揮し、教家の活動すべき試練の日は来た⁽¹¹⁾」と述べる。

関東大震災は被災者のみならず、確かに仏教にとっても「試練の日」であった。浅草本願寺・築地本願寺ほか六四二寺が焼失した東京など、被災地の「仏教界の物質的被害は一般社会に比し、寧ろ比較的大なるもの⁽¹²⁾」があった。

しかし、そうした困難な状況下にあっても「仏教各宗大震災後の活動は、物質的にも精神的にも、⁽¹³⁾遠かに従来の鍛錬

せる行動を証するものがあつた」と土屋は評価している。⁽¹³⁾

さて、右に震災後の活動を「物質的にも精神的にも」と述べるように、当時の仏教界が行った「救護活動」は、現在の一般的な救援活動と言ふべき「物質的救済」、及び慰霊・弔祭活動と教化・宣伝活動の「精神的救済」からなるものであつた。以下、地震発生後に行われた仏教界の救援活動、慰霊・弔祭活動、教化・宣伝活動を取り上げることとしたい。

まず、救援活動について見てみよう。

二―二―一 救援活動

救援活動は各宗派で内容・時期について差異が大きく、全てを挙げるのは繁雑に過ぎることから各記録類に譲り、ここでは仏教界の救援活動全体の項目を列挙するに留める。その内容は、①義援金・救援物資の募集・発送・配布、②被災地外へ向かう避難民に対する救助・慰問、③被災地内外での寺院への被災者収容、④被災者への炊き出し、⑤郵便・葉書の代書、⑥宿泊所の設置、⑦被災児童の保護・教育（託児所・学校設置・孤児迷子の保護など）、⑧人事相談（職業紹介・尋ね人など）、⑨医療活動、⑩無料浴場・移動浴場・無料理髪所の設置、⑪娯楽慰安活動（映画・野外演劇・幻灯・蓄音機上演など）、⑫授産場の設置、⑬図書館の設置、⑭公衆食堂の設置などであつた。⁽¹⁴⁾

こうした救援活動全般に対する評価はどのようなものであったのだろうか。『朝日新聞』などの一般紙ではいくつかの活動を報じたものの、評価の段階には至っていない。

これに対して『中外日報』は、九月五日には早くも救援活動に対する論評を行っている。

宗教が社会に存在して行くには、宗教によつて集つてゐる団体が社会的感覚の健全なるものを具備してゐなくてはならない。健全なる社会的感覚とは、今次関東の震災の如き事変に際して、同胞相愛の宗教情操が直ちに働き出して、遭難の人々に全力をあげて救援するが動作を為し得る様な素質を指示しなくてはならぬ。かういふ見地に立つ時、天災地変の世界の諸地に起る毎に活発なる反応を以て救援の動作をなす基督教は、尚(なほ)社会的感覚を豊かに備へてゐるといはなくてはならぬ。然るに仏教各宗は事変に際会する毎に常に其勢力を集中する事能はず、仏教連合会の如き、自ら侮ると共に各宗も亦重視せず、仏教徒の救援力の量に於て決して乏しからざるに拘(か)わらず、分散せる力は時に其存在すらも疑はれる事が多い有様である。各宗中の実力ある本願寺の如きも其救援を本山の力のみを以て当たらんとするが故に、市井の豪商と均しき働きに評価せられ、大新聞社の社会的立場と比して天地も(た)皆ならざる差を呈して、集団の力の微弱なるを計量せしめるの状態である。〔社会的感覚〕一九二三・九・五

その二日後には、仏教界は「体面を顧慮しつゝ逡巡してゐる」として、次のように述べられる。

特に歯がゆく思はれるのは仏教各宗の不相変(あいかわり)る延着振りである。各宗共に生命観の希薄なるがために、其為す処は何を(ママ)めあて何をするのかゞ明かでない不徹底振りが見へるではないか。平素における各宗の存在が希薄なために統制を欠き、組織を有しない事を今に於て難ずるのは愚の至りであるが、かくまでに時人の心熱を湧かしめる悲惨事が発生して居るのに、尚平生の弛緩を緊張せしめる事が出来ないのは余りに情けない事ではないか。……(中略)

……尚更(なおさら)に醜(みにく)きは宗門当事者の名利に絡まった功利的態度である。某の本山は某地の僧侶の救援運動を、本山の名に依つて発表すべく交渉した。又各宗門(とも)共に全国各地に於ける其門末の義捐には諸宗派の名目を入れしめる事(こと)に訓示してゐる。かくの如き措置は畢竟何の意であるか甚だ不可解千万である。(大試練の一関 一九三・九・七)

一つは、仏教界や教団といった組織・団体レベルで活動する際の準備・覚悟という危機管理の欠如、もう一つはこのような非常事態においても「体面を顧慮しつゝ逡巡(しゆんすん)」、あまつさえ門末・信徒の善意を横領する本山・宗派の「名利に絡まった功利的態度」、そして最後に、これらの複合によつて救援活動自体が分散し初動の遅れを招いているという批判である。

ちなみに真宗大谷派を例に見れば、「関東震災の報伝はるや、二日直ちに寺務所内に臨時関東地方災害慰問部を設置(15)」し、慰問・視察の人員を派遣するなど、救援体制を整えようとはしており、初動の立ち上がり自体は極端に遅れたものではなかった。しかし、その後の過程は停滞する。被災地の内外で個々の組織、門末・信徒の活動こそ既に始まっていたものの、全国の教務所長を召集した協議会で具体的な活動内容が決まるのが五日、同日夜にテントなどを携えて京都を発した先発救援隊の一つが神戸からの便船で横浜に到着したのは八日、そこから東京・浅草本願寺跡にたどり着くのは、情勢が安定へ向かいつつあった一〇日のことであつた。(16)

通信・交通の途絶という状況や民間の一宗教団体としての限界はともかく、ここに土屋が述べる「従来の鍛錬せる行動を証するもの」を見出すことは難しい。

では、その後の活動についてはどうであろうか。

当時、船で到着する避難民の救護・慰問のため、仏教各宗派は大阪・築港に救護所を設置していた。しかし、

そこで「宗教家てふ特殊の団体」が「平生養ひ来れる一辺の素心を忘却蹂躪して、空前の災禍を寧ろ自家広告の道具に利用し、剩へ他宗派を嫉視反目して、互に其救援ぶりを競はんとせるのを目撃しては一言せざるを得ない」、と「龍大教授 岡道固」は九月二二日の『中外日報』上で批判する。つまり、このように避難者を奪い合う姿は「他団体の同情までも打消して、是を横取せんとするもの」であり、「他を碍けてまでも自家の功を顕著ならしめんとする態度には、必ずや内に不純なものが混入して居る」のだと。

結局、仏教界の救援活動は「無秩序(なが)乍らも何かの誠意は認めらるゝが、大体に於ては自己の宗派の宣伝に終り、静かなる宗教的な態度が欠けてゐると非難(マヤ)されてゐる」という評価に終つたようである。その活動事実と成果こそ「誠意」の表れであり「真摯なものさへあつた」と評価されたものの、そこで露呈した組織的混乱や活動の分散・遅延による「無秩序」、覆い難い「自家広告」臭や露骨な宗派根性などの「静かなる宗教的な態度」の欠落、「功利的色彩」という問題は、当時の人々の期待を満足させるものではなかつた。

ところで、救援活動の中には教団の恒久的な社会事業へと受け継がれたものもあつた。築地本願寺が行つた子供学校・幼稚園・託児所の活動を起源とする江東学園幼稚園、九条武子らの活動を引き継いだ、あそか病院、震災を機に病院化した浅草寺の浅草寺病院などは、現在まで存続する代表的な事例である。(19)(20)

一方、こうした教団・宗派の事業とは別に、一〇月一〇日付の『中外日報』は「勃興した寺院の社会事業熱」(21)を報じている。社会事業への意識は仏教界の一部で既に存在していたが、震災によつて都市の一般寺院にも社会的活動の気分が盛り上がったのである。

しかし、この記事を見る限り、「寺院の社会事業熱」には二つの現実的な障害が存在したように思われる。その一つは、

寺院の実状である。文中、「大派大阪教務所の某氏」は「現在都市寺院の生活に鑑み、先づ経済的に余裕のないといふこと」と、「兎角団体的に訓練の乏しい寺院者が、程よく折合いをつけて円満に一機関を運営、成長せしめ得るかどうかが、甚だ覚束ない」ことを指摘する。

そしてもう一つは、〈したいのならば「個人的」にすればよい〉という教団レベルでの意識の問題である。記事では実状の問題を指摘した後、「教務所の某氏」は「現在の寺院の立場を登用し、団体的に機関を組織するといふやうな、苦勞の多いことはやめて、個人的に出来る丈けの社会奉仕を営んだ方がよい」として、例えば檀家のファイルを作つて縁談の斡旋をするのどうか、などと述べる。ここには一般僧侶のレベルで勃興した「社会事業熱」・「社会奉仕」の氣運を教団のレベルへ汲み上げ、指導・組織化するというような意識は見られない。

これが既に救援活動の延着・混乱の元凶の一つとして指摘された、「平素における各宗の存在が希薄なために統制を欠き、組織を有しない事」と同じものであることは了解されよう。先に継続した代表的な事業を挙げたが、これらの事業は、震災以前から慈善活動を進めていた九条武子という強い意志と地位を持つ存在や、一九一〇年から浅草寺が行つてきた医療活動の組織を背景とするものであつた。こうした条件を欠き、何の支援も期待出来ないとすれば、ここでの「社会事業熱」は単なる一時的な氣分の高揚に終るであらう。

その例として、震災の翌年九月に設置された「大谷派社会事業研究会」を見てみよう。同会の目的は「申合」⁽²²⁾ 第三条に述べられている。即ち、「本会ハ社会事業ニ関スル理論及實際問題ヲ研究シ斯業ノ發達改善ヲ図ルヲ以テ目的トス」⁽²³⁾。そして、そこで行われた活動は月一回の研究会、講演会（随時）、刊行物頒布、社会施設見学などであつた。つまり、あくまで理論や事例の研究に留まり、何らかの形で社会的な実践を志向するものでも、門末・信徒の活動を支援・組織し

ようとすることもなかった。

要するに、一般僧侶の素朴な「社会事業熱」の高まりを実際に社会と結び付けるべき回路や意志といったものが、当時の既成教団・仏教界には全体的に欠けていた。それは震災によって「社会事業熱」が掻き立てられる以前・以後で通底する姿勢である。その意味で言えば、「民衆の宗教的要求」のみならず、本来ならば救援活動・社会事業を支える根となるべき門末・信徒の「熱」・志といったものを放置・軽視した帰結が、「自家広告」 臭・「静かなる宗教的な態度」の欠落という救援活動への評価であった。

もつとも、救援活動のような「物質的救済」は宗教以外の団体・組織でも行い得るものであり、宗教ならではの部分は「精神的救済」にあるという見解もあろう。では、その「精神的救済」はどのようなものであったのか。次に、被災地での慰霊・弔祭について見てみたい。

二―二―二 慰霊・弔祭活動

現在においても、死者を弔い、その霊を慰めんとするとき、仏教は大きな意味を有している。それは当時も同様であり、「仏教徒は、基督教や神道の及ばない救護及び弔祭に必死の力を尽した」と述べられるように、「弔祭」は仏教界の重視する所であった。

地震翌日の九月二日、仏教連合会と東京仏教護国団は焼失を免れた芝・増上寺内に「救護弔祭本部」を設け、慰霊・弔祭活動を開始する。まず、各宗独自、ないしは分担によって、東京市内で多数の死者を出した地点での巡回回向・追弔読経、及び被災地各所での葬儀や遺骨保管が行われた。また活動の中には、在留外国人遭難者に対する追悼会（一月七日）や横死朝鮮人追悼法要（一月二八日）といったものもある。また、被災地内外の各本山末寺では法要・追悼会が行われた。

そして約三万八〇〇〇人が焼死し、被災地の中で最大の死者を出すに至った被服廠跡は、関東大震災における慰霊・弔祭の象徴的な場所として重視された。仏教連合会は、九月上旬から常設弔祭場を設置し、各宗派交代で祭場に宿泊しつつ、昼夜六時間にわたる読経回向を日々行った。また臨時のものとしては、九月九日、本所区役所主催で行われた合同追弔会を皮切りに、二八日は真言宗・日蓮宗の共同、一〇月四日は天台宗、五日は浄土宗・真宗・時宗の共同、一二日は午前中に臨濟宗・黄檗宗、午後に曹洞宗、一九日は東京市主催の各宗合同による大法要というように、各宗交代・共同で特別法要が行われた。

仏教界の力の入れようが伝わってくる。と同時に、先の救援活動を見た後では、これらの活動が単なる慰霊・鎮魂の念によるものかという疑念も無くはないであろう。

一種の功利的願求を充たさんとするものであるならば多少の疑ひはある。殊に浄土真宗の如きにおいては、その教義の上から云つても尚ほ考察の余地があるのではないかと思ふ。追福追善の運動としての追弔法要は果してどれだけの真実な可能性があるのか、吾人は識者の示誨^{（か）}を仰がんとするものである。……（中略）……仏教界の行事として深刻な意義あるにあらずんば、寧ろ悲惨なる死者は弄ばれ、欺かるゝことになりはしないか

というのが、九月二〇日の『中外日報』の評である。

あるいは教義上「考察の余地」があつたとしても、「死者を弔う至情のあらはれ」であつたと見るべきであろうか。しかし、次のような光景を伝えられれば、確かに「一種の功利的願望を充たさんとするもの」という感を抱かざるを得ないであろう。

災後各宗本山、各宗務所は惨死者の弔祭、罹災者の慰問救護に努力してゐるが各宗派相互に連絡を欠き、同じ場所の弔祭を各宗個々に幾十回となく行ふといふ風で能率が挙がらないのみならず、宗派根性のおそろしい心理が大災厄の非^(マヤ)当^(マヤ)時^(ひらめ)にも閃^(ひらめ)いてゐることが見られて、寧ろ不快な感じを起^(マヤ)こさしめる。

〔大地震救護と各宗 忘れられた罹災寺院〕一九二三・九・二〇

かくて巡回回向で閃いた「宗派根性のおそろしい心理」は、慰霊・弔祭活動の象徴たる被服廠跡の光景に濃縮される。

本所被服廠跡の弔祭の様子はどうか。縁日商人が軒を並べてをるやうに題目、念仏、大師、雑然と競争的にやつてをるの光景は、正^(ま)さに各宗の現実暴露で識者の頭を背けしむる。五十八派の連合機関を以て任ずる仏教連合会がなぜ節制を保つことが出来ないのか。入口前で線香や供花^(ひな)を鬻いでゐる立売商人よりも下劣だ。

〔遺憾の多い各宗の救護ぶり〕一九二三・一〇・二四

「立売り商人」から線香や花を買う人々の中には単なる野次馬もいたであろう。しかし、火葬の煙が漂い、骨が山を成す凄惨な場所に、「立売り商人」が出没するほどの群衆が押し掛けるというのは、慰霊・鎮魂への強い思

いからではないだろうか。

一方、そこで繰り広げられる「兎角各宗派間の統一、節制の無いことは被服廠跡によく遺憾なく發揮せられ、念仏とお題目の太鼓と鉢合をやり、第三者には厭(い)やな感じを与へておる(マ)」⁽²⁵⁾といった喜劇的な光景は、最終的には「賽銭集め」と指弾される段階に到る。

本所被服廠跡に於ける三万八千の横死者を思ふとき、何人も涙にくれずに居れない。仏教徒がこゝに弔慰の方法をとつたのは決して不当なことではない。……(中略)……ところが仏教徒のそれには何人にも氣拙(まじ)い思ひをさせてゐる点が掩はれない。第一に仏教連合団を形づくつた場合に、日蓮宗が加入しなかつたといふことは見苦しいことである。何故にかゝる場合にも宗派根性を捨てることのできないのであらうか。僧は和合の義でないか。更に市が納骨堂を作るや、連合団にも各宗派の分離的気分があざやかになつてきた。そして日蓮宗との対抗がいよいよ強烈になつた。日蓮宗が新に参拝所をつくつて、写真屋と結託して宣伝し、一手に賽銭をかき集めて太鼓をたゝいて騒ぎ回るので、憲兵隊から叱られてゐると世間の新聞は報道してゐる。若し果して然らば、その醜惡、実に唾棄すべきである。人間の悲哀と感傷に乗じて売経し、賽銭集めをたくらむに至つては、人道的に考へても許さるべきではない。若しそんな醜惡な下心がないとしても、徒らに各宗各派の対抗をつゞけて、その宗勢の拡張を企図するに至つては、不純にして俗悪きはまりなきものである。仏教徒はやがて識者間から排斥されるのは蓋し(けだ)当然であらう。仏教徒にしてかゝる情勢を反省せずば、仏教徒をして被服廠跡に立入りを拒否したらよい。もつと純正な自然な弔ひこそ、死者をなくさむるものである。僧侶はやはり駄目だ。

〔醜惡な僧業者〕一九二三・一一・二
「雑然と競争的」な態度の背景にある「宗派根性」、そして「宗勢の拡張を企図する」に飽き足らず、「悲哀と感傷に

乗じて売経し、賽銭集めをたくらむ」ような「功利的色彩」といった慰霊・弔祭活動の問題は、結局の所、先の救援活動の問題が姿を変えたものである。

また、この「功利的色彩」の範疇に（仏教界にとって震災は宗教心を高揚させる一大好機なのだ）とする意識も含めてもよいであろう。その一例が「大正回向院」である。結局実現しなかったものの、これは明暦の大火（一六五七年）での焼死者を葬った両国回向院の先例に倣い、被服廠跡へ新たに「大正回向院」を建立するという案であった。それは「非宗教的な人心に宗教的暗示を与へる動機ともなるもので」、いずれ「非宗教的な神道式に依るものを政府でやるであらうから、その先手を打つて各宗合同的な寺院か何かを建てよといふのである」というのが、論者代表として『中外日報』の取材に応えた「寺本谷大教授」の説明であった。⁽²⁶⁾

客観的に見れば、災害という大きな不幸は、確かに宗教心を掻き立てる「好時節」であろう。しかし、それは同時に宗教・宗教家自身にとつても、自らの信仰や「宗教独自の立場」といったものを問われる瞬間なのではないだろうか。無論、個々の現場で慰霊・弔祭活動を行った僧侶・関係者一人一人は、真摯な慰霊・鎮魂の念を抱いていたであろうし、こうした慰霊・弔祭活動には「宗教独自の立場」を体現する面もあつたであろう。

しかしながら、宗派や団体、仏教界という組織的レベルで見れば、そうした想いも「宗派根性」や「功利的色彩」の影に隠れてしまい、結局人々に「厭やな感じ」を与えるものとなつてしまう。その意味で、「仏教界の行事として深刻な意義あるにあらずんば、寧ろ悲惨なる死者は弄ばれ、欺かるゝことになりはしないか」という危惧は現実となった。

一〇月一九日、被服廠跡で行われた東京市主催の追悼会において「宗教的儀礼を要とせず、東京市長其他が衷心の弔意を表したこと、一仏教青年が僧侶を傭はず、会員自ら読経して弔意を表せること」といった「新なる、創造せられぬ

く儀礼」を捉えて、「既成宗門が刻々と民衆と背中合せになつて行くとき、民衆は自ら悩みつゝ、自らの要求の上に眞の宗教的天地を模索して居る」と述べた、一〇月二四日付『中外日報』の論評は当時の人々の意識を伝えるものであろう。

では、「既成宗門が刻々と背中合せになつて行く」なかで展開された、もう一つの「精神的救済」たる教化・宣伝活動はどのようなものであつたのだろうか。

二―二―三 教化・宣伝活動

被災地で行われた教化・宣伝活動は、①寺院・関係施設に收容された被災者・被災児童に対する訓話や仏教童話・映画・野外劇によるもの、②特に被服廠跡などでの慰霊・弔祭活動と同時に行われたもの、③バラック・公園周辺での辻伝道、④文書宣伝などがある。また被災地外でも、避難民に対する救助・慰問活動に際して働きかけが行われたようである。

とはいえ、苦しみの渦中で宗教の教えを説き聞かされるのは、被災者にとって救いとなるのか、あるいは腹立たしいことに属するのか。それは聞かされる状況や説教者の態度と同時に、内容も重要であろう。ここではそうした教化・宣伝活動で説かれた内容の例として、真宗大谷派の文書宣伝で配布された一つの小冊子『災より幸へ』

(五万部頒布)・『新生の力』(二万部頒布)を見てみたい。

両書の奥付によれば、いずれも一九二三(大正一二)年一〇月一日、「臨時関東地方震災救援事務局」による発行であるが、『新生の力』については『宗報』大正一二年一〇月号に収録された際に「擬講 柏原祐義⁽²⁸⁾」の筆者名が追記されている。

『災から幸へ』の内容は次のようなものである。

まず、震災は「精神上からも物質上からも国民全体の生活を根もとからぐらつかせた」が、「^{まじ}真実の幸福を楽しむやうになるには、かうした恐ろしい災^{わざはひ}が、また大切な縁^{てがかり}となることに気づかねばなりません」と、震災Ⅱ「逆縁」(悪事を縁として仏教に入ること)と説く。

そして、「^{しぞ}去年、今年、老少男女、多くの人々の死にあひて候らんことこそ、あはれに候へ。ただし生死無常のことは、委^{くわ}しく如来の説きおかせおはしまして候へば、驚きおぼしめすべからず候なり」という、文応元(一二六〇)年の親鸞の手紙を引用し、親鸞の「流れるやうな同情」と信仰の深さ、当時の天災地変に苦しむ世相を述べる。

次に「かうした天災といふものを、どのやうに考へたらよいのであらうかといふ問題」として、科学、「^{ゆる}弛んだ人心を引きしめ、奢^{いさま}りを誡^{いま}め」る「天の誡^{いまし}め」、神力仏力にすぎる迷信(「大本教」など)の三つの立場を挙げ、「是等の考へは、一括^{ひとまと}めにしてみな浅い考へであります」と否定する。

そして、『人生が無常である』といふことの納得のできた人には、いかな世の中の変りことも驚くには当らぬことである。「之によりて自分自身に立ち返る事が大切であります」。つまり、

今回の関東の大災害によりて日本はあらゆる方面から大打撃をうけ、人々はその失はれた富と建築と、美術品と書

籍と人命を追憶して止まないものであるが、実のところ、生き残った一人がほんとうに真実の道に眼さめるならば、其失はれたあらゆるものは、そのまゝ不思議に蘇りて幾百倍の価値を持つて復活するといふことを意味するのであります

として、「如来の本願の呼声よびこゑに醒めて、自分といふものゝすべてをあげて、この御慈悲に打ち任せ」よ。「聖人のみ教へを味ふには、今が最も良い時期であります」と主張する。

ここで注目すべき点は「天譴」説の否定である。既に見たように、震災を国民の道德的頽廢に対する「天の誠め」とする「天譴」説は当時一世を風靡していた。『災から幸へ』はこうした解釈を「無常」と宗祖・親鸞の言葉、つまり「宗教独自の立場」から否定し、「無常」・「逆縁」という地震解釈と目指すべき「真実の道」を提示するのである。ここには「国家とか国体とかに結合」する姿勢は見られない。

次に『新生の力』を見てみよう。

本書は、「釈迦世尊はこの世の相すがたを示して、『人生は無常である、人生は苦である』と申されました」と述べた後、「この世が変りづめであることゝ、従つて私達が始中終苦しよつちうしまねばならぬことゝは、決して神や仏が罰を垂れたまふがためでもなく、また悪魔がたゝるのでもない、私達各自の思想しようと行為おこなひによつて造り出すのである。」「このたびの惨害、これは決して神や仏の下したものである、私達自らが生んだものであります」とする。つまり、

病氣、大火、地震、洪水といった不幸も我から出たものであり、健康、平和、豊年といった幸福しあはせもまた自分から出たものである。従つて今後の幸福しあはせを得るもその起点は我にある、不幸を来すもその根本は自分にあると覺悟せねばならぬ。これが宇宙に充つる厳然たる因果ぐわんぐの方則ほうそくであると申されます。

それゆえ、今、三つのことに目覚めなければならぬ。即ち、①神や仏に物質上の幸福を祈るのは筋違いであること、②将来の幸不幸は自己の問題であるから、「この際私達は火のやうに強い国民的自覚」を持ち、未来のために立ち上らねばならないこと、③人生無常苦という不動の真理に目覚めることであると主張し、それは「自分の力のみで成しとげやうとすれば困難であるけれども、御仏の御力みちからによれば易々たる事であります」。「御仏の力に起きあがつて精神界の真実の黄金を得る作業に、直ただちに着手しやうではありませんか」と呼びかけて終わる。

「私達各自の思想と行為」が震災の原因であり、「国民的自覚」が必要であるという個所は、当時の「天譴」説に重なるものがある。しかし文脈から言えば、ここでの地震解釈が仏教的な因果・縁起説の観点に立つものであり、また「天譴」説が「国家」のために精神的に更生せよと言うのに対して、これが各人の「人生の幸不幸」のため「将来の幸福ゆくすゑを来らすべく努めねばならない」と説いていることは明らかである。その意味で、『災から幸へ』と同様に、『新生の力』は一貫して「宗教独自の立場」に立つものであった。

以上、『災から幸へ』と『新生の力』という二つの教化・宣伝文書においては（地震という「大切な縁」を通じて世の無常を感得し、「如来の本願の呼声」たる「真実の道」に目覚めよ）として、一貫して「宗教独自の立場」が主張されていると言えよう。

では、こうした教えを説く際の態度はどのようなものであったのだろうか。

ある教えが人を「救済」へ導く真理や「真実の道」と観念されればされるほど、それを説く者が熱心に過ぎて響響を買うという光景は今日でもしばしば見られることであり、これを戒めるのが「人を見て法を説け」という俚諺である。如何に「民衆の宗教的要求」が「宗教独自の立場」を示すことであっても、その状況によっては反

感を覚えるであろう。

避難者到着地には「神を信ぜよ」と大書した基督教団体のビラが所々に貼付されて居る。基督教でなければ出来ない凶だ。△是によく似た話は、或る布教師が慰問の挨拶に宿世の因縁云々をやつて、一寸と遭難者の気持を悪くした話がある。一切の商売気を離脱して、唯純真に「お気の毒様！」^(た) 丈^(た) けで結構ぢやないか

〔大阪雜観〕一九二三・九・一三

というように。

さらに教団というレベルでは、「災害と云ふ逆縁に依つて醸される宗教的自覚を育む好機を逸せしめない様に」⁽²⁹⁾ 教化・宣伝活動を行うべし、といった「商売気」・「功利的色彩」は顕著である。そして、このホンネに対して、タテマエとして語られるのが「人心ノ不安ニ乗ジ迷信ノ流行思想ノ動搖センコトヲ省ミ益真俗ニ諦ノ教法ヲ宣揚シテ健全ナル思想涵養ニ努メラルベシ」⁽³⁰⁾ といった、「国家とか国体とかに結合」した文言であつた。

このように見ると、仏教界の教化・宣伝活動は、被災者に対する配慮や思いやりといった「社会的感覚」・「静かなる宗教的態度」に欠け、「災害と云ふ逆縁に依つて醸される宗教的自覚を育む好機」というホンネを、「国家とか国体とかと結合」したタテマエで糊塗しようとするものと判断せざるを得ない面がある。しかしこの段階では、その内容が「宗教独自の立場」に基づくものであつた点は記憶されてしかるべきである。それは災害という不幸・危機に対して、独自の解釈と救いを提示するものであつた。

ところで、震災発生から約七〇日後の十一月一〇日、「今に及びて時弊を^{あらた}革めずんば、或は前緒を失墜せんことを恐る」として、「国民精神作興の詔書」が下される。この詔書を受け、直ちに仏教各宗も「思想善導」の教化・

宣伝活動を進め、「大正十二年末から、十三年に於ては、精神作興と復興事業とに対し、各宗派は更に新たなる自覚を以て新使命、新活動の第一線に立つ」こととなった。⁽³¹⁾

この詔書の内容と、それが当時の「天譴」説に類するものであったことは既に前章で確認した。つまり、震災を国民の道徳的頹廢に対する「天の誡め」とする地震解釈に立つものである。こうした「浅い考へ」を否定し、「宗教独自の立場」を主張した仏教界の教化・宣伝活動は、ここで転機を迎える。

例として、再び真宗大谷派の場合を見てみよう。『宗報』（大正一二年一二月号）に掲載された「民風作興の大詔を拝して」の著者名は柏原祐義、『新生の力』の著者である。

ここでは、関東大震災が「日本国全体がうけた振古未曾有の大國難」であり、ゆえに「国民全体が一人のこらさず渾身の力を振ひたてねばならない」。詔書により「私達が真直に進むべき大方針は、ちやうど暁の雲を出る太陽の光を仰ぐやうに明かになりました」と述べ、詔書の解説に移る。

まず詔書全体の趣旨を講釈した後、「殊に私達の恐懼に堪へぬこと」として「今に及んで時弊を革めずんば、或は前緒を失墜せんことを恐る」の文言を挙げ、震災以前の国民精神の墮落を批判する。つまり、「人命の損失は誠に悲しみても猶ほ足らぬことであり、其他の物質的損害も惜いことは勿論であるが、それ以上に痛むべきは人心の弛緩と動乱である。これは天災以前すでに烈しくあつて、国民の精神は関東における財産と肉体との亡びる前に既に滅びんとしてゐたのであつた」。「国の亡ぶるは決して敵国の攻撃や天災によつてはなく、その主たる原因は国民精神の退廢にあります」と述べる。

そして、詔書に示された「精神の作興」を図るためには、二つの誤謬を正さねばならないと主張する。

それは第一に、「物質万能の思想を打ち破つて精神の剛健を来すべき事」である。「近来我國民はあまりに物質主義に流れ、物欲のために身と心を勞し、時には同胞相争うて國家の平和を乱すことも尠くない」が、物質は頼りにならない。「今回の震災は明かにこれを教へてをる」。ゆえに「國民全体がもつと精神的靈的によみがへるべきである。かくてこそ、真に國家の實力が朝日のやうに輝き昇るのであります」。

第二に、「病的な迷信を去つて健全なる信仰を樹つべき」ことである。「印度の亡びたのも、支那の衰へたのも、その原因の一は迷信の流行」であつた。つまり、「現世の幸不幸は一に各自の業により、従つて幸不幸の責任は全く自分にあるのであるが、迷信はその責任を忘れしめて神仏の力に頼らしむるのである」。「御利益といふのは、私達が事に當つて迷わぬ力を与へたまふを指すのである。謂はゞ民心作興の原動力となりたまふところにあります」。

つまり、「まことに信ずるは力である」。「今回の天災が従來の弊害を焼きつくして、更に新しき文化的盛装を實現することは、一に私達同胞の精神力によることゝ覺悟し、以て優渥なる大詔に答へ奉るべきであります」と語り、終わる。先の『災から幸へ』・『新生の力』と比較した場合、連続する姿勢は、神仏に現世利益を求めような迷信の否定、「幸不幸の責任は全く自分にある」という「因果の方則」、そして震災は精神的更生・信仰に目覚める機会という、三つである。

しかし、その内実は大きく變化している。まず、迷信の否定については、それがそもそも仏教的な因果・縁起説から見て「浅い考へ」であるから否定されていたのであつたが、「印度」や「支那」の衰亡を引き合いに出すように、ここでは迷信が國家にとつて有害であるからという要素が加わっている。また「因果の方則」について見れば、以前の主張は、〈自らの「人生の幸不幸」・「將來の幸福」という目的のために努力せよ〉というものであつ

た。しかし、ここでの目的は「叡慮」・国家のためへと移行している。これは精神的更生、信仰に目覚める機会という点も同様である。精神的更生や信仰の獲得は、自らの救済のためではなく、「民心作興の原動力」となる「精神力」を得るためとされる。

そして最大の相違は、ここでの人々への呼びかけ・要請が仏典・宗祖の言によってなされたものではなく、詔書という国家の要請によってなされたものであるという点であろう。これに比すれば、「震災を「逆縁」として世の無常を感得せよ」とした仏教的主張から、「これまでの生活・思想を反省せよ」という主張への変化は蛇足に過ぎない。

「民風作興の大詔を拝して」は、国民を教化すべき人々に向けられたものであり、詔書の解説という性質を有する。これを踏まえれば、被災者へ向けられた宣伝文書である『災から幸へ』『新生の力』と比較するのは公平を欠く面がある。しかし、こうした「民風作興」の趣旨に基づく教化・宣伝活動が、最終的には一般国民に対して説かれるものであったことを思えば、その内容・方針の変化は大きな意味を持つものであったと言えよう。

その後の「民風作興」の教化・宣伝活動に対する反応は『中外日報』が端的に述べている。即ち、「今日の教家階級の説教はむしろ社会から反感を受けてゐることは事実である。そしてそのうちにも僧侶の説教と運動に至つては最も反感を受けてゐる」。これは、現代思想に対する僧侶の無理解と問題解決能力の欠如に加え、

第二の欠点と称せられるのは僧侶は代弁者にすぎないことである。自家に何等の主張も生命もなくてたゞ官僚の使僕となり因習的な宗派の御用を勤めてゐる。それであるからその言説は無生命なものにならざるを得ないのであると観察されてゐる。

〔教家の反感〕一九二四・六・二九

「国民精神作興の詔書」以後、仏教界の教化・宣伝活動は「宗教独自の立場」に立った地震解釈・救済の主張から、「国家とか国体とかに結合」した、タテマエ的な世俗の道徳を説く「思想善導」へと転回した。つまり、「宗教独自の立場」に対する「国家とか国体とか」の干渉、あるいはそれへの迎合によって、「官僚の使僕」・「代弁者」となった。

ここにおいて、関東大震災における仏教界の救援活動、慰霊・弔祭活動、教化・宣伝活動という三つの活動は、震災以前において指摘された「功利的色彩」、「国家とか国体とか」との結合、「宗教独自の立場」からの逸脱という問題を、再び、そして全面的に露呈することとなったのである。

二―三 小括

以上、関東大震災以前の仏教界・既成仏教教団の状況と、震災後の救援活動、慰霊・弔祭活動、教化・宣伝活動、及びそれらに対する評価を取り上げ、検討した。これをまとめれば以下のようになる。

まず関東大震災以前の段階において、仏教界・既成教団は内外からの批判にさらされていた。つまり、人々が自らの世界観や人生の意味を託すべき文化的基盤として、現実の既成仏教教団はその機能を果たしていないと見なされた。そこで問題とされたのが、自己利益の追求とそれに絡む宗派根性といった「功利的色彩」、日頃の「国家とか国体とかに結合」し「迎合」する姿勢、そして「民衆の宗教的要求」たる本来あるべき「宗教独自の立場」

との乖離という二つの点であった。

そして、関東大震災において、仏教界・既成宗派は救援、慰霊・弔祭、教化・宣伝の三つの領域にわたって大規模な活動を行う。その事実と成果は認められたものの、震災以前からの三つの問題がこれらの活動にも付きまとい、全体として見れば、それは当時の人々の期待に応えるものではなく、ときに反感すら買うこととなつた。

また、地震という「わざわい」・不幸に対して、仏教界は一時「宗教独自の立場」に立った解釈と救いの姿を提示した。しかし、その姿勢も「国民精神作興の詔書」を受けて潰え、「国家とか国体とか」の「代弁者」への道を歩んだ。

つまり、震災直後、既成仏教教団は国体論と異なる解釈や救いを提示しようとした。だが、それは国家の干渉に加え、震災以前から続く自らの不備・欠陥によって、人々の欲求を満たすものとはならなかった。ある意味では、旧態依然の解釈に基づく「月並の伝道」(布教)と、漠然とよき日本人たるべきことを説く「官僚の使僕」・「代弁者」(国民教化)という既存の方式とは別に、自らは如何なる理念を掲げ、どのように社会と関わるのかという新たなモデル・ビジョンを構築することについて、少数の例外こそあったものの、当時の仏教界は失敗したと言ふことが出来る。独自の理念を人々に示し得ないがゆえに、新たな可能性を有していた社会事業に關しても、単なる宗派宣伝、あるいは「宗派の社会事業は宗派そのもの、時代に処する一種の保護色にすぎない」として、従来の「功利的色彩」という評価に回収されてしまうこととなつたのである。⁽³²⁾

もつとも「功利的色彩」という問題は、それが地上の団体・人間の組織である以上、常に付きまとう問題では

ある。しかし、ある人間の集団が「宗教」として活動し、尊重されるとすれば、そこに単なる世俗の道徳・価値とは異なる「宗教独自の立場」があり、それが「民衆の宗教的要求」に応えるものであつてのことであろう。

この宗教の核心たる領域に「国家とか国体とか」が介入し、教説が統制されるという事態は、国家が国民の内面を操作する道具として仏教を利用し、それを強いた面がある。しかし、それは仏教側にとつても好ましい面もあつた。政治的な武器として、あるいは自らの「功利的色彩」を覆いつつ利益を追求する道具として、「国家とか国体とか」は威力を發揮した。この御利益に比すれば、「宗教独自の立場」の主張が何にならう。要するに、「国家とか国体とか」と仏教界・既成教団は共依存の關係にあつた。

しかし、「宗教独自の立場」やそれに基づく救済よりも、国家の掲げる聖なる秩序・規範が求める国民道徳を説き、挙げ句に現世利益すら否定するのであれば、「民衆の宗教的要求」に応える所は何もなく、単に既存の秩序・規範・世界観といった文化的基盤を信じよと言うに過ぎない。それが既に動揺し、世界・人生の意味を託すには不安があればこそ、高尚な内面的救済から現世利益までを含む「民衆の宗教的要求」が生じているのである。

このように見れば、当時の日本社会は、社会全体を破壊するような大規模連続災害の後に生じる、既存の文化的基盤の全面的な動揺・危機と同様の状況に直面していたと言えよう。では既成の文化的基盤に頼ることの出来ない「民衆の宗教的要求」はどこへ、何を求めて流れて行くのであろうか。序で触れた災害と宗教的変革運動の連関という構図に従えば、それは新たな世界像を提示する宗教的変革運動であろう。

この観点から、続く第二部においては、近代日本の世直し型新宗教の代表と言える大本を取り上げ、検討することとしたい。

【注】

- (1) 土屋詮教（つちやせんきょう）一八七二〜？ 浄土真宗本願寺派の学僧で教育家、ジャーナリスト。一九一四（大正三）年発表の「宗制改革論」で僧侶参政権を主張し、同問題の口火を切った（柏原祐義他監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年。土屋詮教『大正仏教史』三省堂、一九四〇年、二八〜九頁）。
- (2) 土屋詮教『大正仏教史』三省堂、一九四〇年、一〜二、一三三〜五頁。
- (3) 土屋前掲、一〜二頁。また同書では、大正期の社会事業として、従軍派遣や種々の社会福祉事業を挙げているが、おそらくここで強調される「隠れたる仏教徒の社会事業」は監獄教誨・免囚保護事業などを指すと思われる（土屋前掲、八〜一四頁）。
- (4) 浄土真宗本願寺派の僧であつた眞溪正遵（またにせいじゆん 号・涙骨 一八六九〜一九五六）が、一八九七（明治三〇）年京都で創刊した宗教新聞（当初は「教学報知」）。創刊後約六〇年間にわたり、眞溪は社主・社長として宗教や仏教の啓蒙に尽力した（『真宗人名辞典』、北根豊監修『新聞総覧 大正十二年版〔復刻版〕』大空社、一九九三年）。
- (5) 椎尾弁匡「財界の崩壊に際して（上）」『中外日報』一九二〇・四・二二。
- (6) 池田敬正「仏教護国団」日本仏教社会福祉学会編『仏教社会福祉辞典』法蔵館、二〇〇六年、二六八〜九頁。土屋前掲、二八〜四二頁など。
- (7) 高楠順次郎述「前代未聞の一致ぶりを示して仏教徒は何故に蹶起せしか（上）」『中外日報』一九二三・二・二二。
- (8) 大谷派本願寺編纂課『宗報』大正二二年二月号。なお、『宗報』は、以下全て、『宗報』等機関誌復刻版』一二

- ・一三、真宗大谷派宗務所出版部（東本願寺出版部）、一九九七年によった。
- (9) 赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房、一九八五年、一〇五〜一四二頁。
- (10) 柏原祐泉『日本仏教史 近代』吉川弘文館、一九九〇年、一七二頁。
- (11) 土屋前掲、一八九〜一九〇頁。
- (12) 土屋前掲、一九二頁。
- (13) 土屋前掲、一九二頁。
- (14) 内務省社会局編『大正震災志』下、一九二五年、六一七〜六三六頁。土屋前掲、一九三〜二〇八頁など。
- (15) 『宗報』大正一二年九月号、一八頁。
- (16) 大谷派本願寺関東復興事務局編『関東大震災と東本願寺』一九二七年、二三〜五二頁。
- (17) 岡道固「震災に現はれた二つの現象（上）」『中外日報』一九二三・九・二二。執筆者の岡道固（おかどうこ 一八九七〜一九七六）は、龍谷大学などで教鞭を執った宗教心理学者で、浄土真宗本願寺派の僧（『真宗人名辞典』）。
- (18) 「震災と教育家 政治家、宗教家、新聞記者との併力傾向」『中外日報』一九二三・一一・二九。
- (19) 九条武子（くじょうたけこ）一八八七〜一九二八 浄土真宗本願寺派の仏教社会事業家、歌人。西本願寺二世大谷光尊の二女（『真宗人名辞典』など）。また、彼女の人生と活動に震災が及ぼした影響については、佐賀枝夏文「近代社会と仏教福祉実践―九条武子と関東大震災―」『日本仏教福祉学会年報』二八号（一九九七年）、同「九条武子 転換点としての関東大震災」荒井とみよ他編『女の手紙』双文社出版、二〇〇四年を参照されたい。
- (20) 武村雅之『関東大震災を歩く―現代に生きる災害の記憶―』吉川弘文館、二〇一二年。中垣昌美「あそか会」

- 前掲『仏教社会福祉辞典』七頁。中西直樹「浅草寺病院」日本仏教社会福祉学会編前掲、二〇二～三頁。
- (21) 「どう納まる？ 勃興した寺院の社会事業熱」『中外』一九二三・一〇・一〇。
- (22) 大谷派本願寺関東復興事務局編前掲、二六五頁。
- (23) 大谷派本願寺関東復興事務局編前掲、二六六頁。
- (24) 土屋前掲、一九三頁。
- (25) 「東西南北」『中外日報』一九二三・一〇・三二。
- (26) 「仏教各宗派連合で『大正回向院を建てよ』といふ議論が盛になって来た」『中外日報』一九二三・九・二六。発言者の寺本婉雅（てらもとえんが 一八七二～一九四〇）は、真宗大谷派の学僧で、チベット学者（『真宗人名辞典』）。
- (27) 「捨てられ行く仏教の儀礼と読経」『中外日報』一九二三・一〇・二四。
- (28) 柏原祐義（かしわはらゆうぎ） 一八八四～一九七四 真宗大谷派の学僧。一九一四年から擬講。その後は、一九二五年から大谷大学で教鞭を執った後、一九四一年辞職し帰郷。一九五六年には教化研究所所長となった（『真宗人名辞典』）。
- (29) 「臨時震災救援事務局彙報」『宗報』大正二二年一〇月号、一八頁。
- (30) 「諭達第四号」〔大正二二年九月七日付〕『宗報』大正二二年九月号。
- (31) 土屋前掲、二〇八頁。
- (32) 「保護色のみ」『中外日報』一九二四・二・二九。

第二部

地震と大本

——「民衆の宗教的要求」の行方——

第三章 大本における「立替え立直し」の展開

ここまでの関東大震災（一九二三年）に関する考察から、以下の二点を抽出することが出来る。

一つは、当時の日本社会を襲った既存の文化的基盤（国体論や既成宗教）の動揺・危機の存在である。これは、明治末期の「戊申詔書」（一九〇八年）の段階でその兆候を見せ始めていたが、震災を媒介として一挙に顕在化し、人々に広く自覚されることとなった。つまり、既に進行していた危機を背景とすることで、震災は社会・共同体を破滅させるような大規模連続災害と同様の「わざわざい」となった。

そしてもう一つは、震災の前後を通じて、国体論や既成宗教に飽き足りない「民衆の宗教的要求」がそれらと異なる「宗教独自の立場」を持つものを求めてさ迷っていたことである。これは、危機に陥った既存の文化的基盤に代わり、世界と人生の意味、アイデンティティを新たに提示する宗教的変革運動の希求を反映した動きであるとも言えよう。

こうした「民衆の宗教的要求」といったものに注目する場合、無視し難いものに、いわゆる「新宗教」と呼ばれる、一九世紀以降の日本で新たに成立した宗教の領域がある。新宗教へのアプローチには様々なものがあるが、ここでは思想史の系統からなされた「民衆宗教」研究を見ておきたい。

いわゆる「新宗教」を思想史の対象として開拓したのは村上重良であった。村上は、幕末維新期から明治時代中期にかけて成立した、民衆を担い手とする一連の創唱宗教（黒住教・金光教・天理教・大本など）を「近代民衆宗教」として提示した。そして、これら民衆宗教の思想に、当該期の民衆の社会的解放・救済への願望を反

映する「共通の歴史的性格」、即ち歴史的「前進性」や「近代宗教」性（教義の合理化・信仰の個人化と内面化・政教分離）を見出して評価し、民衆宗教と国家神道の対決として近代日本の宗教史を描いた。⁽¹⁾

その後、いわゆる「民衆思想史」と呼ばれる一連の研究が登場すると、これら民衆宗教についても関心が寄せられ、民衆思想史の観点から分析が行われた。こうした民衆思想史の研究者の中で、もつとも継続的かつ体系的に民衆宗教を取り上げ、村上重良に続く新たな視点を提示したのは安丸良夫であろう。

安丸は、まず近世中期以降に現れる、民衆における「通俗道德」・「通俗道德的自己規律」の存在を指摘し、この通俗道德との関係から民衆宗教を捉えた。彼によれば、通俗道德とは、勤勉・儉約・孝行・正直・謙讓などの徳目に示される、日常の全般にわたる生活態度・自己規律である。これらはイエやムラを単位とした民衆の自己形成・自立の論理であったが、世界や社会全体を体系的に認識する思想へは成長しなかった。民衆宗教はこの「通俗道德」に連なるものであり、その教祖たちは「通俗道德」の実践を突き詰めた上で、宗教的体験という飛躍によって、「通俗道德」の立場から世界全体の意味を捉え返す視座を獲得した人々である。そして近代日本の歴史の中で、国家と民衆との間で見られた対抗・摩擦・交錯を示す一例として、安丸は民衆宗教を位置付けて評価している。⁽²⁾

このような形で発見・開拓された「民衆宗教」という領域は、一九七一（昭和四六）年の『民衆宗教の思想』（『日本思想大系』第六七巻）の刊行によって、近世から近代にかけての日本思想史・宗教史の研究対象として一定の地位を獲得するに至った。その後は従来の教祖・教団研究に加え、小沢浩⁽³⁾・桂島宣弘⁽⁴⁾らによる信徒の意識を問題とする形でも研究が進められている。

以上が「民衆宗教論」とも呼ばれる研究史の大まかな流れであるが、この民衆宗教論の考え方に對しては、一九世紀以降の日本で出現した新たな宗教現象の一部しか取り上げていないことに加え、「民衆宗教」を包括する年代の下限が示されていないとする宗教学・宗教社会学からの批判⁽⁵⁾、及び民衆宗教論の議論の背後にある理論的前提や政治性を指摘した子安宣邦などの批判が行われている。⁽⁶⁾

これらの批判、特に子安の批判する民衆宗教研究の理論的前提・政治性は現在の時点から問い直す必要がある。しかしながら、国体論や既成宗教とは異なる「宗教独自の立場」を求めた、「民衆の宗教的要求」という問題を検討する上では、宗教をめぐる国家と民衆の關係に注目した、民衆宗教論の観点は重要と思われる。

さて、こうした民衆宗教論において、「幕末の民衆宗教の成立期の教義を、さらに政治の一点に収斂した」⁽⁷⁾最終到達点として位置付けられ、その宗教的変革運動性に強い関心の寄せられた教団が、大本であった。

大本は、一八九二（明治二五）年立教の神道系新宗教教団である。出口なお（一八三六―一九一八）を開祖とし、「立替え立直し」による世直しを唱えた。教団の組織化はなおの娘婿となった出口王仁三郎（上田喜三郎・一八七一―一九四八）の加入を契機に進められ、明治末年から全国的な布教が始まる。大正から昭和前期にかけて、終末観的世直し思想・世界平和運動・超国家主義運動などの内容を持つ、多彩な活動を行って注目を集めた。一九二一（大正一〇）年、一九三五（昭和一〇）年の二度にわたって弾圧（第一次・第二次大本事件）を受け、特に二度目の弾圧によって壊滅状態となったが、戦後再興され、世界平和主義的な活動を行った。⁽⁸⁾

実を言えば、大本は本稿で既に二回登場している。一度目は、序で触れた宮田登の研究において、近代における「ミロク信仰」（日本における伝統的メシア思想）の一つとして、そして二度目は、関東大震災に際して行われ

た仏教界の教化・宣伝活動（二―二―三）において、否定すべき「迷信」の代表としてである。大本が、当時の仏教界をして名指しで批判させるほどの存在感を有していたという事実は、これを当時の「民衆の宗教的要求」を何程か反映するものとして見た場合、大きな意味を持つであろう。

また、宮田は災害との連関の視点から大本を考察していない。また大本を扱った従来の研究において、災害は、「立替え立直し」の教説に見られる、予言―終末観的変革願望の反映という観点からのみ取り上げられてきた。⁽¹⁰⁾その意味で、大本という形を取って表れた、明治中期から昭和にかけての「民衆の宗教的要求」の展開を、災害に対する言動を通じて検討する余地が残されていると言えよう。

以下、このような観点に立って、第二部においては、災害という視点から大本について検討してみたい。

ここで予備作業として必要となるのが、解釈・反応の前提である大本の中心教義、即ち「立替え立直し」の教説を、災害という視点から改めて整理することである。

そこで本稿では、大本の立教（一八九二年）から第一次大本事件（一九二一年）までの期間を対象として、「立替え立直し」の教説の展開と、その中での「災害」の意味、及びそこで要請される人間の行動の三点に注目してみたい。ここで第一次大本事件を区切りとするのは、それが教団の大きな転機となっただけでなく、この直前に至って教義の展開が完結し、後の関東大震災をはじめとする現実の災害に対する解釈・反応の前提が定まったからである。

三一 出口なお —— 「改心」と終末観的「立替え立直し」 ——

本節では、大本の開祖出口なおにおける「立替え立直し」の内容について検討する。

出口なおは、天保飢饉の最中の一八三六（天保七）年、現在の京都府福知山市の桐村家の三女として生まれた。桐村家は藩の御用大工を務めた家柄であったが、なおの誕生したときには没落していた。加えて父が早くに死亡したこともあり、なおは幼少の頃から城下の商家に奉公に出された。その間、孝行娘として藩から表彰を受けたと伝えられている。その後の一八五五（安政二）年、二〇歳のなおは大工の髯を取る形で親類の出口家を継ぎ、綾部に移る。なおは三男五女の母となったが、遊び人の夫が家政を省みなかったこともあって、一家は次第に困窮して行く。そして遂に松方デフレ下の一八八四（明治一七）年に出口家は破産した。なおはボロ買い・紙屑買いや糸引きなどで生計を立てながら、寝付いた夫を献身的に世話して看取り（一八八七年）、まだ幼い子女を養育していたが、成人した子供にも不幸が相次いだ。

困窮した生活とうち続く不幸の中で、一八九二（明治二五）年の旧正月、五六歳のなおは突如として激しい神憑りに陥った。この神は「良の金神」^{うしろのいんじん}と名乗り、三千世界の「立替え立直し」（当初は単に「立替え」とも）の到来をなおに予告したとされる。当初、無学文盲であったなおは神憑りに際して神の言葉を大声で叫ぶのみであったが、後に文字に書くようになり、これが「お筆先」と呼ばれる教典となった。その後は病気なおしなどを行いつつ「立替え立直し」の切迫と人々の改心を説いたが、明治末年から教団の運営を娘婿の出口王仁三郎に譲って、

神事と「お筆先」の執筆に専念し、一九一八（大正七）年、八三歳で死去した。⁽¹¹⁾

なおが住んでいたのは綾部の場末にあたる極貧層の居住地域で、後になお自身が「悪道鬼村」と述べたように、欲に絡んだ憐れみのない隣人・縁者や、犯罪・貧困・不和・自殺などの様々な「悪」と不幸に満ちていた。その背景としては、幕末から明治初年にかけての米価騰貴や不換紙幣乱発によるインフレ、廃藩置県と秩禄処分による小城下町綾部の士族社会の崩壊と新制度による抑圧、松方デフレによる中小生産者の窮乏化とその後の企業勃興・産業革命といった、日本の近代化と資本主義の成立・進展がもたらした社会変動の影響が指摘されている。なおの周囲には、彼女を含めた当時の「下層人民」を襲った、これらの社会の変動とそれが生み出した矛盾が集約した形で現れていた。⁽¹²⁾

一方、なおは神憑り以前から神仏への信仰が人一倍篤く、またこのような環境下での凄まじい不幸と困窮の渦中にあっても勤勉・儉約・正直・実直など、安丸が「通俗道徳」と呼んだものを真摯に実践し続けた、極めて道徳的矜持の高い人間であった。こうした懸命な努力と自らの道徳的矜持にも関わらず、社会変動の波浪に翻弄され困窮と不幸の底に至ったとき、なおは神憑りを通して、この世界を善悪の転倒した「悪の世」として否定し、理想世界への根本的な変革Ⅱ「立替え（立直し）」を説くこととなった。⁽¹³⁾

出口なおの思想を見ることの出来る根本史料は、「お筆先」と「神諭」である。「お筆先」は、出口なおが神の言葉を記したものであり、平仮名と独特の当て字で書かれている。「神諭」は、これを後に出口王仁三郎などが翻字・整理して公表したものであり、一部に改変が指摘されている。また、そうした改変部の個所や改変の規模については現在不明である。これを踏まえれば、根本史料としては「お筆先」原本を使用すべきであるが、原本の

多くは弾圧などによって散逸し、残部も非公開である。したがって、基本的には「神論」として公開されたものを「お筆先」として使用する他なく、これまでの研究も「神論」に則⁽¹⁴⁾って進められている。こうした事情を踏まえた上で、ここでは宗教学者の池田昭が編纂した『大本史料集成』第一卷（三一書房、一九八二年）を底本とし、同書に「出口なおの思想」として所収されている文章を「お筆先」として扱うこととする。

さて、出口なおの思想については先行研究において様々に検討されているが、これらを参照しつつ「お筆先」自体の言葉を引いて要約すれば、以下のようになるう。

まず、なおに憑依した「良の金神」（後に「みろく（大神）」とも）は本来この世界の主宰神であったとされる。この神が悪神たちによって押し込められ、悪神が世界を篡奪したため、これまでは善悪の価値が転倒した世界となっていた。その結果、世の「人民」は「欲に限り^きが無い」、「何んぼ物が在りても満足^{たんぞう}といふ事を致さん惨酷^{むじ}い精神に成り」、「利己主義^{われよし}のやりかたばかりいたしてこの世を強いものがちの畜生原にしてしもうて」、「人の国を取つたり、人の物を無理しても強奪^{ひった}くりたがる悪道な世になりて居る」。そこで押し込められていた「良の金神」は再び表に現れることを決意した。「もうこのままにしておいては、世界がつぶれて餓鬼と鬼との世になるから、立替えをいたさなならんことに、世がせまりてきた」からである。「立替え立直し」において、「良の金神」は「此の世のエンマ」として悪に審判を下し、「水晶の世」・「松の世」とも言われる「良き世」をもたらす。⁽¹⁵⁾

ここでおおは、急激な近代化による極端な貧富懸隔の拡大や露骨な弱肉強食の自由競争といった、当時の世相を「われよし（利己主義）」「獣類^{けもの}の世」として全的に否定し、この「悪の世」の終末と理想世界の到来を告知している。

日本におけるこうした終末観的変革観念の伝統については、既に本稿の序で見た通り、「ミロク信仰」という形で宮田登が民俗学からの考察を行っている。また民衆宗教研究においても、民衆宗教の原形となった富士講の食行身祿じきぎょうみろくから続く思想的特徴の一つに数えられている。そして、なおの教義はこれらの系譜を引き継ぎ、それ以前(16)の漠然とした変革願望を激しい終末観的救済思想へと発展させた、最も重要な事例と評価される。

次に、この「立替え立直し」自体の内容について、「お筆先」の記述を見てみたい。「立替え立直し」はこの世において、具体的にはどのような現象として現れるのか。

さつぱり今年は世の立替と致すから、其用意を致して下されよと、出口で云い聞かした位では改心でけんから、天災で何があるやらわからん故、其心で居りて下されよ。 (「お筆先」 明治三三年三月一五日)

日本と外国との大戦おおたかいで、世の立替えとおもえども、そのなかには、何あろうやらわからんぞよ。

(「お筆先」 明治三四年二月二三日)

「天災」や、日本対外国の戦争といったものを想定していることが分かる。ちなみに「お筆先」において、「外国」(特に「露国」と言われる場合もある)という語は、「獣類けものの世、強いもの勝ちの、悪魔ばかりの国」(「お筆先」明治二五年「旧」正月)として、「悪」を象徴するものであり、他方、「日本」は、その現状はともかく、本来「神国」||「善」であり、その象徴とされる。(17)要するに、この「天災」や戦争の語は、「善悪の審判」という示録的な破局(カタストロフィ)のイメージを伴うものであった。

その一方、現実が発生している災害や戦争は、

三千世界を世替へと致すぞよ。更新さらたまりての世に致すぞよ。夫れに就いては世界には色々と不思議があるぞよ。
……（中略）……世界には種々いろいろ様々と天から不思議を見せて居れども、未だ疑ふて世界の人民が改心が出来ぬ故。此の上は天災で見せ示しめを致さならぬ事が出来るから、改心を致して下されよ。天災の見せ示は恐いぞよ。
〔お筆先〕明治三十一年六月四日

世界はいづれは一ト洗濯致さな、此の儘では治まらるので在るから……（中略）……神は、世界助けたさに、種々と戦争いくさやら、天災やらで、日本の人民に戒めを致すので在るから、ココを推量致して、早く神の経綸しぐみを判けて下されよ
〔お筆先〕明治三十三年九月一日

と「立替え立直し」の予兆であり、人間に「改心」を迫るための神から警告Ⅱ「見せ示」・「戒め」とされる。

ここで、なおにおいては、自然災害である「天災」と人為災害である戦争がほとんど区別されていない点に注意したい。例えば、一八九六（明治二九）年八月三〇―三一日に発生した綾部の大水害は、なおが実際に体験したと思われる自然災害の一つである。当時の綾部町全体で床上浸水九一戸、全壊家屋四戸、流出三一戸、半壊破損一三二戸、死者一〇名、行方不明者二名を出し、なおの居住していた地域では堤防・道路に大きな被害を出している。⁽¹⁸⁾

だが、これについても、

明治二十六年の「旧」五月頃に、来春四月から唐から「清」と日本との戦争ゆくさが在ると御神示おんさしづありて、コンナ時節ゆくさに、戦争ゆくさと言ふ様な事は無いと、皆が申して居りたなれど、違ちがいなく戦争ゆくさ、明治二十七八年は大戦争おほゆくさ、明治二十九年

の大洪水も、神様から聞いて居りましたから、福知山の青木さんに、今年は大暴風雨が在りますげなど、明治二十九年の春申して置いたが、えらい大暴れが在りました

（「お筆先」明治三六年閏七月一七日。以下、「」内は底本原注）

として、日清戦争（一八九四―五年）と同列に扱われている。

というのも、こうした「天災」・戦争を含めた「立替え立直し」は、基本的に神の「仕組」（「経綸」）の成就とされ、

神が世を変へて法律行り方を改へて了ふから、上に立ちて居る人民よ、慮見が皆違ふ事が出来て来るから、俄にドサクラな成らん様に成るぞよ

（「お筆先」明治三六年二月二七日）

というように、神の力によって、神が行うものとされるからである。

したがって、「立替え立直し」は（特に「悪」に曇った）「人民には判らん」し、

世界中の人民が集りて来て、此の大望な世の立替を致さうと申しても、人民力では出来る事業では無いから、攻めては是だけに知らして与りて居る

（「お筆先」明治四〇年一月二一日）

と述べるように、人間の力Ⅱ「人民力」で出来るものではない。また「お筆先」の記述を見る限り、善行を積むことによつて、あるいは千年王国運動に見られるような「悪」との闘争といった人間の行為によつて、「立替え立直し」が達成ないしは回避されるといった内容を見ることは出来ない。

世の立替であるから、人三分になるとこ迄行くのであれども、天地の御神様を御願ひ申して大難を小難に祭りかへて、人民を助けるのであるぞよ。是でも人民は知らずに不足申して居れども、何もなしには済ま

す事は天地から御許しがないのであるぞよ

〔「お筆先」明治三〇年九月二五日〕

というように、それは破局を伴い、「何もなしには済まず事は天地から御許しがない」のである。

もつとも、引用の前半部に見られるように、「天地の御神様を御願ひ申して大難を小難に祭りかへて、人民を助ける」存在、即ち神による「立替え立直し」に関与・介入し得る主体が存在している。それは、

でぐちなをは、^(出口なお)めいじ^(明治)二十五^(年)ねん^(世)からせかい^(世界)十「中」の^(日々)ことを、にちにち、ざいなん「大難を」しようなん

「小難」^(下され)にしてくざされと、^(日々)にちにちのねがひをいたすなれど

〔「お筆先」明治三六年五月二―三日。以下（ ）は長谷川注〕

と語られる、「お筆先」の隠れた主語⇨神憑りした出口なおである。つまり、「人間」としてはなおだけが「立替え立直し」について神に働きかけ得る。この設定は「生き神」出口なおの神性と神による「立替え立直し」という変革の絶対性を高めるものと言えよう。

とはいえ、同じ部分からはここまでの解釈とは正反対の解釈を導くことも出来る。即ち、「大難」(⇨破局)を「祭りかへ」られるのならば、この世はそのまま、破局を経ずとも、「立替え立直し」は可能となるはずであり、むしろそのように神に働きかける人間の行為が重要なのではないかとする解釈である。

なおについて言えば、

国々をあらためいたして、この国には天災とか、このところには地震とか、大戦^{おおいくさ}で困難とか、……(中略)
……なごう知らしたなれどなにも大難を小難にいたしたとこで、大分困難あるぞよ

〔「お筆先」明治三八年四月二七日〕

として、規模はともかく「天災」や戦争といった破局の到来は不可避であると考えていたように思われるが、後に見るように、教団の展開の中でこの「祭りかへ」は重要な意味を持つこととなる。

さて、ここで問題となるのが「改心」という行為とその内容である。そもそも「改心」は、

絶体絶命の世に成りたぞよ。世界のものよ改心を致されよ。世が変わるぞよ。ビックリ致すことが出来るぞよ。改心次第で助けるぞよ。疑念強うたがひきものは厳しき戒めいたすぞよ（「お筆先」明治二五年五月三〇日）

というように、「立替え立直し」の切迫を背景として要求される行為であり、「改心次第で助ける」がそうでない者には「厳しき戒め」が下るとされる。それは結局、

この世は一たん泥海になりてしまふところであるけれども、ここまでひらけたこの世界を、またもとの一から仕直さねばならんようなことがありては、神もながらく苦勞いたした機能が水の泡になるし、人民はさつぱり無くなりてしまふ（「お筆先」明治三二年〔旧〕四月）

ということになる。つまり、「改心」とは「立替え立直し」後の理想世界に入るための資格であり、人間が救済される唯一の道として位置付けられている。

では、その「改心」の内容とはどのようなもので、具体的には如何なる徳目や倫理を掲げるのか。

この極めて重要な点について、「お筆先」にはまとまった記述が見られない。確かに「われよし」（利己主義）の否定や贅沢の禁止、あるいは他人への「憐れみ」や、神と自然の恵みである衣食への感謝といった内容はしばしば述べられる。しかし、他の民衆宗教、例えば天理教の教祖中山みきが人間の不幸の原因を、「をしい」（惜しい）・「ほしい」（欲しい）・「かはい」（可愛い）・「よく」（欲）・「こふまん」（高慢）といった、心の「ほこり」（埃

に求め、その「そふぢ」(掃除)を要求するの⁽¹⁹⁾に比しても、なおの場合、その内容は断片的かつ漠然たるものと言わざるを得ない。

もつとも、「改心」の手本は示されている。

何鹿郡綾部本宮町出口直と云ふ御方は世界の鏡となる御方であるぞよ。……(中略)……世界の人よ、此

御方を世界の鏡と致すから、是を見て改心を致されよ。(「お筆先」明治三〇年二月六日)

つまりは出口なおであり、彼女の体現するものが「改心」の内容かつ倫理であろう。安丸によれば、なおが体現していたものとは「通俗道德」的自己規律・自己鍛錬の倫理であった。⁽²⁰⁾即ち、なおが凄まじい不幸と苦勞の渦中にあつても貫き通した姿勢⁽²¹⁾勤勉・儉約・律義・正直といった「通俗道德」とその徹底的な実践である。それは、「どんなに貧乏しても心までは貧乏はせぬわいな」と言つて、粗末なりにも自身の身なりを折り目正しく清潔に整え、子供たちに「家のまわりに雑草一本でも生やさないう気をつけて採り、内外を綺麗に掃除して下され。それから藁一すじでも他人の物に手を掛けてはなりませんぞ」と諭す⁽²¹⁾ような心のあり方であり、孝女として表彰された少女の頃から、結婚後は家政を省みぬ夫に不平一つ言わずに献身し、早朝から夜半に至るまで常に不眠不休で懸命に一家の生活を支え続けた実践として、なおの伝記に記されているものであつた。

とはいえ、安丸が「超人的な努力」⁽²²⁾と評し、なお自身も「世界の外^{ほか}に無い苦勞」と述懐する、徹底した「通俗道德」の実践⁽²³⁾「改心」は、普通の人間には極めて困難であろう。また、「改心」の内容が実践可能な普遍的な形で明示されなければ、それを証し立てることも難しい。言い換えれば、普通の人間は救済への手段を獲得することも、その確信を得ることも困難である。

おそらくその結果生じたのが、一方では、

いちど(一度)の改心(改心)ともうすと、このよが(世)つづ(積)ぶれるようなことかと、じんみん(人民)はすぐそこにとるなれど

〔お筆先〕 明治三六年十一月九日

じんみん(人民)はまざ(まだ)ちつともわ(分)かりてをらんが、せかい(世界)のおほせんざく「大洗濯」をは(始)じめるともうすと、せかい(世界)ゆくさ「戦」とてんさい(天災)とがあるばかりにとりてをるが、みなわれ(皆)のことであるぞよ

〔お筆先〕 明治三六年二月五日

といった、信者における終末待望であり、他方では、

われ(われ)自己の事を人の事と思ふて、恥とも知らずに狂人(きちがい)の真似を(し)為したり、馬鹿の真似を致して一角改心が出来たと申して居る

〔お筆先〕 明治三七年八月二二日

という、信者への不満の表明と、「改心」の要求が、なおの晩年に至るまで繰り返されるといふ事態であった。

ここで出口なおにおける「立替え立直し」の内容と災害の関係を整理しよう。第一に、「立替え立直し」は神が神の力において行うものであり、(なおを除く)人間が神に働きかけることは出来ないと言われている。第二に、その「立替え立直し」は「天災」や戦争といった破局を不可避に伴うものとされ、現実の災害は「改心」のための「見せ示」・「戒め」であるとされている。

そして、なおの教義は神による「立替え立直し」に人間の「改心」を加えて完結する。なおは自らが実践した「通俗道徳」の日々の実践Ⅱ「改心」を究極的価値かつ、人間が救済へ至る手段として提示したと言えよう。

ただし、「改心」は救済の手段であっても、「立替え立直し」を達成する手段ではない点には注意しなければならない。「立替え立直し」は規模はともかくとして災害や戦争を伴い、それらは「神の仕組（経綸）」として定まっている。人間の「改心」や「人民力」によって、災害などの破局を阻止し、理想世界を建設することは出来ないのである。要するに、自然災害だけでなく戦争を含めた人為的災害までも神意として受容し、それによつてのみ「立替え立直し」は達成される。ここには歴史の変転の中で社会の底辺をさ迷うこととなった、なおを含めた信者たちの抱いた絶望感と無力感が転倒した形で投影されているようにも思われる。

つまり、なおの教義においては究極の目標「立替え立直し」を神が独占しており、人間は何ら主体的に関わる術を持たない。言い換えれば、なおにおいては目標に対する方法、即ち倫理に基づいた社会的行為を導く論理が欠落している。これに従えば、信者にとつて「立替え立直し」は（神がやってくれるもの）であり、それに貢献する術がない以上、困難かつ漠然とした「改心」を軽視して単なる終末待望へ走るのも無理からぬ話であろう。

その意味で言えば、「立替え立直し」の思想が深化する上では、この「立替え立直し」と「改心」、即ち「神」と「人」との関係が問題となるはずであった。

日露戦争（一九〇四～五年）によって、大本教団は「立替え立直し」到来への期待の高揚に包まれた。戦争は「立替え立直し」の到来と受け止められたのである。しかし、予言が外れたため、戦後、信者の期待は一举に失望へと変わり教団存続の危機が訪れる。その後、一九〇八（明治四一）年に出口なおは教団の運営を娘婿の出口王仁三郎に譲って隠居し、王仁三郎のもとで教団は積極的な布教を開始する。

日露戦争後の「生活難」と閉塞感・幻滅感の蔓延と顕在化する社会的矛盾、第一次護憲運動（一九一三年）から始まる大正デモクラシーのうねり、第一次世界大戦（一九一四～一八年）を契機とした大戦景気と戦後恐慌、ロシア革命（一九一七年）、米騒動（一九一八年）といった社会変動や動乱・社会不安の高まりを背景として、明治末から一九二二（大正一〇）年の第一次大本事件までの間に、大本は数十人の一地方教団から全国三〇万の信徒と称するに至る。その中で、新たに知識人層の信者が入信し教団の活動に参加するようになった。

ここでは、こうした知識人信者の代表であり、後に教団内部で「浅野時代」⁽²³⁾（一九一七～二一年）と称されるほどの影響力を有した浅野和二郎^{わきふさろう}の「立替え立直し」の教説を見てみたい。

浅野和二郎は、一八七四（明治七）年、茨城県に生まれた。一八九九（明治三二）年、東京帝国大学英文学科を卒業の後、翌年より海軍機関学校に就職し英文学者・文筆家として活躍したが、子供の病気を契機に神霊への関心を抱き、一九一五（大正四）年に大本へ入信した。綾部へ居を移し大幹部として活躍するも、一九二二（大

正一〇）年の第一次大本事件から次第に距離を置くようになる。一九二四（大正一三）年から東京で心霊科学研究会を主宰し、心霊研究、及び海外の心霊研究の紹介に努めたが、一九三七（昭和一二）年に六三歳で死去した。⁽²⁴⁾

浅野の「立替え立直し」のイメージは基本的になおのものを引き継いでおり、

今や天運循環して神人両界の大審判が開始されたのである。……（中略）……欧州から始まった大戦乱は此大審判の現界に於ける発端であるが、神諭を拝読すれば、この大審判はまだく終結どころの話か、これから真の大審判の大壇場である。又戦乱のみが審判の形式ではなく、天災、飢饉、疫病等の形式も用ゐらるゝらしい。⁽²⁵⁾

世の立替を断行せしめらるゝ事になった。呉々も述べた通り、今度の仕事は法律とか政綱とか、社会組織の改良とか、倫理、宗教の普及とか、国際連盟の締結とかいふ、そんな人為的の末梢の工夫ではいけない。そんな事は……（中略）……一時的弥縫策として用ゐられた丈の事で、今度の間に間に合ふものは一ツもない。何うしても頭幽両界に跨り、神と人とに及ぼす所の徹底的の神罰天譴の降下でなければ駄目だ。実際又それが降下しつゝある⁽²⁶⁾

と、「神罰天譴」＝戦争・災害といった破局の形を取る、「神の力」によって「立替え立直し」は到来するのであり、宗教の普及や社会の改良といった「人為的の末梢の工夫」（＝「人民力」）は「立替え立直し」に寄与しないとされる。

とはいえ、「欧州から始まった大戦乱」（第一世界大戦）などの現実の災害・戦争を「立替え立直し」の「発端」

であり、「降下しつゝある」「神罰天譴」と見なす点には注意したい。つまり、浅野にとって「立替え立直し」は現在進行形のものとしてあり、現下に生じつつある種々の災厄は、それに伴う破局＝善悪の「審判」の具体化であった。

ここから、なおと浅野の最大の相違点として、「改心」の問題が浮上してくる。即ち、なおにおいて「改心」は救済へ至る唯一の手段であった。であればこそ、現実の災害・戦争はそれを迫る「見せ示」や「戒め」として位置付けられ、誰であつても「改心次第で助ける」とされた。しかるに、浅野はこのように述べる。

実は滅ぶべき者はドーしても滅びて仕舞はねばならぬ。……（中略）……蓋し身魂の因縁系統からして、到底免れ難き運命を有する者の員数を挙げられた事と愚考せらるゝ。ドーしても破滅の運命を有する者に対しては、此際如何とも手の下しようがない。⁽²⁷⁾

つまり、浅野の教説では救済の有無は「改心」にはない。救済は先天的な「因縁系統」によつて既に定まつており、ある者の「破滅の運命」を変えることは出来ないのである。

もつとも、浅野も救いに至る道を示していないわけではない。「改心」に代えて挙げられるのは「大本神論」・「大言霊学」・「鎮魂帰神法」の三つである。最初の「神論」については、既に述べたので省略する。次の「言霊学」は、言霊思想に基づいて、声音の高低・音韻から世界の神秘的な意味を読み取ろうとする神道系の学である。これは王仁三郎の祖母から、あるいは次の「鎮魂帰神法」と同経路で王仁三郎に伝えられて大本に入ったとされる。⁽²⁸⁾

最後の「鎮魂帰神法」の詳細は津城寛文による貴重な研究に譲るが、要約すれば、広義には術者が霊魂を操作して対象者を治病・憑霊状態とする「鎮魂」の行為と、不作為的、ないし作為的な神霊の憑依による対象者の「帰

神」の状態を一括して表現したものであり、狭義には「審神者（さきにわ）」と呼ばれる術者（コントローラー）が対象者である。「神主」を「帰神」（神憑り）へ誘導する神道系の行法である。「帰神」は憑霊の作為・不作為、及び憑依霊の価値によって細かに階級付けられ、「審神者」は「帰神」を發動させた後、霊を判別し「帰神」をより高級なものへ導く役割を担う。この行法は在野の神道家であった本田親徳（ちかあつ）（一八二二〜一八九）に始まり、弟子の長沢雄盾（かつたて）（一八五八〜一九四〇）を経て、出口王仁三郎に伝えられた。一八九九（明治三二）年の王仁三郎の教団加入以降、大本に取り入れられたが、王仁三郎自身はそれほど推奨せず、むしろ浅野らの教団幹部の方が積極的に推進・喧伝したとされる。

浅野によれば、「三者の中其何れを取りて修むるも差支えない」のだが「登路の難易は各々違ふ」。神論は「決して難路とは言はれない、寧ろ脚下は平坦である。たゞいかにも道の勝手が違ふ」ので注意しなければならず、「言霊学」に至っては「最大の難路」であり「到底尋常人の登攀を許さない」。そこで、

神界では之（これ）を憐みて別に鎮魂帰神の新道を設けてある……（中略）……兎に角この法あるが為めに、墮落し切つた現代日本人士も、何うやら落伍せずに一歩々々高きに向つて進み得るので、真に大慈大悲の天授の神法であるのだ。多くの者は之に依りて救済の網にかゝりつゝある。^{（30）}

つまり、浅野においては、この人為的な神憑りの修行Ⅱ「鎮魂帰神法」こそが唯一の救済の手段であった。大本に来る人々は「神の綱」によって引き寄せられた「因縁の靈魂の人々（31）」なのであり、そこで「鎮魂帰神法」Ⅱ神秘体験によって各自の「因縁」（Ⅱ救済の資格）を自覚すること、これが救済の証なのである。

整理すれば、〈浅野和三郎の教説は、「立替え立直し」は神が神の力において行うものであって、人間は主体的

にそれに関わることが出来ない」とする点、及び災害や戦争といった破局を伴うとする点で、なおの教義を引き継いでいる。しかし、その一方で、なおにおける「改心」（＝「通俗道德」の実践）の主張と意義はいずこかへ消え去っている。救済の資格は「因縁」の有無であって、「改心」ではない。「鎮魂帰神法」という修行によって、自らの「因縁」を自覚・確認しさえすれば、救済が約束されるのであった。

先行研究においては、浅野らの幹部における「鎮魂帰神法」偏愛の背景として彼ら自身の宗教的天性の欠如がもたらした神秘体験への渴望があったことが指摘されているが、⁽³²⁾ここになおの教義における「改心」の問題も付け加えることが出来るように思われる。

先述したように、なおは「改心」の内容を万人が理解し実践可能な、普遍化した形で示さなかった。浅野の言を借りれば、「神諭」は「難路とは言はれない」が「道の勝手が違ふ」のである。さらに「改心」（＝「通俗道德」の実践）は、なおを基準とすれば「超人的な努力」であって、おおよそ普通の人間には「改心」を証し立てることも救済の確信を得ることも困難であった。初期教団から継続する、信者の「改心」無き終末待望という問題と合わせて考えた場合、単なる神秘体験に留まらず、特殊な知識の必要な「言霊学」でも、「神諭」の説く漠然とした「改心」でもなく、救済のために誰でも具体的に実践出来る行為、それこそが信者の渴望していたものであり、そこに「鎮魂帰神法」という修行法が強調される余地があったと言えよう。

そして、そのような形で救済が確信されてしまえば、後は単に「立替え立直し」（＝世界の終末）を待望するだけであった。ただ修行して救済を確信し、（そう遠くはない）神による「立替え立直し」を待てばよい。政治・社会の改良、ましてや米騒動といった実力行使など論外である。このようにして、当時の教団はひたすら「立替え

立直し」の到来を待望するに留まり、社会との接点は活発な布教・宣伝活動以外に存在しなかった。

これに対して、第一次大本事件（一九二二年）以降、言い換えれば浅野が大本教団から離れた後、宗教を通じた世界平和運動の提唱（一九二三～三〇年）、慈善団体人類愛善会の設置（一九二五年）、農村救済運動（一九三三年）、外郭政治団体昭和神聖会の設立（一九三四年）というように、教団は社会に対して直接働きかける形態の活動を積極的に行うようになる。

ここには教義における大きな変化が予想され、先行研究においても第一次大本事件を契機とした教義の変化が指摘されている。次章では、これらの活動と教義の変化を主導した出口王仁三郎の「立替え立直し」を取り上げ、第一次大本事件以降の変化への予兆を見てみたい。

三―三 出口王仁三郎 ―「改心」と「人力」による「立替え立直し」―

出口王仁三郎（上田喜三郎）は、一八七一（明治四）年、現京都府亀岡市の没落した農家、上田家に生まれた。国学・漢籍・獣医学を学び、諸種の職業を転々とした後、二七歳のときに山に籠もって修行し、霊能を獲得したとされる。長沢勝盾から霊学と鎮魂帰神法を学んだ後、出口なおと出会う。一八九九（明治三二）年から大本に加入し、教義の体系化、教団の組織化に貢献する。なおの五女澄子と結婚し、教団ではなおに次ぐ地位を得るも、

教団の運営や「お筆先」を字句通り信仰・実践しようとする教団のあり方をめぐって、なお・信者と王仁三郎の間で対立があった。一九〇六（明治三九）年に一時教団を離れ、京都の皇典講究分所で神職資格を得た。教団復帰後の一九〇八（明治四一）年からは教団の実質的指導者となる。国家神道と結び付ける形で教義を整備し、大正・昭和戦前期には多彩な活動を行って教団の発展に努めたが、一九二二（大正一〇）年、一九三五（昭和一〇）年の二回の弾圧では検挙・投獄された。戦後、愛善苑として教団を再建（没後の一九五二年に大本へ改称）し、一九四八（昭和二三）年に七七歳で死去した。⁽³³⁾

王仁三郎となおの教義に関して、先行研究で指摘されるのは次の二点である。一つは、なおのラディカルな思想を近代日本の正統性原理Ⅱ国体論と結び付けて「皇道ラディカリズム」の形に体系化し、社会の接点を作り出した人物としての王仁三郎への評価である。そしてもう一つは、なおの影響はもっぱら社会批判の面に留まり、王仁三郎は「お筆先」の根幹にある終末観的救済思想を受容していないとする分析である。⁽³⁴⁾では、出口王仁三郎は「立替え立直し」をどのように述べているのであろうか。

なおが没し、教団が「立替え立直し」の切迫を呼号して宣伝・布教に努めていた、一九一九（大正八）年の段階で、彼はこのように述べている。

五年越しの欧州戦乱の如き、開闢以来の大事変の様だが、実は、真の大変動は今後に起る。それが済めば宇宙の間が始めて全部整理される。⁽³⁵⁾ 独り現世界ばかりでなく、神界の奥の奥まで、天地、日月、星辰の状態まで一変する。それが、大本で教ゆる処の大正の維新、二度目の世の立替立直の真意義である。之に比すれば、従来の所謂維新だの革命だのは、何れも姑息で、不徹底で、兎戯に近いものである。⁽³⁵⁾

「二度目の世の立替立直」とは、初回を「神界」の「立替え立直し」（Ⅱなおの神憑り）として、「現世界」のそれを二度目とする解釈である。それ以外はこれまで見た教説と同様に、「立替え立直し」による宇宙（天地、日月、星辰）の根源的な変革と「人民力」・「人為的の末梢の工夫」（Ⅱ「維新だの革命だの」）の否定を説いていくように見える。

しかし、ここで注意すべきは「立替え立直し」が災害や戦争といった破局として現れると明言されない点であろう。一九〇八（明治四一）年から一九二〇（大正九）年にかけての王仁三郎の文章を通して見ても、〈大きな時代の変わり目が迫っており、変革が必要だ〉という程度の極めて曖昧な表現に留まる。この点、具体的な破局のイメージを並べ立てた浅野とは対照的である。

もつとも、明治期における彼の初期の著作を見ると、

今度の世の立替は御慈悲深き良の金神様がなさるのであるから……（中略）……何卒一人でも殺さぬように、成る事なら此の世を此の儘で立替へ度いと思召すから、永らくの間御艱難を遊ばすのである。⁽³⁶⁾

というように、「立替え立直し」には破局による浄化を不可欠とする、なおや浅野の主張と異なり、「此の世を此の儘で立替へ」というイメージが語られている。これをより具体的に述べたのが、次の一九一七（大正六）年の文章となろう。

皇道大本の根本大目的は、世界大家族制度の実施実行である。畏くも天下統治の天職を^{かむながら}具有し給う、天津日嗣^{あまつひつぎ}天皇の御稜威^{みんす}に依り奉るのである。先ず我国に其国家家族制度を実施し、以て其好成績を世界万国に示して其範を垂れ、治国安民の経綸を普及して地球を統一し、万世一系の国体の精華と皇基を発揚し、世

世界各国咸其の徳を一にするが皇道大本の根本目的であつて、大正維新・神政復古の方針である。⁽³⁷⁾

国体論的言辭はともかく、ここでは日本の「国家家族制度」への転換をして「世界大家族制度」に至らしめるとする「大正維新」Ⅱ「立替え立直し」のビジョンが語られている。

つまり、内心確固たるイメージを抱きつつ敢えて韜晦しているというのが、大本教団が最初に世間の注目を集めた「浅野時代」の大半における、王仁三郎の態度であつた。彼のこうした態度の背後には教団の内部事情があつたことが既に指摘されている。教団の拡大過程で、明治期からの古参信者による「開祖派」、なおの三女福島ひさを中心とする「八木派」、王仁三郎を中心とする「大先生派」、浅野を中心とする「浅野派」などの派閥が教内に形成され、各派は独自に「お筆先」の解釈を行つていた。教勢拡大の実績を背景として王仁三郎・浅野のグループ主導の下に統合されていたものの、一度対立が表面化すれば教団分裂の危機は避け難いというのが当時の実状であつた。⁽³⁸⁾

変化は一九二〇（大正九）年も半ばを過ぎてから訪れる。この頃、終末観的「立替え立直し」と不気味な「鎮魂帰神法」を掲げ、急速に拡大する大本の活動は完全な社会問題と化しており、警察の取締り強化も決定された。⁽³⁹⁾ 第一次大本事件の足音が聞こえだした時期である。ここに至つて、王仁三郎は次のように述べる。

天変地災などは可成無きやうに、一人でも多くの人がミロクの世に救はるる様に大神様に祈願し、又自らも努めるやうにならねば、決して御神慮に叶い奉るやうにはならぬのであります。神諭には「大難を小難に祭り代へて小難は無き様に」とありますがこの大難と云ふのは風水火の大三災の事で、小難とは飢病戦の小三災の事であります。前者は人力を以て、如何とも為難いものでありますが、後者は必ずしもそうではありません

せん。我々が十分に改心して神心に立ち返れば、大難を小難に祭り代へて戴き、又た小難は来ぬ様に守つて頂けるのでありますから、此際諸君は十分に神心になって、悪魔の言は固く却けていただかねばならぬのであります。⁽⁴⁰⁾

「立替え立直し」に伴う、「風水火」の「大難」は「人力を以て、如何とも為難い」。「若し大難が起つたならば、世界は全滅するより外に仕様はない」。⁽⁴¹⁾しかし、それは「飢病戦」の「小難」へ「祭り代へ」ることが出来る。「小難」は「総べて人間の力に依つて幾分でも防ぎ得る」のであるから、「改心」と「人力」によつて「大難を小難に祭り代へて小難は無き様に」神に働きかけるべきである。これが王仁三郎の主張であつた。

この見解がなお・浅野の「立替え立直し」と異なることは明白であろう。王仁三郎にとつて、災害や戦争といつた破局は、「神の仕組」として決定された不可避のものではない。それは、(世界の終末をもたらす破局を含む)自然災害(「風水火」) || 「大難」と人為的災害(「飢病戦」) || 「小難」として区別し、前者には「改心」、後者には「人力」という人間の主体的行動を以て、対処・阻止すべきものであつた。この認識からは人々や社会に直接働きかける行為・活動を通じて、人為に起因する戦争などを含めた、政治・社会問題を解決しようとする姿勢が導かれよう。さらにここでは、「立替え立直し」という目標は「改心」と「人力」、即ち人間の主体的行為を方法として到達し得るものとされる。つまり、ここでの「立替え立直し」の内容は、神によつてもたらされるものから、人が達成すべきものへと転換している。これらの転換が導いたのが、先述の第一次大本事件後に教団が取つた、直接社会に働きかけるような行動形態であつたと言えよう。

その意味で、王仁三郎がなおの終末観的救済思想を受容しなかつたとする、先行研究の指摘は事実である。王

仁三郎の理想世界は現世の延長線上にあり、漸進的な社会の改良・改造によって達成されるものであった。

とはいえ、王仁三郎の「立替え立直し」の教義がなおと完全と断絶しているわけではない。それは「改心」の位置付けである。ここで、なおの教義は「立替え立直し」に人間の「改心」を加えて完結するものであった点を想起したい。この二つはなお個人の中では統合されていたが、信者の間では、しばしば「改心」無き終末待望と化していたのは既に見た通りである。王仁三郎の初期の著作では、こうした信者の態度を「一方に偏して、その中心点を失ひつゝある」⁽⁴³⁾とする批判が見られる。つまり、王仁三郎においても、

神心とは忍耐勉強の心なり、亦た智愛勇親の全き心なり。尽くす可きの手段を竭さず、唯々神のみに祈りて利益を得んとする者は、却て災害の種を蒔く者なり⁽⁴⁴⁾

というように、「忍耐勉強」と「尽くす可きの手段」を尽くすという、「改心」の内容と実践こそが信仰の「中心点」なのであった。この「尽くす可きの手段」を、「修身齐家」（＝通常の「通俗道徳」の実践）の範囲から、「治国平天下」（＝「立替え立直し」の領域にまで拡大させたものが「人力」であったように思われる）。

出口王仁三郎は、こうした「改心」とそれに基づいた実践を救済の手段、「立替え立直し」という究極の目標を達成する方法として提示した。これは「改心」の意義を押し出す形でなおの教義を展開させたものである。この場合、終末観的「立替え立直し」のイメージの転換は不可避であった。「立替え立直し」を神が独占している限り、人間の「改心」は常に軽視され、「中心点」がずれる危険を孕み続けるからである。なおの教義を展開させる上で、それを現実に結び付ける上でも、なおの終末観的「立替え立直し」は彼女の提示した「改心」とその実践を基礎として修正される必要があった。大本の「立替え立直し」の教説の展開は、ここで一応の完結を見るに至る。

三十四 小括

一九二一（大正一〇）年二月二日、不敬罪、及び新聞紙法違反の容疑で教団は家宅搜索を受け、出口王仁三郎・浅野和三郎らが検挙・起訴された。この第一次大本事件を契機として教団内の対立は表面化し、一九二五（大正一四）年までの間に浅野を含めた多くの信者が教団を離れた。一方、王仁三郎は事件後に「お筆先」に代わる根本教典（『靈界物語』）を著述し、彼の指導に基づく形で教団の改革と活動を進めて行く。結果として、第一次大本事件は王仁三郎による教団と教説の統制をもたらすこととなった。

一八九二（明治二五）年の立教から一九二一（大正一〇）年の第一次大本事件に至るまでの約三〇年は、その出現から、黒住教・金光教・天理教といった幕末維新期に成立した教団に続く、民衆宗教の次走者の地位へ大本が成長し、さらに新たな段階の門口に到達するまでの期間であった。この期間について、「災害」の意味付けと要請される倫理的行為という点から、開祖出口なお、一時代を築いた浅野和三郎、そして出口王仁三郎の三人の「立替え立直し」の教説を検討してきた。

この間、なおの示した、神による終末観的「立替え立直し」と人間の「改心」という二つの主題をめぐる、それを如何に展開させるかで、浅野の終末観的「立替え立直し」の強調という路線と、王仁三郎の「改心」を押し

進める路線の二つが現れる。そして最終的には、「改心」と「人力」を以て達成されたとした、新たな「立替え立直し」像を提示した王仁三郎の路線が第一次大本事件後の教団を導くこととなった。この過程で、「立替え立直し」の教えは変容しつつも、遂に人々をして理想の実現へ実際に行動せしむる段階へ到達したと言えよう。

そして、自然災害と人為的災害の混交した「災害」は、「立替え立直し」の観念と密接に結び付いていたため、その意味付けには各人の主張が集約した形で表明されることとなった。

なおにおいて、人間はそうした「災害」の前に全く無力な存在である。とはいえ、人間には「改心」という道があった。人間は無力であるかもしれないが、それと向きあう自らの心のあり方と実践、即ち「改心」こそが人間の価値を決める。これがなおの「災害」を受け止める姿勢であり、人間を救いへ導く道である。

浅野にとって、「災害」とは神の「審判」であり、「悪」を滅ぼす「神罰天譴」であった。選ばれし者のみ、それを免れ、救済が与えられる。その「因縁」を自覚・立証する修行（「鎮魂帰神法」）以外は浅野にとって不要であった。

王仁三郎において、初めて「災害」の原因は自然（神意）と人為に分離する。それに対応して「改心」と「人力」、即ち内的・外的な変革とともに実践することで、人は自らを救うべく、実際に行動すべきであるというのが、彼の主張であった。

これらの主張を、明治中期からの「民衆の宗教的要求」の反映として見れば、その展開は次のようになる。まず、近世から続く「通俗道德」の理念に基づいて、近代の日本社会を否定しつつ、個人の内面的あり方や態度を問題とする、なおの段階がある。その後、大正期に入って、社会の現状を一層強く否定しつつも、「通俗道德」

の理念に基づかない「浅野時代」の段階へ進む。これは大本教団について言えば、なおの教説が内包していた問題によるものであった。しかし、当時の「民衆の宗教的要求」という観点から見れば、既存の文化的基盤の動揺から生じる不安・危機感が、既に成立していた終末観的救済思想へ引き寄せられたとも見ることが出来る。だが、その宗教的要求は現実の社会へ働きかける回路・方法を見出すに至っていなかった。そして最終的には、第一次大本事件の直前の時期に、一つの宗教的理念を掲げ、現実に変革して行こうとする、宗教的変革運動への展開が見られる段階へ到達したのであった。

こうした段階を経て、大本教団は関東大震災などの災害に直面することとなる。

【注】

- (1) 村上重良『近代民衆宗教史の研究(増訂版)』法蔵館、一九六三年(原著、一九五八年)。同「幕末維新期の民衆宗教について」『日本思想体系六七 民衆宗教の思想』岩波書店、一九七一年。同『国家神道と民衆宗教』吉川弘文館、二〇〇六年(原著、一九八二年)など。
- (2) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』平凡社、一九九九年(原著、青木書房、一九七四年)。同『文明化の経験』岩波書店、二〇〇七年など。
- (3) 小沢浩『生き神の思想史』岩波書店、一九八八年。
- (4) 桂島宣弘『幕末民衆思想の研究(増補改訂版)』文理閣、二〇〇五年(原著、一九九二年)。同『思想史の十九世紀―「他者」としての徳川日本―』ぺりかん社、一九九九年。
- (5) 島菌進「民衆宗教か、新宗教か」「江戸の思想」編集委員会『江戸の思想』一、ぺりかん社、一九九五年。
- (6) 子安宣邦「書評」『民衆宗教』観の転換―桂島宣弘『幕末民衆思想の研究』―『思想』八一九、岩波書店、一九九二年など。
- (7) 村上前掲『近代民衆宗教史の研究』、二二―頁。
- (8) 井上順孝他編『新宗教教団・人物事典』弘文堂、一九九六年。子安宣邦監修『日本思想史事典』ぺりかん社、二〇〇一年など。
- (9) 宮田登『ミロク信仰の研究(新訂版)』未来社、一九七五年(原著、一九七〇年)。
- (10) 村上前掲『近代民衆宗教史の研究』。安丸良夫『出口なお』朝日新聞社、一九八七年(原著、一九七七年)。同

- 「出口王仁三郎の思想」『日本ナショナリズムの前夜』洋泉社、二〇〇七年（原著、朝日新聞社、一九七七年）。
- 同「大本教の千年王国主義的救済思想」『一揆・監獄・コスモロジー』朝日新聞社、一九九九年など。
- (11) 大本七十年史編纂会編『大本七十年史』上、大本、一九六四年。安丸前掲『出口なお』など。
- (12) 安丸前掲『日本の近代化と民衆思想』、九〇頁。同『出口なお』、五五〜六九頁など。
- (13) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史』上、六四、七四頁。安丸前掲『日本の近代化と民衆思想』、八九〜九二頁。同『出口なお』、五五〜六九頁など。
- (14) 安丸前掲『出口なお』、一〇三〜八頁。
- (15) 安丸前掲『出口なお』。同「大本教の千年王国主義的救済思想」。「お筆先」明治三〇年一月一六日、三二年六月二三日、四〇年一月二二日、三六年七月二七日など。
- (16) 宮田前掲。村上前掲『近代民衆宗教の研究』。同「幕末維新期の民衆宗教について」。安丸前掲「出口王仁三郎の思想」。同「大本教の千年王国主義的救済思想」など。
- (17) 安丸前掲『出口なお』、一九七〜九頁。
- (18) 綾部市史編さん委員会『綾部市史』下、綾部市役所、一九七九年、九三〜四頁。
- (19) 天理教会本部編『おふでさき 付註釋』天理時報社、一九二八年。また、その後の天理教では、これに加え「にくい」（憎い）・「うらみ」・「はらだち」（腹立ち）を加えて「八埃」とする。
- (20) 安丸前掲『出口なお』、七〇頁。
- (21) 出口すみ子『おさながたり』天声社、一九五五年、二〇、四九〜五〇頁。

- (22) 安丸前掲『日本の近代化と民衆思想』 八九頁。
- (23) 東尾吉三郎「大本事件の釈明」池田昭編『大本史料集成』二、三一書房、一九八二年、三二七頁。
- (24) 松本健一『神の畏―浅野和三郎、近代知性の悲劇―』新潮社、一九八九年。
- (25) 浅野和三郎「皇道大本概説」『神霊界』大正六年二月号。『神霊界』は、一九一七（大正六）年から刊行された教団機関誌。以下、本稿では復刻された、宗教資料研究会編『神霊界』一〇九、八幡書店、一九八六年を使用した。
- (26) 浅野和三郎「大正維新の真相」池田昭編『大本史料集成』二、三一書房、一九八二年、一八〇頁。
- (27) 浅野前掲「大正維新の真相」池田昭編『大本史料集成』二、三一書房、一九八二年、一八一頁。
- (28) 村上重良『評伝 出口王仁三郎』三省堂、一九七八年。國學院大學日本文化研究所編『神道事典（縮刷版）』弘文堂、一九九九年。鎌田東二編『神道用語の基礎知識』角川書店、一九九九年。
- (29) 津城寛文『鎮魂行法論―近代神道世界の霊魂論と身体論―』春秋社、一九九〇年。
- (30) 浅野前掲「大正維新の真相」池田昭編『大本史料集成』二、三一書房、一九八二年、一七四―五頁。
- (31) 浅野和三郎「皇道大本概説」『神霊界』大正六年七月号。
- (32) 津城前掲、一八四頁。
- (33) 井上他前掲『新宗教教団・人物事典』など。
- (34) 村上前掲『近代民衆宗教の研究』、同『評伝 出口王仁三郎』三省堂、一九七八年。安丸前掲「出口王仁三郎の思想」など。

- (35) 出口王仁三郎「大本略義」(大正八年)、『出口王仁三郎著作集』第一卷、読売新聞社、一九七二年、二一〇～二一頁。
- (36) 出口王仁三郎「筆のしづ九」二八〔旧〕明治三六年八月一三日)、池田昭編『大本史料集成』一、三一書房一九八二年、五一〇頁。
- (37) 出口王仁三郎「大正維新に就いて」(大正六年発表)、『出口王仁三郎著作集』二、読売新聞社、一九七三年、一五五頁。
- (38) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史』上、五九六～七頁。
- (39) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史』上、五五五頁。
- (40) 出口王仁三郎「教主補大先生の御訓示」『神靈界』大正九年八月二一日号。
- (41) 出口王仁三郎「弥勒の世に就いて」『神靈界』大正九年九月二一日号。
- (42) 出口王仁三郎前掲「弥勒の世に就いて」。
- (43) 出口王仁三郎「筆のしづ九」八二〔旧〕明治三七年一月八日)池田昭編『大本史料集成』一、三一書房一九八二年、五三五頁。
- (44) 出口王仁三郎「裏の神諭」(年月日不明)池田昭編『大本史料集成』一、三一書房一九八二年、四九七頁。

第四章 大本と六つの地震

前章においては、大本の中心教義たる「立替え立直し」の教説を「災害」の語に注目する形で検討し、出口なお・浅野和三郎・出口王仁三郎という、教説に大きな影響を与えた三人の立場を抽出した。

立教（一八九二年）から第一次大本事件（一九二二年）までの約三〇年の流れを整理すれば、開祖出口なおが教典「お筆先」で示した、神による「立替え立直し」と人間の「改心」という二つの主題から、そのいずれを重視するかをめぐって二つの教説が分岐したと捉えることが出来る。つまり、神による「立替え立直し」という主題を強調した浅野の教説と、人間の「改心」という主題を展開させた王仁三郎の教説である。

前者は、「立替え立直し」が世界の破局（カタストロフィ）を不可避に伴うとする。そして、それは「災害」の形を取って現に到来しつつある。全ては「神の経緯しぐみ」であり、「改心」（「通俗道德」に基づく内面的変革とその実践）を含めた人間の行為は完全に無力であって、「災害」には阻止・対処出来ないというものであった。この教説においては自然災害と人為的災害は区分されず、神の下す「わざわい」（「悪」への「審判」・「神罰天譴」）として同一視されている。

一方、後者は、「此の世を此の儘まで立替へ」るのが神の意志であり、破局は不可避のものではないとする。そして、こちらは「災害」を区別して捉えている。つまり、神のもたらす自然災害には「改心」を、人為的災害（「飢病戦」）には「尽くす可べき的手段」を尽くす「人力」を以て、人は「災害」という「わざわい」を阻止・対処し得る。さら

にこの人間の内的・外的な変革と実践の努力を積み重ねることで、「立替え立直し」自体も達成し得るとというのが後者、つまり、王仁三郎の主張であった。

これらの教説を関東大震災（一九二三年）以前の「民衆の宗教的要求」の反映として捉えるならば、「民衆の宗教的要求」は、いずれも現世・今生での「わざわざい」の消除を願うものであったとも言えよう。

ただ、その願いが如何に叶えられるかをめぐっては相違がある。つまり、一方は当時の仏教界が神力仏力にする「迷信」と批判したように、自らは何の努力もせず、ただ超越的な力・存在に全てを託すものであり、他方は各人の内的外的な変革へたゆまず努力し、実際に状況を変えることによって可能とする。換言すれば、当時の「民衆の宗教的要求」には、何かによって一挙に全的な変革・救いが到来することを希求するものと、自らの求道を通じて社会を実際に変革しようとするものの、二つの方向性が存在していた。

では、これら二つの方向性を持つ「民衆の宗教的要求」は、大本教団において、その後どのような展開を見せたであろうか。この問題を検討するならば、比較対象の観点から見ても、関東大震災、及びその後の地震について見て行く必要がある。

また大本、というよりも教祖以後の教団を指導した出口王仁三郎は、地震という自然災害に特別な意味を与えている。第一次大本事件後、彼が新たな教典として口述した『靈界物語』においては、主神たる「大神」（「良の金神」うしとら こんじん）の眷属として災害をもたらす「荒の神」あれのことが述べられ、

しばしば大神は荒の神の御発動によって、地上の人類を警戒されたが、人類の大多数は依然として覚醒しない。そこで大神は大いにもどかしがりましたまい……（中略）……大地に四股を踏んで怒り給うた。そのとき大神の口、

鼻、また眼より数多の竜神がお現れになった。この竜神を地震の神と申し上げる。国祖の大神の極端に憤りた
まうた時に地震の神の御発動があるのである。大神の怒りは私の怒りではなくして、世の中を善美に立替え立
直したいための、大慈悲心の御発現に外ならぬのである。⁽¹⁾

と、地震は他の自然災害と一線を画して、「立替え立直し」という大本の教義の根幹に関わる、「大神」の最大の警告
であり、その「極端」な憤りを示すものであるとされる。この記述の二年後には関東大震災が起り、それ以後も大本
はしばしば地震に直面することになる。この点からも、地震に対する大本教団の言動に注目することは興味深い問題
と思われる。

そこで本章では、大本教団が直面した関東大震災、北但馬地震（一九二五年）、北丹後地震（一九二七年）、北伊
豆地震（一九三〇年）、昭和三陸地震津波（一九三三年）、台湾新竹台中地震（一九三五年）の、六つの地震に対する
解釈と反応を取り上げ、超国家主義に対する橋川文三の分析を補助線として、この問題について考えて見たい。

四―一 関東大震災 ――「予言の適中」と指導部――

一九二三（大正一二）年九月一日、関東大震災が発生した。機関誌に見える大本教団の被害は、死者・行方不明が
一〇名と三世帯、家屋被害（焼失・倒壊）四三、家屋破壊（大破・半壊）三となっている。⁽²⁾

その日、出口王仁三郎は一行を率いて、八月初旬から続く九州・熊本地方の巡教の途上にあつた。翌日の新聞号外で震災を知った一行は直ちに教団本部（綾部）への帰還を決め、列車を乗り継いで六日には下関駅へたどり着く。教団史が「王仁三郎をみかけた乗客たちは、大震災は大本の予言の適中したものだとして、『大本勝った、出口さんえらい』などと口々に放言した」と伝えるのは、この時のことであつた。これを聞いた王仁三郎の心中に如何なる想いが去来したか、それは不明である。だが、「予言の適中」を手放しに喜ぶものではなかつたであらう。

「予言の適中」と人々を興奮させた第一次大本事件以前の古い教説は、神による「立替え立直し」を重視するものであり、一方、王仁三郎の新たな教説が「改心」と「人力」による「立替え立直し」を主張するものであつたことは既に見た通りである。第一次大本事件の前後から、王仁三郎は旧説を否定し、自らの新説に基づく形で教義・組織の統御を固めて行つた。この一九二三年の五月、王仁三郎主導で行われた教団のエスペラント運動参加は象徴的であらう。大本教団に新たな変化が起こりつつあつた。

しかし、世間が地震に際して想起したのは、数年前まで盛んに喧伝された終末観的「予言」、即ち旧説の主張であつた。これは被災地においても同様で、震災後の流言蜚語の中には大本信者の武装蜂起を説くものがあり、現実に放火を疑われた信者への暴行事件などが機関誌で報告されている。⁽⁴⁾

つまり、関東大震災において、大本教団は「予言の適中」という評価を得たもの⁽⁵⁾、そのこと自体が示すように、新たな展開について理解されていなかつた。一般社会の教団への認識はかつて呼号した終末観的「立替え立直し」のイメージのままであつた。

次に、教団内の反応と解釈について見てみたい。前述の通り、教団は最高指導者たる王仁三郎不在の状況で九月一

日の震災に直面した。しかし、翌日には役員会議を開催して救援活動の方針を定め、被災地の情報収集・関係各所への見舞を目的とする慰問使の派遣、救援物資（食料・衣類寝具など）の発送、義援金の募集・送金を行った。管見の限り、これらの活動に対する意義の説明などは機関誌上に見られない。

そして、こうした通常の救援活動に加えて行われたのが、信者への言動の注意、自粛の通達である。まず二日、留守を預かっていた二代教主出口澄子（なおの五女）は「兎角天災地変などがあれば、それ見たかと云ひたがる人もあるやうですが何たる悪魔の声でせう⁽⁶⁾」と注意を促した。またその後、流言浮説を禁じた六日付の緊急勅令を受けて、「予言めきたるものと其筋より見做^(みな)され居る御筆先の如きは此際慎んで人の前にて読む等のことは絶対に中止され度又之れに類似の言動も為さざる様注意相成り度候⁽⁷⁾」という通達が全国へ下された。

第一次大本事件の裁判（第一審は一九二一年一〇月五日に有罪判決。当時は二審で係争中）を抱え、そもそも自粛の雰囲気⁽⁸⁾が広まっていた上に、こうした「其筋の意向に依り今回の災害に対する一切の記事を掲載することを見合せ」た結果、発生直後の機関誌は状況・活動報告と被災信者の体験談・奇跡譚を掲載するに留まったことから、関東大震災における当時の教団・信者の解釈を直接知ることは出来ない。

しかし、こうした「其筋」の意向と教団指導部の再三の注意にも関わらず、「凶に乗って更に予言を追加した大本信者さへ現はれた⁽⁹⁾」という回想、ないしは機関誌編集室が「色々皆様から感想様な投稿がありました⁽¹⁰⁾」が、或る都合にて遺憾^(なごら)乍ら掲載することが出来ませんでした」と述べる報告などが、機関誌には残されている。

これらの史料を見れば、一般信者のレベルでは新たな指導理念は未だ根付かず、かつての終末観的救済思想に基づき、震災を「予言の適中」・「神罰天譴」・「立替え立直し」の前兆と見なしていたと推測出来るよう。

一方、これまで見てきたように、王仁三郎の姿勢はこうした一般信者の姿勢と対立するものであった。だが、震災の解釈・意義が彼を含めた教団指導部によって語られるようになるのは、次節で触れる北但馬地震（一九二五年五月）・北丹後地震（一九二七年三月）、及び第一次大本事件裁判の解消（大赦令により一九二七年五月一七日に免訴）を経た後のこととなる。

「惟神かむながらの心性」（一九二八年八月発表）と題する王仁三郎の随筆では、物質に囚われた現代社会（「西洋文明」と日本古来の「天地惟神の法」（「日本神国」）を対置し、「二つの大建造物に幾万の生霊せいらいを容れて、一瞬の間にその生命いのちを奪われた東京の震災を思い出さずにはいられない。只々ただただ天地惟神の法にしたがい、竹柱茅屋ちくちゆうまうおくの神代的生活かむなであったならば、かような無残なことはできなかったであろう」として、震災によって物質の空しさと「天地惟神の法」の優位性が明らかになったと説く。そして、

自分は原始時代を盲目的に賛美するのではないが、そこに味わうべき点の多々あることを力説したのである。薄っぺらな西洋文明崇拜者や、耶蘇教かぶれや、文化宣伝の学者らの反省を促したい。そしてこれらの盲目的学者や同胞をして、純粹なる日本神国の神民に復活させたい。純日本人に復し、惟神の大道に導き救うのが人間相互の勤めであると思う。……（中略）……神を力に誠を柱に、信仰と熱心と忍耐とによって、ここに地上天国、⁽¹¹⁾ 靈国を建設してきたのであると述べる。

ここで述べられる世界と人間の理想像が、現実の日本という存在といささかの混同を見せているのは気になる所である。とはいえ、先に見た通り、地震は「立替え立直し」のために神が示す強い意思表示であり、震災が大本の奉戴

してきた「天地惟神の法」の正しさを世に示したという主張は汲み取れる。また、その教えに基づき「地上天国」を建設してきたと述べる個所には、「人力」による「立替え立直し」という理念が一貫していることを確認出来よう。

さらにこの九カ月後に発表された随筆（「日本人の抱擁性」）では、この地震（震災）と「人力」による「立替え立直し」という理念の関係について興味深い記述が見られる。ここで王仁三郎は、現代の日本は奢侈淫逸の物欲（「汚穢」）にまみれて「固有の民族性」・「天賦固有の文化的精神」を失いつつあると切り出し、古来そうした「腐敗墮落の極に達したたびごとに、地震の浄火が忽焉と見舞ってきて、一切の汚穢を洗滌する」のであり、関東大震災もその一例とする。そして神の「極罰」にして「国民に大なる警告と反省を促す」、これらの大地震によって浄められるたびに日本は発展して来たのであって、

もし地震が起こらなければ、人震じんしんが発りてその忿怒ふんぬを漏らすにいたる。近くは天草四郎や由比民部之介ゆひみんぶのすけ（長谷川注、由井正雪）、大塩平八郎、ないし西郷隆盛の如き、みな、この人震に属するものである。⁽¹²⁾

と述べる。

地震（震災）を神の「極罰」とし、物質欲を否定して「天賦固有の文化的精神」（＝「天地惟神の法」）を称揚するのは先程と同様であるが、ここでは地震に代わる「人震」なるものがあり得るとされる。一般に、ここで「人震」の例として挙げられる四名は、兵を挙げて天下を奪わんと蜂起した謀叛人と目される人々であろう。つまり、王仁三郎にとって、彼らは神意を奉じて決起し、地震に代わって、神の「極罰」を地上で「人震」（反乱）という形で代行した存在であった。ときとして、「立替え立直し」という神の意志は人間が実力を以て世を変革せんとする行為に転化し得るのである。

無論、全体としては、「人震」が地震（神の「極罰」）の代わりである以上、そもそもそうした罰を受けることの無いよう、一方では内的な変革と実践（「純日本人に復し」）を、他方では外的な変革と実践（「地上天国」の建設）を進めることが肝要であり、その積み重ねの上に「立替え立直し」が達成されるという、これまでの彼の理念に基づいた理解が必要であろう。

ただ、「根本大目的は、世界大家族制度の実施実行」と述べるように、彼の説く「人力」による「立替え立直し」のビジョンには、「制度」の変革という政治的抱負が内包されていた。換言すれば、神の力によって変革（「立替え立直し」）が到来するとするかつての教説とは異なり、「人力」による「立替え立直し」の達成を説く王仁三郎の教説は、政治への関心、権力への志向を不可避に孕まざるを得ない。ある意味で、「人力」による「立替え立直し」の理念を極限まで突き詰めれば、この「人震」の観念は当然現るべき発想であったとも言える。

ところで、挙例の人々を見ると、当然あるべき謀叛人の代表、明智光秀が挙げられていないことに気付かされよう。王仁三郎は、この光秀を、郷里亀岡にまつわる偉大な先人・文武に優れた武将として評価し、ときに自らを擬することもあった。⁽¹⁴⁾ 仮に、彼も「人震」の一人と王仁三郎が見なしていたとすれば、一九二四（大正一三）年の「入蒙事件」（保釈中の王仁三郎が秘かに大陸へ渡り、現地の軍閥と協力して蒙古に理想国家を樹立しようとして失敗した事件）を含めて、しばしば世間が抱いた「大本信者の武装蜂起」というイメージに連なるものがある。実際には、その後「人震」の観念が展開されることもなく、「大本信者の武装蜂起」なるものも事実無根であった。しかし、これらは王仁三郎の教説が持つ、政治への志向をよく反映していると言えよう。

ここで、関東大震災に対する大本教団の言動から、以下の三点を指摘することが出来る。まず第一点は、震災

に対する救援活動が行われたものの、それに対する意義の説明などは重視されていないことである。第二点は、一般信者のレベルでは、震災を「予言の適中」（終末観的「立替え立直し」到来の前兆）として捉える傾向があったことである。そして第三点は、「改心」と「人力」による「立替え立直し」を説く、王仁三郎を含む教団指導部はそうした一般信者の言動を批判し、注意喚起を促していたことである。

これは教団の内部、一般信者と教団指導部の間に、認識・姿勢のズレが存在し、指導部が一般信者を統制出来ない状況を反映するものと言えよう。またこの状況を、関東大震災当時の「民衆の宗教的要求」を反映した宗教的変革運動という観点から見るのであれば、それは危機に陥った既存の文化的基盤を否定するものの、実際に社会へ働きかける回路を発見する以前の段階にあったとも言える。

ともあれ、こうしたズレは教団の存立に危険をもたらしかねないものである。大本教団が宗教的変革運動として展開して行く上では、神力にすぎり、終末観的「立替え立直し」をただ待っただけの一般信者を、指導部が如何に「改心」と「人力」の実践へ導き、統御するかが問題であった。

この問題について示唆を与えるのが、後に教団で病氣なおしに広く用いられた「み手代」と呼ばれるもの⁽¹⁵⁾についてである。九月七日の夕刻、綾部へ戻った王仁三郎は、翌日から旅の土産として持ち帰った竹杓子一六〇本に、自作の和歌と署名を記して拇印を捺し、信者に配布した。これは現世利益をテコに、指導者たる出口王仁三郎のカリスマ性・超能力性を強調・補強するものであり、彼の指導力を高めんとする意図がうかがわれる。

次節では、この指導部による一般信者の動員・統御の試みという点について、もう少し詳しく見てみたい。

四―一 北但馬地震・北丹後地震・北伊豆地震 ―― 指導部による統御の試み ――

本節では、北但馬地震・北丹後地震・北伊豆地震を取り上げる。

北但馬地震は、一九二五（大正一四）年五月二三日、円山川河口・城崎付近を中心として発生したマグニチュード（以下M）六・八の地震で、円山川河口から南、豊岡に至る狭い地域で被害が激しかった。死者四二八人、家屋全壊一万二九五一棟、焼失二一八〇棟の被害が発生した。⁽¹⁶⁾ 大本の被害は、兵庫県豊岡町（現豊岡市）の支部の全壊（後焼失）が報告されている。⁽¹⁷⁾

北丹後地震は、一九二七（昭和二）年三月七日、丹後半島を震源として発生した。M七・三の大規模な地震で、丹後半島頸部の被害が最も激しく、そのほか近畿・北陸・四国・中国地方など広範囲に被害が及んでいる。全体では死者二八二五人、家屋全壊一万二五八四（住家五一〇六、非住家七四七八）棟の被害が出た。確認出来る大本の被害は、支部倒壊一、死者・行方不明四人である。⁽¹⁸⁾

北伊豆地震は、一九三〇（昭和五）年一月二六日、伊豆北部を震源として発生した。規模はM七・三で、多くの断層と種々の地変（山津波・大陥没・地割れなど）や地鳴り・発光現象が発生した。全体の被害は死者二七二人、家屋全壊二一六五棟である。この地震での大本の被害は半壊一を除いて確認出来ない。⁽¹⁹⁾

大本にとって、この時代は国際協調・平和主義の潮流を受けて活発に活動を行った時期に当たる。関東大震災後、

先に触れた王仁三郎の「入蒙事件」（一九二四年）や教団の財政問題などの混乱が見られたものの、これらの混乱は第一次大本事件の終結（一九二七年）を契機に沈静化し、エスペラント運動や海外宗教との提携・交流、外郭慈善団体系人類愛善会の設立（一九二五年）とその実践、教団施設の整備と王仁三郎らの各地の巡教、芸術運動などの活発な活動・宣伝が行われた。

また、五六歳七ヶ月となった王仁三郎は一九二八（昭和三）年三月三日に「みろく大祭」を挙行し、自らを弥勒の下生（＝救世主）と宣し、救済のため社会的・現実的活動を行うと表明した。

このような状況の中で発生した三つの地震は、北但馬地震・北丹後地震では綾部・亀岡、北伊豆地震では伊豆別院⁽²⁰⁾という、大本の聖地・重要拠点を震動せしめたという点で他の地震とは異なっている。

既に見たように、大本の教理において、地震は人間に対する神の「極罰」（ないしは「悪」への「審判」）とされていた。仮に教団自らが被災した場合は、原理的に言えば、教団自身が神の「極罰」という問題に直面せざるを得ない。

では、実際にこれらの地震における解釈を見てみたい。北但馬地震に対して、機関誌上では、その他の出来事と合わせて「大本にも世界にも注意すべき事件が頻々として起つてゐる」⁽²¹⁾と述べられるに留まる。

しかし、綾部でも強震に襲われ、「北方城山の空は淡赤く染まって大火災の起りゐる事が知れた」⁽²²⁾という状況となった北丹後地震では、

三月七日の奥丹後の大震災以後今日まで時折地震に驚かされます。博士達がもう強い余震はないと発表してから何回襲はれたことせう。地震のある毎に此悪濁な世の中に対して神が警告されるのだと思はれて畏れ多いことに存じます。そして天下修斎の大神業に仕へてゐる大本人は皆相省みて自責の念が起こらざるを得ないや

うに考へます⁽²⁶⁾

として、「自責の念」が語られた。また北伊豆地震に対しては、王仁三郎の詠んだ、「人心天地くもらせ地震を三島の今日の氣の毒なるかな」、「天地の神は大地の人心あまり汚きに怒らせ玉ひしか」、「畏くも伊豆の国魂怒りまし惱み三島の地震おぞしも」といった和歌が機関誌に掲載されている。⁽²⁴⁾

これらの記述を見れば、大本教団は自ら「極罰」の問題を自覚していたと推測出来る。

ここで地震に際しての対応に目を転じれば、これら三つの地震でも被災地への慰問使派遣や義援金といった通常の救援活動が行われているものの、その意義などについては説かれていない。

対照的に、機関誌上で強く説かれるのが地震の最中に示された神の靈験や奇跡、あるいは王仁三郎の靈力・超能力性を称揚するような言動である。

まず北但馬地震においては、二階の神前に置かれていた台が、地震で一階の天井が破れて落下し、下にいた幼児を圧死から救ったという靈験譚⁽²⁵⁾を見ることが出来る。

北伊豆地震では、こうした靈験譚・奇跡譚の掲載に加え、被災地に入った慰問使が「地震はわしが封じておいたから最早心配せぬがよい」との王仁三郎の言を関係者に伝え、同時に預けられた王仁三郎の「拇印の御名刺」を護符として配布したとの報告が掲載されている。⁽²⁶⁾ また、王仁三郎自らは「天災は如何に強くも別院の設けられし地は心安けし」と詠じ、機関誌で発表した。⁽²⁷⁾

北丹後地震では機関誌上にこうした記事は見られない。しかし、地震から二年後の随筆で王仁三郎は、

綾部、亀岡、両聖地の建造物は、みな墓目の法^{ほう}によって天柱^{てんちゆう}に繋いであるのである。であるから地震が揺れば

自然と地上を離れて浮きあがり、風が吹けば地上に固定して動揺せぬ。かくて安全に保たれてゆくのである。：
…（中略）…家の方向、位置など、みなこの天柱につなぐ便宜を考えてわたしが指揮命令するのだから、その通りにしてくれねばならぬ⁽²⁸⁾

と述べ、自らの靈力を誇示するとともに、信者に対し、彼の命令に服従することを求めている。

こうした地震における靈驗・奇跡や魔術的な除災消除などは、いわゆる現世利益の範疇に属するものであろう。つまり、関東大震災における「み手代」の場合はやや曖昧であったが、地震に際して、現世利益をテコとして王仁三郎のカリスマ性・超能力性が強調されるといふ構図をここでは明瞭に見ることが出来る。そして北伊豆地震において、被災信者が「聖師様（長谷川注、王仁三郎）より地震をとめて頂いて余震がなかった」と述べるように、一般信者においてもこうした言説は受容されていた。

ここで、北但馬地震・北丹後地震・北伊豆地震という、三つの地震に対する大本教団の言動を整理すれば、次の二つのことが言えよう。一つは、自ら「自責の念」を述べるように、地震を神の「極罰」とする自らの教説と聖地・重要拠点の被災という問題に関して、教団が自覚していたことである。そしてもう一つは、地震に際して、神の靈驗や奇跡、王仁三郎の靈力による除災消除などが強調されることである。

これは一面では、教団を襲った地震（神の「極罰」）という問題を、神の威徳や指導者（王仁三郎）の靈力の問題へすり替えるものとも言えよう。

しかし、このようにのみ見てしまえば、一九二八（昭和三）年の「みろく大祭」を含め、何故この時期に王仁三郎のカリスマ性や靈能をこれほどまでに強調する必要があったのかという、根本的な問題に答えることは出来ない。

ここで、地震に際しての対応以外の活動に目を向けてみたい。既述の通り、この時期の大本教団は王仁三郎の主導のもとに種々の活発な活動とその宣伝を行った。「人類愛善紙百万部運動」もその一つである。

『人類愛善新聞』は、既に触れた大本の外郭団体、人類愛善会の発行していた旬刊紙である。一九二九（昭和四）年から、この新聞の発行部数の目標として教団は一〇〇万部を掲げた。その発端は「最近聖師様の御述懐の御物語りの中に『愛善紙に尠すくなくとも百万の読者が出来ねば立替を始めても余りに可愛想な人達が出来るから神様が……』と仰せ遊ばした⁽³⁰⁾」ことである。この王仁三郎（聖師様）の言を受け、教団は信者を動員し、当初の約二万部から、一〇〇万部の目標達成に向け、行動を開始する。

注目したいのは、発行一〇万部を達成した際に教団で行われた、「此の百万の読者を作ると云ふ事は御神業進展上実に重大なる事でありまして、此の実現の早い遅いは大神業の進展に大なる関係を有つのであります。而して百万の基礎は十万を作る事でありました⁽³⁰⁾」という説示である。

それまでの教団の運動とは異なり、ここでは一つの運動に具体的な目標を設定し、その達成に向けた段階的な目標達成を伴う構想、及びそれに基づく動員という運動戦略の存在が垣間見える。ある意味では、これを「人力」による「立替え立直し」の理念が、実際に社会へ働きかけるような運動・活動へ、一般信者を動員・組織する回路・戦略を獲得しつつあると見ることも出来よう。

だが、同時に注意すべき点がある。即ち、運動の内容と目標を設定し、それが「立替え立直し」に果たす意味を測定し得るのはただ王仁三郎のみであり、彼自身が、

我々のやつて居る事は世間から見たら一寸も捕まへどころがない。何をして居るのかわからんやうになります

が、約り碁盤つまの上で捨石を打つて居るやうなものである。この石は何うなつて何う利きくかといふ事は誰にもわからない。人にわかつたらこちらが負けるのでありますから⁽³³⁾

と述べるように、信者各人に対して行為・運動の意味が正確には開陳されない点である。

つまり、王仁三郎の指導力は彼の靈力・カリスマ性の強さを担保として必要とする。「此この死物狂ひの世の中より全人類を救ふものは、たゞたゞ一大聖雄の出現である。……(中略)……一大聖雄とは果して何人なにひとぞ、我出口王仁三郎聖師その人である。聖師によつてのみ全世界も国家も家庭も今の死物狂ひの世の中から共に救はれる事が出来るのである⁽³⁴⁾」と信者に言わせるほどの威徳を示してこそ、関東大震災の際に見られたような、自らは行動する事なく、神によつてもたらされる終末観的「立替え立直し」を待望する一般信者を動員し得るのである。

このように見れば、地震に際して、現世利益をテコに行われる王仁三郎のカリスマ性・靈力の強調は、単に教団への「極罰」という問題をすり替えるだけのものではなかったと言えよう。往々にして終末観的「立替え立直し」の幻想へ流れてしまう、統御困難な一般信者の「宗教的要求」を現実に社会へ働きかける回路へ汲み上げ、統御する試みの一環としても、それを見ることが出来るのである。⁽³⁵⁾

この、現実に関きかける力を持った宗教的変革運動へ「民衆の宗教的要求」を動員し、統御しようとする試みは、その後どのようなようになるのであろうか。

次に、昭和三陸地震津波と台湾新竹台中地震における大本教団の動向を見てみたい。

一九三二（昭和六）年九月一日に勃発した満州事変以降、大本教団の主張・活動は急速に超国家主義的色彩を帯びて行く。それは同時に、教団本部が「時局は兪々急転し、所謂大峠（長谷川注、「特に戦争・災害などの破局を伴うような」『立替え立直し』の重大時期に際会した）」と所見を表明するような、「立替え立直し」の時期切迫という意識の高揚を伴うものであった。

また同年一〇月一日、従来教団の地区別に編成されていた青年部（昭和青年会）は改編され、会長に就任した出口王仁三郎の指令を実行する全国統一組織となった。教団の実行組織が整備されたという意味で、この組織改編は大きな意味を有していると言えよう。以後、この昭和青年会と人類愛善会を中心として、挙国更生運動や対国際連盟反対運動（一九三二〜三三年）、農村救済運動（一九三三年）、ワシントン海軍条約廃棄運動（一九三四年）、天皇機関説排撃運動（一九三五年）などの政治・社会運動に、教団は積極的に参画・活動することとなる。

また一九三四（昭和九）年三月、先に見た「人類愛善紙百万部運動」は遂にその目標を達成する。その四ヶ月後、王仁三郎を「統管」に戴き、軍部・右翼諸団体と連携した外郭政治団体、昭和神聖会が結成された。

一方、こうした教団の活発な活動に対して、警察は調査・内偵を開始し、「今日こそは大本教を地上から根こそぎ抹殺する」との決意のもと、一九三五（昭和一〇）年二月八日、不敬罪、及び治安維持法違反の容疑で全国一斉の強制捜査・逮捕に踏み切った。この第二次大本事件によって教団・関連組織は全て解体され、ここに戦前の大本教団

は壊滅する。

本節では、この間に発生した昭和三陸地震津波と台湾新竹台中地震を取り上げる。

一九三三（昭和八）年三月三日、三陸沖を震源にM8.1の地震が発生し、それに伴う津波が北海道から三陸沿岸で大きな被害をもたらす。津波の波高は綾里湾（現岩手県大船渡市）で二八.七mに達し、その被害は死者・行方不明者三〇六四人、被害家屋（流出・倒壊・焼失・浸水）一万八五棟、船舶被害八〇七八隻にのぼった。大本の被害は、釜石支部流失と青年会支部長の行方不明が確認出来る。⁽³⁸⁾

この地震津波への対応として、教団は直ちに慰問使を現地へ派遣し、救援物資・義援金などを送るとともに、現地の昭和青年会を救援・復旧活動へ動員した。⁽³⁹⁾地震に限れば、これは、大本教団が信者を動員し、組織的に救援・復旧活動を行った最初の事例である。ただし、これまでと同じく、ここでも活動の意義などは説かれていない。つまり、活動の意義を開陳することなく、王仁三郎のカリスマ性を背景に、教団指導部が信者を動員するという「人類愛善紙百万部運動」と同様の動員方式である。

さて、地震津波への解釈について見れば、教団指導部が特にこの事例を取り上げて解釈を行うことは無かったが、機関誌では釜石支部で被災した信者の手記が特集されている。

ここでは地震・津波の体験談に加え、支部の建物は津波にさらわれて消滅したにも関わらず、神前に置かれていた御神体・神具類、王仁三郎の「御手代」・楽焼、教典類は「一丈五尺の大津波の下をくぐり、泥を浴びながら、しかも猶御神前にあつたものは濡れも汚れもしてゐなかつたのです」という靈験譚が述べられる。そしてこの奇跡を記した後、手記の筆者はこのように述懐する。

私は今回の天災に遭遇して、こうした場合、助かるのも助からないのも、或るひは御用の出来るのも出来ないのも、畢竟^{ひつぎやう}するところは内流^{ないりう}次第であると感^あじさせて頂きました。即ち神様の御内流^{みうちりう}を豊^{ゆたか}に賜^{たま}はり、その内流のまゝに行動^{こうどう}さして頂くの外に大峠^{おほとうげ}に処^あする何らの方法^{ほうほう}も所置^{まゝ}もないといふこと⁽⁴⁰⁾です。

ここでは、「立替え立直し」(「大峠」)に対し、神の「内流」(さとし・知らせ)に従^{したが}って「行動^{こうどう}さして頂く」以外には対処^{たいしよ}・方法^{ほうほう}が無いとする主張^{しやうけん}が信者^{しんしや}から述べられている。

これが「改心」と「人力」による「立替え立直し」という、指導部の理念と一致^{いちごう}することは明らかである。その意味^{いみ}で言えば、教団指導部の試^しみは一応^{いおう}の成功^{せいこう}を収^{おさ}めた。つまり、大本教団に限^{かぎ}って言えば、「民衆^{みんしゆ}の宗教^{しゆきやう}的要求^{ようきやう}」を現^{げん}実に社会^{しやかい}へ働^{はたら}きかける力^{ちから}を持った宗教^{しゆきやう}的^{てき}変^{へん}革^{かく}運動^{うんどう}の方面^{ほうめん}へ動員^{どうぎん}・統御^{とうご}し、「とびぬけて大きな動員^{どうぎん}力^{ちから}と組織^{しゆせい}力^{ちから}をもった超^あ国家^{こくが}主義^{しゆぎ}団体^{たいたい}であるという⁽⁴¹⁾のが、当時の大本教^{おほほんきやう}の社会的^{しや会的}位^ゐ相^{さう}であつた」と後世^{こうせい}の研究^{けんぎゆ}で評^{ひやう}されるほどの、一つの政治^{せいじ}的^{てき}な力^{ちから}へ組織^{しゆせい}することに成功^{せいこう}したのであつた。

このように見た場合、満州事変^{まんしゆしへん}以降^{いご}、教団本部^{きやうだんほんぶ}が行^{おこな}つた「立替え立直し」の切迫^{きつぱく}という主張^{しやうけん}は、国内外^{こくなんがい}の緊迫^{きんぱく}した情勢^{じやうせい}を反映^{はんえい}したものであると同時に、信者^{しんしや}の救済^{きうさい}への期待^{きたい}を掻^かき立て、さらなる運動^{うんどう}・活動^{かつどう}へ動員^{どうぎん}する役割^{やくわい}を果たしたとも言えよう。

もつとも、それは常に危険^{きけん}を伴^{ともな}うものでもあつた。「立替え立直し」の切迫^{きつぱく}が説^{せつ}かれて以降^{いご}、機関誌^{きかんし}には「一、来る×月^{きげつ}には日本^{にっぽん}と某国^{たがくに}とが戦端^{せんたん}を交^まへる。そして敵艦^{てきかん}は○○湾^{わん}に攻^せめて来る。その時^{とき}××山^{さん}が爆発^{ばくはつ}する。二、××年^{ねん}の中には財界^{さいがい}が破綻^{はたん}して○○が無価値^{むたかち}となる」といつた「予言^{よげん}」に対する、注意^{ちゆうい}・批判^{ひはん}が再三^{さんさん}再四^{さいしゆ}掲載^{けいさい}されることとなる。信者^{しんしや}の「立替え立直し」への期待^{きたい}を刺激^{しき}することは、指導部^{しゆどうぶ}が否定^{ひてい}し、「人力^{じんりき}」の活動^{かつどう}へ転化^{てんか}することで統

御しようとした終末観的「立替え立直し」の理念をも信者の間に呼び覚ましたのである。

ここで、台湾新竹台中地震について見てみたい。台湾新竹台中地震は、一九三五（昭和一〇）年四月二一日、台湾中部を震源に発生したM7.1の地震で、最大の被害が発生した地域の名を取って苗栗地震とも称する。また強い余震が七月まで続き、被害は死者三三七六人、負傷者一万二〇五三人、被害家屋二万九一一八棟にのぼった。大本教団の被害は支部半壊一件が報告されている。⁽⁴³⁾ここで、教団は義援金と救済物資の発送、昭和青年会員の救援・復旧活動への動員といった対応を取ったが、⁽⁴⁴⁾その意義については説かれることがなかった。

またこの地震に際しても、被災信者の手記が機関誌で特集されている一方、指導部は見解を示していない。機関誌に掲載された二本の手記のうち、一つは単なる体験談・霊験譚である。しかし、もう一つの手記は、信者の意識が指導部の意図を越え、どのような地点へ至ったかを示している。

この手記にも神の威徳・霊験を説く箇所は見られる。しかし、それ以上に顕著なのが、先の関東大震災で二代教主出口澄子が批判した、「兎角天災地変などがあれば、それ見たかと思ひたがる」態度である。手記では、この地震が単なる「天然現象」ではなく「天譴であり御神意である」と冒頭で宣言された後、このように述べられる。

聖師様の御言葉に「人間の動乱がなければ地震がある」と相関関係のある事を教へ下さった事がありますが今度の地震のあった地方は有名な大湖事件或は苗栗事件と申しました反帝國的陰謀の温床地帯策源地で、事前に未発に之を検挙し、やつと三四日前、全員の判決言渡しがあったといふ関係にあります。実に聖師様の御言葉通りで人の乱が地震に変わった事は事実です。……（中略）……日本精神と相容れない信仰にある北港媽祖宮の第一祭日に第一回の地震が行はれ第二回の時（長谷川注、五月五日の余震と思われる）は南台湾の重鎮たる台南媽祖祭

の其日に相当し災害地は何れも反帝国的思想家を出したる全島中の最険悪地方であり、皇道大本運動の最も進展せぬ地方であり、産土神社が一つもない地方である等思ひ合はせるならば震災復興は先づ日本精神からと私は主張したい。そして大本人及真日本人の全部がこの災害から免れてゐる事も大なる謎であることを世に知らせたい。^(4.5)

ここでの、「聖師様の御言葉に『人間の動乱がなければ地震がある』と相関関係のある事を教へ下さった事」と言う文言が、先に見た王仁三郎の「人震」説を指すことに疑問の余地はない。しかしながら、ここでの内容は王仁三郎の主張と大きく異なっている。確かに王仁三郎の「人震」説では、地震に代わる「人間の動乱」という形で相関関係を説いていた。だが、その「人間の動乱」を起した人々は、あくまでも「立替え立直し」を望む神意を受けて、言い換えれば「立替え立直し」の一環として、兵を挙げるのであった。しかるに、ここでの「人間の動乱」なるものは「反帝国的陰謀」、即ち日本国家への敵対行為であつて、「立替え立直し」につながるものではない。また加えて、台湾における「日本精神と相容れない信仰」や「反帝国的思想家」等々を「悪」として措定し、地震をそれらの「悪」に対する「神罰天譴」とする姿勢は、むしろ、指導部が否定する、終末観的「立替え立直し」の立場へ回帰していると言わざるを得ない。

ある意味で、この事例は王仁三郎が「人震」説を先に見た以上に展開させなかつた理由をうかがわせるものと言えよう。本来、「人力」による「立替え立直し」へ向かうはずの「人震」説は、地震＝神の「極罰」という回路から逆流する形で、終末観的「立替え立直し」の理念を喚起させ、「日本精神と相容れない」もの、「反帝国的」なものに対する攻撃・排撃といった「悪魔の声」へと信者を向かわせる危険があつたのである。

このように、「立替え立直し」の切迫という教団本部の主張は達成したはずの信者の統御を自ら危うくしかねな

い両刃の剣であった。

以上、昭和三陸地震津波と台湾新竹台中地震における大本教団の動向から、次の二点を指摘出来よう。

第一点は、信者を一つの宗教的変革運動へ動員・統御しようとした、教団指導部の試みが一応の成功を収めたことである。活動・運動の意義を述べずとも、王仁三郎の威徳を背景に、指導部の指示に多くの信者が従い、その教説を受け入れた。

しかし、第二点として、その成功は特に教説の面で限界を示した。時局に乗じて行われた「立替え立直し」切迫の主張は、「悪」と措定されたものに対する攻撃・排撃を伴う形で、教団指導部が否定した終末観的「立替え立直し」に対する信者の期待を再燃させ、その統御を失わせる場合もあった。結局の所、信者の終末観的「立替え立直し」説信奉を教団指導部が完全に駆逐することは遂に出来なかつたのである。

では、何故このような事態が生じるのであろうか。言い換えれば、宗教的変革運動が提示する方法論に飽き足らず、「民衆の宗教的要求」の中で終末観的救済の期待がくすぶり続けるのは何故かという問題である。

ここで、台湾新竹台中地震で見られた、「日本精神と相容れない」もの、「反帝國的」なものを「悪」に措定する態度に注目したい。先の信者の手記では、「悪」と対置されるべき、「善」の領域は若干の混乱を示している。即ち大本信者Ⅱ「真日本人」という形で、大本教団やその教え・運動と、現実の日本国家やそれが説く教えを区別せず、前者が後者を取り込む形で一括して「善」とする。

しかし、この態度を単に逸脱した一信者のものと見ることは出来ない。本章第一節において参照した王仁三郎の随筆、「惟神の心性」・「日本人の抱擁性」を想起したい。これらの随筆の中で、日本古来の「天賦固有の文化的精神」

や「日本神国」を大本が奉じる理想・「善」とする一方、その理想像に現実の日本という現実の存在を重ね合わせる傾向があったことは、既に見た通りである。

つまり、理想の象徴として語られる「日本」と現実の日本との混同・読み替えは、「民衆の宗教的要求」が大本において終末観的「立替え立直し」と「改心」・「人力」による「立替え立直し」という分裂した形で現れる際、両者に共通する要素として現れる。これは何故「民衆の宗教的要求」の中で終末観的救済の期待がくすぶり続けるのかという問題を考える糸口となるものではないだろうか。この点をもう少し追求してみたい。

先行研究において、大本における理想の「日本」と現実の日本国家の関係は、開祖出口なおが明確に区分していたのに対し、王仁三郎は教理と社会の接点を作るためにも、また弾圧を避けるためにも、その区分を曖昧にしていたとされる。⁽⁴⁶⁾ 実際、彼の「立替え立直し」の主張において、「皇道大本の根本大目的は、世界大家族制度の実施実行である。畏くも天下統治の天職を惟神かむみながらに具有し給う、天津日嗣天皇の御稜威みへいに依り奉るのである」⁽⁴⁷⁾というように、現実の日本の正統理念である国体論への接近が見られたことは前章でも触れた。この姿勢はその後も継続して見られる。彼の主導で結成された外郭政治団体、昭和神聖会（一九三四年）の発会式では、王仁三郎自ら「本会は、神聖なる神国日本の大道、皇道に則り、万世一系の聖天子の天業を翼賛し奉り、肇国の精神を遵奉し、皇国の大使命と皇国民天賦の使命達成を期す」⁽⁴⁸⁾と述べている。

とはいえ、また、彼の主張が単に国体論と同一のものであったとは言えないことも、先行研究の指摘する所である。例えば、昭和神聖会の綱領に王仁三郎自身が付け加えた、「一、神聖皇道を宣布発揚し、人類愛善の実施を期す」の文言は、国体論と、「人類愛善」という形で述べられた大本の理想を区別し、その理想に則って国体論を

読み替えようとするものとされる。⁽⁴⁹⁾つまり、王仁三郎における理想の「日本」と現実の日本の混同は、彼の説いた「此の世を此の儘で立替へ」ようとする方法論を通じて選択されたものであった。現実の日本における正統理念たる国体論を否定することが禁忌であり、弾圧を招きかねない以上、特に政治的・社会的な変革を志向する「人力」の理念は、何らかの形で国体論を取り込むものとならざるを得なかったと言えよう。

一方、この件について、信者全体の意識・動向を包括して提示することは困難であるが、ここでは一つの例として、機関誌に掲載された一信者の入信経緯の手記を見てみたい。

その冒頭で、手記の筆者は入信以前に抱いていた悩みを告白する。それは第一に、「何故日本人は君に忠でなければならぬのか。何故万世一系の皇統が尊く、世界に誇る事が出来るのであるか。吾が神国の使命は何だらう」という国体論が説く理念・倫理への疑問・問いであり、第二には、「何故人間は生まれて来たか。そして何故生きて行かねばならぬのか」、「生きるために何故かく迄苦しまねばならぬか」という普遍的な「人間」・人生に対する疑問であり、後者と前者の関係如何というものであった。そして手記では、「大本の教理、使命それは今迄持つてゐた全ての問題を解決して呉れ」、「真の日本人」となり得た喜びが述べられている。⁽⁵⁰⁾

この手記の筆者を捉えた懊悩は、国体イデオロギーの掲げる理想・倫理（「吾が神国」・「真の日本人」と、普遍的な人間・人類としての理想・倫理という、二つのベクトルの分裂によるものと捉えることが出来る。そして、ここでは、特殊（国体イデオロギー）を普遍に読み替えた理想（「日本」）を掲げる「大本の教理」を媒介として、自我の危機をもたらした分裂が解消されたと言えよう。

ところで、こうした「人間」かつ「真の日本人」たることを希求する意識は、大本と同時代のものであった超国家

主義運動に対して橋川文三が嗅ぎ取ったものでもあった。⁽⁵¹⁾

彼は、日本の超国家主義に「たんに国家主義の極端形態と言うばかりでなく、なんらかの形で現実の国家を超越した価値を追求するという形態が含まれている」点へ注目し、これを現状のトータルな変革を指すカリスマ的革命運動（M・ヴェーバー）の日本的形態として捉える。ここから、当時の青年に広く共有された「自我とは何か、人間、社会、国家、世界とは何か」を追求する求道的意識を背景に、その求道者的な内面的完成・自己回復への欲求が国体論の読み替えを通じて、天皇を変革のシンボルとする現状のトータルな変革運動へと収斂して行ったとする構図を橋川は提出した。そして、財閥の巨頭、安田善次郎を刺殺（一九二一年）し、超国家主義の開幕を告げた朝日平吾の遺書に記された「吾人ハ人間デアルト共ニ真正ノ日本人タルヲ望ム」という一節が、その求道的意識を象徴すると橋川は捉えている。

普遍的な「人間」かつ「真の日本人」たることは、先の一信者も求めたものであった。言い換えれば、当時の「民衆の宗教的要求」が、求道的意識を持つ超国家主義なり、大本のような宗教的変革運動なりの、何らかの形で具体化する際には、この「人間」と「真の日本人」という問題に直面せざるを得ない状況を反映している。つまり、近代の日本においては、「人間」たる条件に「真の日本人」という要素が入り込まずにはおれなかった。近代日本の正統理念たる国体論がそれを要求し、また当時の人々の自己形成に影響を与えずにはおかなかったからであり、それを拒否する場合は現実には国家権力との対決を強いられたからである。その意味で、信者における理想の「日本」と現実の日本の交錯は、国家権力を背景に説かれた国体論が、「民衆の宗教的要求」のあり方を規制することで生じたものであったと言えよう。

このように見れば、大本における理想の象徴たる「日本」と現実の日本の混同という問題は、当時の「民衆の宗教的要求」が、超国家主義も含め、何らかの形で現実に表出される場合に、国体論の要素（「真の日本人」）を取り込むことを強いられる状況を反映していると捉えることが出来る。換言すれば、宗教的変革運動が実際の運動として展開し、存続するためには、運動の理念や方法論に国体論を取り込み、それを読み替える必要があったのである。それは国体論が当時の絶対的基準・規範として、人々の自我・アイデンティティの領域に食い込み、その「宗教的要求」のあり方を規定していたからであり、またそれを説く国家が権力を以て、新たな世界像・アイデンティティを掲げる宗教的変革運動のあり方を規定したからであった。

しかし、当時の「民衆の宗教的要求」の本質が、国体論や既成宗教といった既成の文化的基盤に飽き足らず、それに代わる宗教的変革運動を求めたものであったことは既に見た通りである。だが、現実に存在し得る宗教的変革運動が、何らかの形で既成の文化的基盤の中核を成す国体論を取り込んだ形でしかあり得ないのであれば、この要求は完全に充足されることはないであろう。大本教団においてくすぶり続けた終末観的「立替え立直し」への期待は、その不満が終末観的救済の期待として表現されたものとして捉えることが出来るように思われる。その意味で、大本教団における、終末観的「立替え立直し」と「改心」・「人力」による「立替え立直し」の問題、信者と指導部の間のズレは、当時の「民衆の宗教的要求」が直面せざる得なかった状況を反映するものであったと言えよう。

四―四 小括

以上、大本教団において展開された「民衆の宗教的要求」という観点から、関東大震災を含む六つの地震に対する教団の解釈と反応を検討した。その結果として、以下の点を指摘出来よう。

第一には、関東大震災当時の状況として、「改心」と「人力」による「立替え立直し」の達成を説く指導部と、終末観的「立替え立直し」を期待する信者との間で、教団内に認識・姿勢のズレが存在した点である。これは当時の「民衆の宗教的要求」が危機に陥った既存の文化的基盤を否定するものの、実際に社会へ働きかける回路を発見する以前の段階にあったことを反映すると言えよう。

第二に、指導部は、王仁三郎の威徳・霊力の強調をテコとして、教団の活動・運動へ信者を動員・統御する形でこのズレを解消しようと試み、それが一応の成功を収めた点である。大本教団は、現実に働きかけるだけの力を持った、一つの宗教的変革運動となった。

しかし、第三に、その指導部の試みが限界を抱えていた点である。国体論を取り込まざるを得なかった指導部の教説は「民衆の宗教的要求」を完全に満足させることが出来ず、信者の間では終末観的「立替え立直し」の期待がくすぶり続けることとなった。

そして、第四に、大本における、理想の象徴たる「日本」と現実の日本の混同が、当時の「民衆の宗教的要求」が直面せざるを得なかった状況を反映しているという点である。それは「民衆の宗教的要求」が現実に追求・展開

される際には、国体論や国家の内的・外的な規制の下でなされなければならないという状況である。即ち、内的には、超国家主義にも見られる「人間」たらんとする普遍的な理想・倫理への求道は、近代日本の正統理念たる国体論から導かれる「真の日本人」としての理想・倫理との葛藤をもたらすものであった。そのどちらかではなく両方、「人間」かつ「真の日本人」たらんとすれば、その一致のために国体論の読み直しが不可避となる。また外的には、国体論が国家権力を背景として説かれたことにより、「民衆の宗教的要求」が宗教的変革運動として具体化し、存続しようとする場合、それを受け入れつつ、読み替える作業を強いられたのであった。

もつとも、このように国体論を受け入れたとしても、第二次大本事件において明らかとなったように、国家による弾圧・排除の可能性は逃れ得なかった。それは宗教的変革運動として現実の政治・社会の変革を志向すると同時に、読み替え・読み直しの過程を通じて、国家・国体論の規制から逸脱する危険性を有していたからである。

第二章において見たように、国家の掲げる国体論と既成宗教は互いの現実的利益を通じて共依存の関係にあり、国家の公認・庇護を背景として、既成宗教に対する干渉や教説の統制が容易であった。これに対し、大本や超国家主義の場合、それらが国体論の取り込みによって利益を引き出すものの、国家にとっては利益より危険性が強い。国家が求める国民教化から逸脱し、政治・社会の変革を求める主張は、それが国体論を取り込んでいたとしても、あるいは正統理念の要素を含むがゆえに、危険である。そして、それらが「民衆の宗教的要求」と国体論の読み替えから、自力で利益を引き出す以上、加えて教説に危険性がある以上、公認・庇護をテコとして、国家が教説に介入することは難しかった。統制も懐柔も出来ない異端であること、それを反映するのが、第二次大本事件で見られた「今日こそは大本教を地上から根こそぎ抹殺する」という、強い敵意であったと言えよう。

このように、大本教団が地震に際して示した言動は、国体論や既成宗教といった既存の文化的基盤に飽き足らなかつた、関東大震災後の「民衆の宗教的要求」がそれに代わる宗教的変革運動へと展開して行く様相と、その展開を規定した状況をよく反映するものであったように思われる。

【注】

- (1) 出口王仁三郎述・霊界物語刊行会編纂『霊界物語』第一輯、八幡書店、一九九三年、九〇～九一頁。引用部は「大正一〇年一〇月二〇日口述」との付記がある。
- (2) 『神の国』大正一二年一〇月一〇日号、同月二五日号。なお、『神の国』は、先の『神霊界』の後をうけて一九二一（大正一〇）年七月より発行された機関誌である。
- (3) 大本七十年史編纂会編『大本七十年史』上、大本、一九六四年、七〇九頁。
- (4) 『神の国』大正一二年一〇月二五日号。
- (5) 特に新聞においては「予言適中」などと取り上げたほかに、これまで呼び捨てにされていた王仁三郎の呼称が「王仁三郎氏」となったと教団は認識している（大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史』上、七〇九頁）。
- (6) 「大惨禍の同胞を救援すべく―大本本部の動静―」『神の国』大正一二年九月一〇日号。
- (7) 「綾部だより」九月七日、『神の国』大正一二年九月二五日号。
- (8) 「編集室より」『神の国』大正一二年九月二五日号。
- (9) 「局外者たる僕の大本観」『神の国』大正一五年一月号。
- (10) 「編集室より」『神の国』大正一二年一〇月一〇日号。
- (11) 出口王仁三郎「惟神の心性」霊界物語刊行会編『三鏡（増補版）』八幡書店、二〇一〇年、一七〇頁。
- (12) 出口王仁三郎「日本人の抱擁性」（昭和四年五月発表）霊界物語刊行会編『三鏡（増補版）』八幡書店、二〇一〇年、二一八頁。ちなみに、「人震」の語は用いていないものの、ジングスカンについて「願おもふに汗（カ）の世に現はれたるは、

偶然に非ずして、人類の非行に対し、止むを得ず発せられたる天譴の一端として見る可きものあり」と述べた小谷部全一郎のように、当時の言説の中には、戦乱・破壊をもたらした人物を人間の非行・墮落に対する一種の「天譴」になぞらえるものもあつた（小谷部全一郎『成吉思汗は源義経也』富山房、一九二四年、二九五頁）。

(13) 出口王仁三郎「大正維新に就いて」（大正六年発表）『出口王仁三郎著作集』二、読売新聞社、一九七三年、一五五頁。

(14) 出口王仁三郎「学問も必要」霊界物語刊行会編『三鏡（増補版）』八幡書店、二〇一〇年、二二一―二頁。同「明光」霊界物語刊行会編『三鏡（増補版）』八幡書店、二〇一〇年、八〇頁。同「亀山城」霊界物語刊行会編『三鏡（増補版）』八幡書店、二〇一〇年、三二〇―二頁。同「千の利休は明智光秀」霊界物語刊行会編『三鏡（増補版）』八幡書店、二〇一〇年、三三四―六頁など。また大本の芸術活動団体「明光社」は明智光秀の頭字から取られたとされる。

(15) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史』上、七一〇頁。

(16) 以下全ての地震について、地震の規模を示すマグニチュードは戦後の推計値であり、数値と記載は国立天文台編『理科年表』丸善出版社、二〇一一年によつた。

(17) 「震災余聞」『神の国』大正一四年六月一〇日号。

(18) 「綾部だより」『真如の光』昭和二年三月一七日号。『真如の光』は、一九二五（大正一四）年八月に発刊した『大本瑞祥会報』を同年一二月に改題した機関誌。教団の広報、信者の連絡などを主とする。

(19) 出口寿賀麿「豆相震災地より」『真如の光』昭和五年一二月二五日号。

(20) 「別院・分院は地方における神業の拠点ともされたもので、聖師（長谷川注、出口王仁三郎）の居館の性格をもた

されていた」（大本七十年史編纂会編『七十年史』下、大本、一九六七年、二一八頁）。

- (21) 「綾部だより」『神の国』大正一四年五月二五日号。
- (22) 「綾部だより」『真如の光』昭和二年三月一五日号。
- (23) 「編集室から」『神の国』昭和二年四月号。
- (24) 出口王仁三郎 「言華」『神の国』昭和五年十二月号。
- (25) 「震災余聞」『神の国』大正十四年六月十日号。
- (26) 出口寿賀麿 「豆相震災地より」『真如の光』昭和五年一二月二五日号。
- (27) 出口王仁三郎 「言華」『神の国』昭和五年一二月号。
- (28) 出口王仁三郎 「墓目の法」（昭和四年十月発表）霊界物語刊行会編『三鏡（増補版）』八幡書店、二〇一〇年、一三二～三頁。
- (29) 「眼前に見せられた御神徳の数々」『真如の光』昭和六年一月二五日号。
- (30) 「人類愛善会だより」『真如の光』昭和五年二月五日号。
- (31) 「人類愛善会だより」『真如の光』昭和四年九月五日号。
- (32) 「分所支部長賛襄連合会議 宇知麿様の御話」『真如の光』昭和四年八月二五日号。
- (33) 出口王仁三郎 「聖師様のお話 於宣伝使会（大祥殿）昭和六年二月六日」『真如の光』二月一五日号。
- (34) 仁志那 「死物狂ひの今の世」『神の国』昭和二年五月号。
- (35) 同様の指摘は、ウルリッヒ・リンス（足立正喜他訳）『大本教団と日本の超国家主義』京都丸善出版サービスセン

ター、二〇〇七年、四六四～五頁にも見られる。

- (36) 大本七十年史編纂会編『大本七十年史』下、大本、一九六七年、一〇一～二頁。
- (37) 早瀬圭一『大本襲撃』毎日新聞社、二〇〇七年、一四六頁。
- (38) 大場良典「三陸大震災火災慰問記(第二信)」『真如の光』昭和八年四月下旬号。菊地萬慶「震災実話 自然の威力に人為は空し」『神の国』昭和八年五月号など。
- (39) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史』下、二六三～四頁。
- (40) 菊地前掲。
- (41) 安丸良夫「出口王仁三郎の思想」『日本ナショナリズムの前夜』洋泉社、二〇〇七年(原著、朝日新聞社、一九七七年)、一五一～二頁。
- (42) 『神の国』昭和七年七月号。同様の注意は『神の国』昭和八年二月月号、同九年七月号、九月号、昭和一〇年二月月号、『真如の光』昭和九年二月一〇日号などにも見られる。
- (43) 生源寺泰信「震災地に直行して」『真如の光』昭和一〇年六月一〇日号。
- (44) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史』下、二六五頁。
- (45) 生源寺前掲。
- (46) 安丸前掲「出口王仁三郎の思想」、一一二～三、一五七頁。
- (47) 出口王仁三郎「大正維新に就いて」(大正六年発表)、『出口王仁三郎著作集』二、読売新聞社、一九七三年、一五五頁。

- (48) 大本七十年史編纂会編前掲『大本七十年史』下、一七一〜二二頁。
- (49) 栗原彬『歴史とアイデンティティ―近代日本の心理・歴史研究―』新曜社、一九八二年、一六〇〜一頁。安丸前掲、一五二頁など。
- (50) 莊司武夫「神の御教を知る迄」『神の国』昭和五年二月号。
- (51) 橋川文三「昭和超国家主義の諸相」『現代日本思想大系三二 超国家主義』筑摩書房、一九六四年。
- (52) 朝日平吾「死の叫び声」『現代日本思想大系三二 超国家主義』筑摩書房、一九六四年、六三頁。

総括

本研究は「災害宗教社会史」への試みであった。つまり、人々の意識・心性に注目する社会史の観点から、災害によって浮かび上がる宗教や社会の状況を捉えようとする新たな視角を探る試みである。その際、留意したのは、序において、従来の災害研究における課題として述べた二点である。即ち、第一点は、災害以前の状況との連続性において、以後の状況を捉えることであり、そして、第二点は、宗教的言説を、当時の人々の意識・心性を探る方法として使用することであった。つまり、人々の意識・心性に注目し、災害によって浮かび上がる宗教や社会の状況を、それ以前との連続性の中で捉えるという観点である。

この新たな視角の可能性を探るべく、本稿では、関東大震災（一九二三年）を中心に、近代日本の地震と宗教・宗教的言説を取り上げ、検討した。以下、その内容を改めて見てみたい。

第一章においては、関東大震災に際して一世を風靡した「天譴」説を取り上げ、それ以前の天譴説・地震観との比較を通じて検討した。その結果、次の三つが明らかとなった。第一に、関東大震災の「天譴」説は形式的な類似を除き、それ以前の天譴説・地震観とは異なるものであったことである。第二に、この「天譴」説は、国民精神の弛緩や社会秩序の動揺という形で震災以前から人々に抱かれた不安・危機感の蓄積・充満をその背景としていたことである。そして第三に、そうした人々の不安に対して、既成の文化的基盤の中核を占めていた国体論の立場からは、状況を打破するモデルやビジョンが示されなかったことである。「天譴」説という、関東大震災で見

られた宗教的言説は、震災以前の社会的・文化的状況と当時の人々の意識・心性を象徴的に表すものであった。

第二章においては、日本における既成宗教の代表たる仏教を取り上げ、関東大震災直前の仏教界・既成仏教団の状況、及び震災後の救援活動、慰霊・弔祭活動、教化・宣伝活動、並びにそれらに対する評価を検討した。

既存の文化的基盤の内部で国体論と対比されるべき、既成宗教を取り上げることでのその基盤をめぐる状況を把握しようとしたのである。その検討から浮上したのは、次の三点であった。第一には、当時の仏教界は、震災以前から、自己利益の追求とそれに絡む宗派根性といった「功利的色彩」、日頃の「国家とか国体とかに結合」し「迎合」する姿勢、そして人々が求める「宗教独自の立場」との乖離といった問題を抱えており、「民衆の宗教的要求」に応えることが出来ていなかったことである。第二に、震災後、仏教界は「宗教独自の立場」を示そうとしたものの、こうした自らの問題や詔勅という国家の干渉によつて、その姿勢は潰え、「官吏の使僕」・「代弁者」への道を歩んだことである。そして第三に、国家と仏教界が利益を通じて共依存の関係にあったことである。国体論を掲げる国家にとつて、仏教団は国民教化の道具として利益をもたらすものであり、仏教界にとつて、国体論は政治的な武器、あるいは自らの「功利的色彩」を覆う道具として利益をもたらすものであった。規制と利益によつて、国家の説く国体論は既存の文化的基盤を支配した。しかし、当時の「民衆の宗教的要求」にとつて、そうした国体論やそれに支配された既成宗教は既に飽き足らぬものとなっていたことも明らかとなった。

第三章では、新宗教の一つである大本を取り上げ、その立教（一八九二年）から第一次大本事件（一九二一年）までの期間を対象に、根本教義である「立替え立直し」の教説の展開を、出口なお・浅野和三郎・出口王仁三郎という教説に大きな影響を与えた三人の主張から検討した。これは、大本という新しい宗教の形を取って表れた

「民衆の宗教的要求」の動向を明治中期から振り返る作業であるとともに、関東大震災以後の「民衆の宗教的要求」の展開を検討するための予備考察として要請された作業であった。この世の全的な変革と理想世界への転換を説く「立替え立直し」の教説に対する検討から明らかとなったのは次の二点である。まず第一点は、大本教団について見れば、開祖出口なおが教典「お筆先」で示した二つの主題、〈神による「立替え立直し」と人間の「改心」〉から、そのいずれを重視するかをめぐって、大正期に二つの教説が分岐したことである。一つは、〈神による「立替え立直し」〉を重視し、終末観的救済を待望する浅野の教説であり、もう一つは、〈人間の「改心」〉を重視し、さらに理想の実現へ政治的・社会的な働きかけを行う「人力」の活動によって、「立替え立直し」の達成を説く王仁三郎の教説である。こうした教説の展開は、第一次大本事件を契機として完結し、王仁三郎の路線が第一次大本事件後の教団を導くこととなった。第二には、この過程を明治中期からの「民衆の宗教的要求」の反映として見れば、それを宗教的変革運動への展開として捉えることが出来る点である。即ち、まず近世から続く「通俗道德」の視座から、出口なおの終末観的救済思想が成立する。その後、この終末観的救済思想の持つ現世否定の要素に、既存の文化的基盤の動揺から生じるが生み出した人々の不安・危機感が引き寄せられた。しかし、それは未だ社会の現状を否定・拒否し、奇跡的な手段による救済の待望の段階に留まっている。そして第一次大本事件直前の時期に至り、宗教的理想を掲げて現実に政治・社会を変革しようとする、宗教的変革運動への志向が現れた。

第四章においては、これまで考察を踏まえ、大本教団が直面した関東大震災、北但馬地震（一九二五年）、北丹後地震（一九二七年）、北伊豆地震（一九三〇年）、昭和三陸地震津波（一九三三年）、台湾新竹台中地震（一九三五年）の、六つの地震に対する解釈と反応を取り上げ、超国家主義に対する橋川文三の分析を参考としつつ、検討した。

その結果、以下の四点が明らかとなった。まず、第一には、関東大震災当時の状況として、漸進的な内的・外的な変革を説く指導部と、終末観的救済を待望する信者との間で、教団内に認識・姿勢のズレが存在した点である。これは、当時の「民衆の宗教的要求」が、危機に陥った既存の文化的基盤を否定するものの、実際に社会へ働きかける回路を発見する以前の段階にあったことを反映していると言えよう。第二に、王仁三郎の威徳・靈力の強調をテコとして、教団指導部は信者・教説の統御を試み、それが一応の成功を収めた点である。大本教団は、「民衆の宗教的要求」に応える、一つの宗教的変革運動となった。第三に、しかし、国体論を取り込まざるを得なかった指導部の教説は、「民衆の宗教的要求」を完全に満足させることが出来ず、信者の終末観的「立替え立直し」の期待を駆逐することが出来なかった点である。そして第四に、地震に際して大本が見せた言動からは、当時の「民衆の宗教的要求」が現実には追求・展開されるとき、国家・国体論の内的・外的な影響が事態を規定し続けたことがうかがわれる点である。内的には、国体論が既存の文化的基盤を支配したことにより、当時の人々にとって、本来普遍的な存在と価値を志向する「人間」の条件に、国体論の要求する「真の日本人」という要素が入り込まざるを得ず、また、外的には、国体論が国家権力の正統理念であり、それに反するものは弾圧・排除の対象となったため、「民衆の宗教的要求」が形を取って存続しようとする場合、国体論を取り込むことが必要となる。つまり、「民衆の宗教的要求」が現実に出す際は、こうした内的・外的な要因によって、国体論を取り込みつつ、それを読み替える作業を強いられるという状況である。

以上をまとめれば、次のように言えよう。

まず、国民精神の弛緩や社会秩序の動揺として認識された、明治末からの人々の不安・危機感があった。国体

論や既成宗教など、既存の文化的基盤は「民衆の宗教的要求」に対処出来ないまま、秘かに危機に瀕していたのである。一方、既に大本などの形を取って現れつつあった「民衆の宗教的要求」の内部では、現実に政治・社会を変革し、そうした既存の文化的基盤に取って代わろうとする、宗教的変革運動への展開が始まっていた。

こうした状況を背景に関東大震災が発生した。それは凄まじい被害をもたらしたただけではなく、既存の文化的基盤の危機を顕在化させ、象徴するものとなった。それゆえに、震災は「天譴」という特別な意味を持つものとして、当時の人々に受け止められたのであった。そして、「民衆の宗教的要求」は、普遍的な価値観に基づく「人間」と国体論の要求する「真の日本人」への志向を両立させた教説を掲げた、出口王仁三郎のようなカリスマ的人物に率いられ、ときに宗教的変革運動となって表出した。

しかし、国家権力と結び付いた国体論は、その展開を人々の内面と形態の面で規定した。「民衆の宗教的要求」が現実に追求される場合、国体論の要素を受け入れる必要があったのである。ただし、そうした「民衆の宗教的要求」のあり方を国家が規定し続けたことで、近代日本国家は異端的な国体論を掲げる宗教的変革運動や人々の終末観的救済の期待を自ら生み出すことともなった。

「災害宗教社会史」という新たな視角を設定することにより、近代日本の宗教や社会の状況について、従来重なり合うことのなかった災害研究・宗教史・思想史・社会史の各分野の知見を用いて論じるという可能性が開かれること、ここでその一端については示し得たことと思う。

最後に本稿を通じて明らかとなった「災害宗教社会史」の課題は次の二点である。

その一つは、ここで取り上げた地震という自然災害に加え、戦争といった人為的災害を含めて論じると言う課

題である。特に、日本国家・社会を実際に破滅の淵に追いやった第二次世界大戦は、本稿で論じた「民衆の宗教的要求」のその後の展開をたどる上でも重要な意味を有している。こうした戦争を含めた人為的災害についても論じることで、「災害宗教社会史」は災害研究のみならず、宗教史・社会史にも資するものとなる。

もう一つは、地震以外の自然災害に関する課題である。地震、特に後世まで記録されるほどの大地震は確かに大きな「わざわざい」である。しかし、それは頻繁に生じるものではない。俗に「天災は忘れた頃にやって来る」と言われるにせよ、台風や洪水などの風水害や異常気象・火事・感染症（伝染病・疫病）などは、より頻繁に襲来する自然災害である。近代以前はいうまでもなく、近代以降でも室戸台風（一九三四年）など、これらの災害にも大きな「わざわざい」となったものがある。地震のみならず、これら別種の自然災害についても目を向けることで、より通史的・包括的な議論が可能となる。また、科学技術の発展や社会の抵抗力の増大が人々の意識や行動にどのような影響を与えたかという、今日まで続く社会・人々の変化を捉えることが出来るであろう。

また一方で、こうした頻発する災害の多くは歴史に残るほどの「わざわざい」ではない。しかし、そうした災害が社会や人々の一般に際会するものである。言い換えれば、歴史的事件となるような大災害と異なる、通常の災害こそ、社会や人々の災害に対する態度や意識に深い影響を与えるものなのである。こうした一般的な災害についても検討を重ねることで、例外的な大災害に留まらない「災害宗教社会史」は真の「歴史の復元」へ至り得ることが出来る。

その意味で、「災害宗教社会史」は、遙か彼方まで広がる前人未踏の砂漠を越えようとする旅のようなものとも言える。多くの困難と道なき砂の海に踏み迷う危険が横たわっている。しかし、その砂漠は新たな可能性という

いくつもの井戸を秘めており、未だ知られない新たな地平へと続いているように思われる。

【主要参考文献一覽】

(一) 辞典・史料集・教団史・市史・その他

朝日平吾「死の叫び声」『現代日本思想大系三一 超国家主義』筑摩書房、一九六四年。

綾部市史編さん委員会『綾部市史』下、綾部市役所、一九七九年、九三～四頁。

池田昭編『大本史料集成』一・二、三二書房、一九八二年。

池田正一郎『日本災変通志』新人物往来社、二〇〇四年。

井上順孝他編『新宗教教団・人物事典』弘文堂、一九九六年。

宇佐見龍夫『最新版 日本被害地震総覧』東京大学出版会、二〇〇三年。

梅原猛他監修『史話 日本の歴史三〇 帝都壊滅』作品社、一九九一年。

大谷派本願寺関東復興事務局編『関東大震災と東本願寺』一九二七年。

大本七十年史編纂会編『大本七十年史』上・下、大本、一九六四・一九六七年。

小谷部全一郎『成吉思汗は源義経也』富山房、一九二四年。

影山輝國他「災異」溝口雄三他編『中国思想文化事典』東京大学出版会、二〇〇一年。

片山逸郎『濃尾震災（復刻版）』『明治後期産業発展史資料』六七二、龍溪書舎、二〇〇三年（原著、一八九三年）。

柏原祐義他監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年。

- 北根豊監修『新聞総覧 大正十二年版(復刻版)』大空社、一九九三年。
- 岐阜県歴史資料館編『濃尾大震災の教訓』財団法人岐阜県教育文化財団歴史資料館、二〇〇五年(原著、一九九六年)。
- 現代史の会編『ドキュメント関東大震災』草風社、一九九六年。
- 國學院大學日本文化研究所編『神道事典(縮刷版)』弘文堂、一九九九年。
- 国立天文台編『理科年表』丸善出版社、二〇一一年。
- 小竹武夫訳『漢書』中、筑摩書房、一九七八年。
- 小林多喜二『小林多喜二全集』五、新日本出版、一九八二年。
- 子安宣邦監修『日本思想事典』ぺりかん社、二〇〇一年。
- 澤田多喜男『天譴説』日原利国編『中国思想事典』研文出版、一九八四年。
- 宗教資料研究会編『神霊界(復刻版)』一〜九、八幡書店、一九八六年。
- 天理教会本部編『おふでさき 付註釋』天理時報社、一九二八年。
- 土屋詮教『大正仏教史』三省堂、一九四〇年。
- 出口王仁三郎『出口王仁三郎著作集』一、読売新聞社、一九七二年。
- 『出口王仁三郎著作集』二、読売新聞社、一九七三年。
- 出口王仁三郎口述・霊界物語刊行会編纂『霊界物語』第一輯、八幡書店、一九九三年。
- 出口すみ子『おさながたり』天声社、一九五五年。
- 内務省社会局編『大正震災志』下、一九二五年。

日本仏教社会福祉学会編『仏教社会福祉辞典』法蔵館、二〇〇六年。

村上重良編『正文訓読 近代詔勅集』新人物往来社、一九八三年。

靈界物語刊行会編『三鏡（増補版）』八幡書店、二〇一〇年、一七〇頁。

吉川忠夫訳注『漢書五行志』平凡社東洋文庫、一九八六年

（柏原祐義）『新生の力』京都大谷派本願寺臨時関東地方震災救援事務局、一九二三年。

『宗報』『宗報』等機関誌復刻版』一一・一三、真宗大谷派宗務所出版部（東本願寺出版部）、一九九七年。

『災より幸へ』京都大谷派本願寺臨時関東地方震災救援事務局、一九二三年。

『漢書』webサイト「中國哲學書電子化計劃」(<http://ctext.org/zh>) [二〇一二年六月一四日現在]。

（二）研究文献

コルネリウス・アウエハント（小松和彦他訳）『鯨絵―民俗的想像力の世界―』せりか書房、一九七九年（原著、一九六四年）。

赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房、一九八五年。

荒川秀俊『飢饉』教育社歴史新書、一九七九年。

有泉貞夫『明治政治史の基礎過程―地方政治状況史論―』吉川弘文館、一九八〇年。

池田秀三「中国」宇沢弘文他編『転換期における人間―自然とは』岩波書店、一九八九年。

――「鄭玄の六天説と両漢の礼学」渡邊義浩編『両漢儒教の新研究』汲古書院、二〇〇八年。

池田知久「中国古代の天人相関論―董仲舒の場合―」溝口雄三他編『アジアから考える』七、東京大学出版会、一九九四年。

伊藤和明『日本の地震災害』岩波新書、二〇〇五年。

今谷明編『王権と神祇』思文閣出版、二〇〇二年。

宇佐美龍夫（解説）地震についての考え方の変遷」同編『江戸科学古典叢書一九 太極地震記・安政見聞録・地震預防

記・防火策図解』恒和出版、一九七九年。

大崎順彦『地震と建築』岩波新書、一九八三年。

桶谷秀昭『昭和精神史』文藝春秋社、一九九二年。

尾原宏之『大正大震災』白水社、二〇一二年、三二頁。

柏原祐泉『日本仏教史 近代』吉川弘文館、一九九〇年。

桂島宣弘『幕末民衆思想の研究（増補改訂版）』文理閣、二〇〇五年（原著、一九九二年）。

——『思想史の十九世紀―「他者」としての徳川日本―』ぺりかん社、一九九九年。

鎌田東二編『神道用語の基礎知識』角川書店、一九九九年。

河田恵昭『津波災害―減災社会を築く―』岩波新書、二〇一〇年。

川村邦光『民俗空間の近代―若者・戦争・災厄・他界のフォークロア―』情況出版、一九九六年。

北原糸子『地震の社会史―安政大地震と民衆―』講談社学術文庫、二〇〇〇年（原著、『安政大地震と民衆』三一書房、

一九八三年）。

- 『磐梯山噴火―災害から災害の科学へ―』吉川弘文館、一九九八年。
- 『関東大震災の社会史』朝日新聞出版、二〇一一年。
- 北原糸子編『日本災害史』吉川弘文館、二〇〇六年。
- 北村優季『平安京の災害史―都市の危機と再生―』吉川弘文館、二〇一二年。
- 木村周平『災害の人類学的研究に向けて』『文化人類学（旧民族学研究）』七〇・三、二〇〇五年。
- 栗原彬『歴史とアイデンティティ―近代日本の心理・歴史研究―』新曜社、一九八二年。
- 黒田日出男『龍の棲む日本』岩波新書、二〇〇三年。
- 小沢浩『生き神の思想史』岩波書店、一九八八年。
- 小島毅『宋代天譴論の政治理念』『東洋文化研究所紀要』一〇七、東京大学東洋文化研究所、一九八八年。
- 『宋学の形成と展開』創文社、一九九九年。
- 子安宣邦『書評』『民衆宗教』観の転換―柱島宣弘『幕末民衆宗教の研究』―』『思想』八一九、岩波書店、一九九二年。
- ノーマン・コーン（江河徹訳）『千年王国の追求』紀伊國屋書店、一九七八年（原著、一九六一年。改訂、一九七〇年）。
- 佐賀枝夏文『近代社会と仏教福祉実践―九条武子と関東大震災―』『日本仏教福祉学会年報』二八号、一九九七年。
- 『九条武子 転換点としての関東大震災』荒井とみよ他編『女の手紙』双文社出版、二〇〇四年。
- 笹本正治『中世の災害予兆―あの世からのメッセージ―』吉川弘文館、一九九六年。
- 『災害文化史の研究』高志書院、二〇〇三年。
- 寒川旭『日本人はどんな大地震を経験してきたのか―地震考古学入門―』平凡社新書、二〇一一年。

- 島蘭進 「民衆宗教か、新宗教か」「江戸の思想」編集委員会『江戸の思想』一、ペリかん社、一九九五年。
- 清水幾太郎 『流言蜚語』ちくま学芸文庫、二〇一一年。
- 清水克行 『大飢饉、室町社会を襲う！』吉川弘文館、二〇〇八年。
- 鈴木則子 『江戸の流行り病―麻疹騒動はなぜ起こったのか―』吉川弘文館、二〇一二年。
- 外岡秀俊 『地震と社会』下、みずす書房、一九九八年。
- レベッカ・ソルニット (高月園子訳) 『災害ユートピア―なぜそのとき特別な共同体が立ち上がるのか―』亜紀書房、二〇一〇年(原著、二〇〇九年)。
- 武村雅之 『地震と防災』中公新書、二〇〇八年。
- 『関東大震災を歩く―現代に生きる災害の記憶―』吉川弘文館、二〇一二年。
- 竹山護夫 『大正期の政治思想と大杉栄』名著刊行会、二〇〇六年。
- 中央防災会議 「災害教訓の継承に関する専門調査会」『一九二二 関東大震災報告書』第一編、二〇〇六年
(<http://www.bousai.go.jp/jishin/chubou/kyoukun/index.html>、中央防災会議 web サイト [二〇一二年六月一四日現在]より)。
- 津城寛文 『鎮魂行法論―近代神道世界の靈魂論と身体論―』春秋社、一九九〇年。
- 野本寛一 『自然災害と民俗』森話社、二〇一三年。
- マイケル・バークン (北原系子訳) 『災害と千年王国』新評論、一九八五年(原著、一九七四年)。
- 橋川文三 「昭和超国家主義の諸相」『現代日本思想大系三一 超国家主義』筑摩書房、一九六四年。

- 『昭和維新試論』ちくま学芸文庫、二〇〇七年（原著、朝日新聞社、一九八四年）
- 畑中章宏『柳田国男と今和次郎―災害に向き合う民俗学―』平凡社新書、二〇一一年。
- 早瀬圭一『大本襲撃』毎日新聞社、二〇〇七年。
- 速水融『日本を襲ったスペイン・インフルエンザ―人間とウイルスの第一次世界戦争―』藤原書店、二〇〇六年。
- 平石直昭「徳川思想史における天と鬼神」溝口雄三他編『アジアから考える』七、東京大学出版会、一九九四年。
- 保立道久『歴史のなかの大地動乱―奈良・平安の地震と天皇―』岩波新書、二〇一二年。
- 松尾尊允編『石橋湛山評論集』岩波文庫、一九八四年。
- 松本健一『神の畏―浅野和三郎、近代知性の悲劇―』新潮社、一九八九年。
- 松本卓哉「律令国家における災異思想」黛弘道編『古代王権と祭儀』吉川弘文館、一九九〇年。
- 峰岸純夫『中世 災害・戦乱の社会史』吉川弘文館、二〇〇一年、二頁。
- 宮田登『ミロク信仰の研究（新訂版）』未来社、一九七五年（原著、一九七〇年）。
- 宮田登・高田衛監修『鯨絵―震災と日本文化―』里文出版、一九九五年。
- 村上重良『近代民衆宗教史の研究（増訂版）』法蔵館、一九六三年（原著、一九五八年）。
- 「幕末維新期の民衆宗教について」『日本思想体系六七 民衆宗教の思想』岩波書店、一九七二年。
- 『評伝 出口王仁三郎』三省堂、一九七八年。
- 『国家神道と民衆宗教』吉川弘文館、二〇〇六年（原著、一九八二年）。
- 村山修一『日本陰陽道史総説（オンデマンド版）』塙書房、二〇一〇年（原著、一九八一年）。

安丸良夫 『日本の近代化と民衆思想』 平凡社、一九九九年（原著、青木書房、一九七四年）。

—— 『出口なお』 朝日新聞社、一九八七年（原著、一九七七年）。

—— 『日本ナショナリズムの前夜』 洋泉社、二〇〇七年（原著、朝日新聞社、一九七七年）。

—— 『一揆・監獄・コスモロジー』 朝日新聞社、一九九九年

—— 『文明化の経験』 岩波書店、二〇〇七年など。

安田政彦 『災害復興の日本史』 吉川弘文館、二〇一三年。

矢田俊文 『中世の巨大地震』 吉川弘文館、二〇〇九年。

山下克明 『平安時代の宗教文化と陰陽道』 岩田書店、一九九六年。

山住正己 『日本教育小史』 岩波新書、一九八七年。

山田雄司 『跋扈する怨霊―崇りと鎮魂の日本史―』 吉川弘文館、二〇〇七年。

ヴィットリオ・ランテルナリー (堀一郎他訳) 『虐げられた者の宗教―近代メシア運動の研究―』 新泉社、一九七六年（原

著、一九六〇年）。

ウルリッヒ・リンス (足立正喜他訳) 『大本教団と日本の超国家主義』 京都丸善出版サービスセンター、二〇〇七年。

ピーター・ワースレイ (吉田正紀訳) 『千年王国と未開社会―メラネシアのカーゴ・カルト運動―』 紀伊國屋書店、一九

八一年（原著、一九五七年）。

渡辺尚志 『浅間山大噴火』 吉川弘文館、二〇〇三年