

宗教教團の成立過程

——天理教の場合——

高 木 宏 夫

は し が き

I 時代と宗教

II 教 祖

III 教 理

IV 信 者

V 教團の成立過程

は し が き

日本人の代表的な宗教としては、大てい、神道と佛教とがあげられ、一方が現世的・現實的であるのに、他方は來世的・出世間的であるというように對比されるのが、常識となつてゐる。この常識は、教團の教理、或は聖職者（僧など）の記したものに關する限りは正しい。しかし、これをもつて日本人の宗教意識を推して、殆どの日本人は佛教

の檀家であるから、來世的な無常觀が日本人の意識に一般的であるなどと考えるならば、それはとんでもない間違いである。一般信者に一貫している宗教的態度は、現世的・現實的なものであつて、たとえ來世的・出世間的な態度をもつた人があろうとも、日本人の中では少數者にすぎない。¹⁾

私が戰後行つた面接發問法による調査の結果では、調査對象全數の一割弱の人々は宗教的行動を營んだ經驗がなく残りの九割餘の人々の宗教的行爲は、主として、慣習的な行爲として儀禮を營むという態度および宗教的な對象から何らかの現世利益を期待するという態度の兩面から支えられているということがわかつた。慣習的に宗教儀禮を行うという態度は、通常祖先崇拜とよばれる佛壇・墓を中心として家單位にいとままれる佛事、村の氏神の祭、部落の地藏や道祖神などの祭等、互に顔を知り合つた人々の集團の祭祀の支えとなつてゐる。この集團は元來無組織集團であるから、この祭祀を行う組織は、集團内の古い秩序を維持再編する爲の具體的な場を與えることになつて、この面からも積極的に祭が維持されるのであるが、個人にとつては、この慣習の中断が「サワリ」「タタリ」「バチ」を招くと考えられ、「先祖を祀る」ための佛教は、家族或は親族内の秩序維持、タタリなどのオソレによつて維持されている。このオソレは、集團祭祀の對象に限らず一切の宗教對象に通じるものであるが、結局のところ、現實生活の破壊へのオソレであつて、消極的な現世利益の希求である。さきにあけた現世利益の期待は、個人的な場合が多く、したがつて御利益の内容は一定していない。御利益をいただく手段は、禮拜祈願、聖職者の祈禱などの宗教儀禮、肉體的な行、克己の精神修養などの修業によつてゐる。

日本人の庶民の宗教が、慣習的な宗教儀禮および現世利益によつて支えられているというのは、古い組織の維持、積極的・消極的現世利益の希求を支えとして宗教が社會組織および經濟と緊密な關係をもつことを物語つてゐる。それ

は、たとえば、新しい宗教が信者を多數獲得したのは、社會組織の弱まつた時期および庶民の慾求不満が高まつた時期であることによつて知ることができる。だから、日本全體としては、封建制から資本主義への移行期（明治維新前後）、および獨占資本の解體・再編期（敗戦後より今日まで）に新宗教が多數の信者を得ている。また、村や町を單位としてみれば、經濟的な不況時に、新しい宗教が信者を得て教會を作り、新しい占師や術者が流行している。これは、この時期の各層の解體・再編が組織の社會的強制を一時的に弱め、解體・再編の過程における個人の動盪と慾求不満に對して安定・充足を宗教が與え、この組織の弱まりの中においてはじめて、新宗教への組織加入あるいは舊組織内への新しい組織編成が可能になるからである。

我が國における宗教の社會的諸機能の中、特に重要な問題は、宗教的な組織が舊い體制の維持・再編に大きい役割を果していること、社會的な諸問題が個人の宗教的現世利益の中に解消して個人的問題として解決されてしまい、社會的な問題が社會問題となつて政治的な解決を求める方向をたどらない傾向があること、の二つである。この二つの問題は、日本の宗教の構造を右のように理解するならば、必然性をもつて生れる問題と言わねばならない。宗教教團の成立過程を考察することはこの問題研究の一端であるが、研究方法としては、過去の時代における宗教現象について、その當時の社會問題とどのようなつながりをもっているか、また、現在起りつつある現象についてどうか、という巨視的な觀點にたつ研究、および、社會的、宗教的現象の具體的な手である個々人についてそれはどうかという微視的觀點にたつ研究の、二つの立場を考え得る。本稿においては、過去の問題について、庶民の民間信仰が宗教教團にまで形成、組織された一例を、現在最も多くの信者を有する天理教について考えることとし、現在に關する、他の二つの觀點にたつ研究は稿を改めて述べることにする。

天理教は、一八三八年（天保九年）教祖の神がかりにはじまり、一九〇八年（明治四一年）天理教教團として獨立公認された。この約七〇年間には、天理教以外にも多數の新しい宗教が発生し、教團を形成している。戦前「教派神道一派」とよばれていた天理教・金光教・黒住教・大社教・御嶽教・實行教・扶桑教・禊教・神道修成派・神理教・神習教・大成教・神道本局の各教、公認に到らなかつた連門教など多數の教團が、いづれもこの時期に發生し、教團にまで發展したのである。これらの中でも天理教の發展は目ざましく（明治四一年、教會數二一五八、教徒數二一三〇二人、同四四年教徒數七三三六五人）、⁶新聞にしばしば報じられただけではなく、キリスト教と共に最も有力な敵として佛教側から攻撃されている。この天理教の信者は、教祖が「谷底救済」とよんで働きかけたのに對應して、貧農・貧民が多かつたという點に特色がある。教團の成立過程を研究するに當つて、特に天理教を最初にとりあげたのは、急速な發展および信者に貧農・貧民が多いということに主たる理由があるが、筆者が奈良縣下の宗教に關する實態調査を續けてきているので、この資料によつて文獻資料の不足を補い得るからでもある。

天理教の成立過程に注目すべき諸問題を要約すると次のようになる。

- 1 教祖の説いた宗教は、典型的な庶民型の宗教であつて、教理は容易に信者にいれられた。
- 2 教祖の與えた現世利益は悉く庶民の要望に應えるものである。
- 3 信者の増加と共に加わつた外からの壓力は、却つて教團の形成を早める作用をした。

教團の成立過程を論じるには、教團の組織に關する研究が不可欠かつ重要である。組織に關する研究は本稿とは別に稿を改めて獨立に論じることとした。したがつて、「天理教の成立過程」は、「教理および信者」に關する研究（本稿）および「組織」に關する研究の二つを以つて完成し、本稿はその前半部に該當する。

1 ハケ町村における個人を対象とした面接質問法による筆者の調査の結果では、全體の約四％が、來世的な宗教的態度を示したにすぎない。この調査資料は、一九四八年から一九五二年に亘つて行つた實態調査によつて得たものであるが、近く公刊する予定である。

2 J. W. Bennett & M. M. Tunin "Social Life" (1950) p. 149 の primary groups がこれにあたる。

3 たとえば、法要は、親族團體が本家と分家との關係を確認する一時的に具體的な場を與え、これによつて、團體内の諸問題を處理する場合があり、また、氏神の祭や部落の祭は、村や部落の支配體制を確認する役割を果している。實證例は拙著「都市における神社」(神社新報六三號、八〇號)参照。

4 たとえば布教師が不況時以前から村に入つていたにしても、多くの信者を獲得するのは不況時であつて、術者の場合と共に、不況時の信者は浮動しており、好況に轉ずると共に信者は次第に減少していくのが通常である。これまで調査した十二ヶ町村においては例外がない。一例は拙著「移民送出村の母村に及ぼした影響—宗教—」(福武直編「アメリカ村」所收)参照。

5 こゝに述べた日本宗教の構造に関する研究は、その實證例と共に、近く公刊する予定である。

6 こゝで信者數をあげずに教徒數をあげたのは、つぎのような理由によつてゐる。すなわち、天理教の末端教會では、「名簿中のこの信者は、別な信者の親戚であり、布教所から教會への格上げのために必要な一定信者數に達するため、家族員全員の名前に共に捺印して貰つたものであるから、本當の信者ではない。」と語られることが多い。だから、教會に集つたこともない人が信者數の中には含まれてゐる。しかし、教徒は、教理も理解し、お地場(丹波市)へ行つて、お授け(特定の儀禮)を受けた人々であるから、本當の信者である。だから、ここにあげた數字は、特に熱心な信者の數と考えられる。叙述中の以下の部分においても數を扱う場合は教徒をあげることとした。

I 時代と宗教

天理教の教祖が生れてから、教團が獨立して公認された一九〇八年（明治四一年）までの發展過程は、つぎのように要約できる。

- 1 一七九八年（寛政一〇年）教祖中山みきは現在の奈良縣山邊郡丹波市町附近（三味田）に生れた。
- 2 教祖は、一八三八年（天保九年）修驗者の加持代となつて神がかりし、一八六四年（元治元年）より「てんりん、おうのみこと」となえはじめ、現在の教理「みかぐらうた」は一八六七年（慶應三年）に、「おふでさき」は一八六九年（明治二年）に書きはじめている。

- 3 一八六五年には、「よく効くおカミさん」として近隣に知られ、神官・僧侶と縄張り争をし、一八六七年には、神祇官領吉田家に公認された。

- 4 一八七三年官憲の干渉があつて、これは教祖が死ぬ迄続いた。

- 5 一八八〇年金剛山東野村地福寺の出張となり、この年「信者漸く多く教會の議談合」が行われた。

- 6 一八八五年（明治十八年）神道本局直轄教會となり、翌年教祖が死に、淨土宗善福寺に葬られた。

- 7 一八九九年（明治三二年）第一回の獨立請願、第四回目明治四一年に別派獨立した。

教祖が神がかりをはじめてから、佛教の一派として、組織をもちはじめた頃（天保九年——同十三年）までの第一期、これに續いて教祖が亡くなるまで（明治一三年——同十九年）の第二期、死後から獨立請願迄（明治十九年——同三二年）の第三期、これより獨立まで（明治三二年——同四一年）の第四期の四期に、教團の發展をわけてみる事ができる。最近の

歴史家の歴史的範疇によれば、この第一期は、天保改革より西南戦役までの絶対主義の確立期に概當してをり、第二期は、資本主義育成のための原始的資本蓄積期であり、第三期は、日清戦争を中心とした帝國主義への移行期であり、第四期は日露戦争に表われたような帝國主義段階に概當している。⁽³⁾ また一方から言えば、極めて宗教的性格の強い天皇制の形成から完成までのそれぞれの段階に概當しているのであつて、明治政府の宗教政策と相まつて、天理教は放任、干渉、彈壓、公認の過程を経ている。教祖および信者については節を改めて詳述するが、教祖は轉落地主（庄屋として舊支配者の末端でありまた同時に被支配者でもあつた）であり、信者の多くは、貧農・貧民（被支配者）であつた。天理教をめぐる當時の人々は、右の四つの段階において、いわば、最下層として徹底的にいためつけられ、生産者として實質的には天皇制國家のにない手となつた人々である。それは、「生かさぬよう死なさぬよう」「しほればしほるだけとれる油のような」農民、手内職の生活を餘儀なくされた都市下層民であつた。農民や都市下層民は明治維新と共に各地に一揆を起して政府を助け、新政府に自己の希望を託したのであるが、政府が政權を握ると忽ち一揆は彈壓された。當時人口の約八割を占めた農民は、幕府時代と變らない地租を課され、明治政府の地主保護政策（地租改正）によつてさらに寄生地主をも養わねばならなくなつて、多數の小作への轉落者、都市貧民への轉落者を出し、度々の一揆に反抗を示したが一方的に彈壓された。最後の望みを自由民權運動の自由黨に託した者もあつたが、自由黨のヘゲモニーは地主へと移り、貧農・貧民の運動は彈壓されてしまつた。この過程を通し農民も都市民も武士も大きく解體され、再編されて行つた。この各層の解體・再編の過程において希望を失つた人々が天理教に希望を見出し、信者となつて行つたのである。

幕末に希望を失つた人々がその打開を求めて一揆を連發し、封建制をゆすぶつて行つたが、新政府が成立する直前

の無政府状態の中で爆發的な打開を求めている。それは「ええじやないか踊り」である。「ええじやないか踊り」は、庶民の亂衆行動であるが、天理教の教理にはその雰圍氣が傳えられている。

明治政府は、「神聖ニシテ侵スベカラ」ざる天皇を中心とした絶対主義を確立した。そこで、天皇の權威を神話に求め、そのため神道國教政策を遂行した。そこで、宗教界はさまざまな大きい變化を余儀なくされながら、この政策に對應して行つた。天理教史は、公認される明治四一年迄さまざまな壓迫を繰返し受けている。

そこで、本節では、「ええじやないか踊り」および明治政府の宗教政策を、局部的な天理教の問題を理解するに必要な限りにおいて述べる。

幕末における「お蔭詣り」「ぬけ詣り」は、新しい商品貨幣經濟の農村への浸透、全國市場の形成と共に民間より起つたものであるが、これは参加する人々にとつては、封建制度の下における、嚴重な關所、五人組制度や村支配および徒弟制度、家族制度などからの解放であつて、これに参加するかぎりには、自己をしるる封建的な諸制度、身分制度から解放される氣分を味うことができた。これが維新當時の無政府状態下の「ええじやないか踊り」になると、當時の絶望的な世相と相まつて、一層狂的な場面を展開している。「ええじやないか踊り」は、大政奉還直後のいわば無政府状態において、名古屋地方からはじまり、忽ち東北、九州、中國を除く殆ど全國各地に波及した亂衆行動であつて、皇太神宮のお札が降つたという噂から、踊り狂つた亂衆が簡單な「うちこわし」をともないながら、「ええじやないか」ということばに、一切を託して「世直し」を求めたものである。³⁾「世直し」は、新宗教のよく用いることばであるが、當時「世直し」が切望され、一揆にもしばしば世直しが求められている。井上氏の見解によれば、⁴⁾「一般に『世直し』は世均しであり、郷頭、肝煎等の村役人の財産の分配その他貧富のへだたりの除却、土地の均等所

有、封建的負擔のいつさいの廢止の要求を意味した。』のであるが、これが、當時の國教である佛教にではなくて、後に天皇制教理の中心となる神宮を中心として現われたことは、注目しなければならない。また、この「世直し」要求は、天保改革期前後に行われた「廢佛毀釋」運動の中にもみられる。この第一期の廢佛毀釋は、各藩支配者が、「しほりとる」餘剰を探索した結果見出した政策である。それは、農民の納める「寺への上り」が本山へ（藩以外の、多くは京都にある）流出して藩内にとどまらない所に眼をつけて儒教的あるいは國學的な根據づけによつて行われたものである。ところがこれを農民が積極的に支持した佐渡の例があり、それは農民の土地要求（寺領）から起つたものである。⁽⁶⁾

新政府は、成立と殆ど同時に神道國教政策を明らかにし、太政官と並べて神祇官を設けた。第一に着手したものは「神佛分離」であつて、權現の稱號を禁止するほど細部に迄干渉している。神佛分離の意味は、新しい權威として、神社の權威を確立することを目的としたものであることはいうまでもないが、これと同時に、全國の神社と神官とを寺院から切りはなして一つの組織に組み込んで政府直屬とし、また社寺領を上知させる準備としたのである。神佛分離は、地方差はあるとしても、かなり徹底して行われ、神社、寺院の造形的なもの（建築物も含む）の破壊に現われた。一八七一年（明治四年）神道國教化を更に徹底するために「全國氏子調べ」を行つたが、失敗に終つてゐる。その翌年神祇院を廢し教部省を設立し、同時に大教院を設置、全國の寺院・神社を中教院、小教院として、これが末端の機構とした。教部省は、皇道宣布を目的とし、三條教則「敬神愛國の旨を體すべきこと」「天理人道を明らかにすべきこと」「皇上を奉戴し、朝旨を遵守せしむべきこと」が目的内容となつてゐる。敬神愛國、天理人道も、結局は三つ目の「皇上の朝旨」に結ばれる天皇の權威確立のための前提である。明治政府は、當時の藝能人（役者、講釋師、落

語家など)をも早くから採用して教導職としてをり、當時の末端におけるインテリたる僧侶、神官のみでなく、庶民に最も親しまれている人々をも自己の陣營に組み込み、新しい權威、天皇を宣傳したのである。當時としては、家族制度的な理論からくる天皇中心主義がまだ説かれる段階ではなく、天皇の尊い所以を説くこと、および神社の權威を確立することが急がれた。したがつて、庶民の信仰には干渉が加えられ、明治五年には、民間の社寺の創立の禁止(六年改正、新社創立は許すが靈代を下付しない)梓・巫子・狐下け等一切の禁止、同九年には山野路傍に散在する神祠佛堂の處分、人民自祭のもの他人の參詣禁止および處分を命じている。明治六年からはじまる天理教への干渉もこれと一連のものであることは言うまでもない。一方では、神社の統制、新設が行われ、明治四年以後全國神社は、逐次官國幣社府縣郷村社の社格の下に統制され、神職は世襲を廢止、「精選補任」され、職制が定められ、過去の天皇家の人々の新祭神による神社創設、勤皇派忠臣を祭神とする新神社創設がはじまり、これらの祭神の贈位・社格上げが行われ、これは、上述第三期帝國主義段階迄常續している。

右のような、政府による宗教的諸施策の他に、地方官たる縣知事によつて行われた、民間信仰への干渉がある。京都府における孟蘭盆、卜占の禁止、岐阜縣における加持祈禱による發狂者治療禁止、滋賀縣、山形縣、などにおける石地藏や路傍の小祠の破棄令である。これら民間信仰の禁止は、「文明開化」の時代(上述第二期)にそれを名として行われたものである。同時期に都市においては「文明開化」と共にキリスト教が大流行しているが、第三期帝國主義への移行期から第四期その完成への時期を通して漸減し、この間に、一般庶民の流行的信者は脱落して都市中産階級・インテリの宗教となつて行つた。これに對して政府は、日露戦争の反戦論に對する態度や、内村鑑三の勅語事件に對する態度において天皇制への從屬を求め、その限りに於いてキリスト教は存在し得るにいたつてゐる。

明治政府の宗教政策は、天皇の神聖を目的として進められた。これがため庶民の宗教は神道政策によつて改變を求められ、神社の純化を目ざして自生的な信仰は禁止された。また佛教の僧侶も教導職として三條教則を宣傳し、「敬神」を説き、クリスチャンも日本化せざるを得なかつた。また、歐化主義は「文明開化」の名の下に民間信仰に干渉を加えた。しかし、明治政府の宗教政策の悉くが成功したのではない。神道國教化の「氏子調べ」の失敗のように、神佛分離も實際には成功しなかつたことは、後述「信者における教理」の項の如くであつて、民間信仰の禁止も殆ど役立たなかつたことは、現在においても當時禁止された多くのものが生きていることによつてもわかる。政策の壁は、こうしてみるならば、一般庶民の信仰の内容や慣習に關するものであることがわかる。成功した例をみるならば、「神聖な天皇・現人神」を一般化したこと、および靖國神社と國民とを結びつけたことである。この二つはいづれも、これまでになかつた新しい宗教であるが、明治の四五年間に末端にいたるまで徹底させることができた。明治初年（上述第一期）には、庶民がその存在さえも知らなかつた天皇の「現人神」への發展は、「生き神」を媒介としたことによつて成功したと考えられる。「生き神」「生き佛」は、日本において庶民に一般に現在でも信じられている宗教意識だからである。靖國神社が、招魂社（明治元年設立）として、東京、京都、など各地に轉在していた頃には祭神も士分格のものが大部分であつたが、西南の役前後には、徴兵令が既に施行されていたので、戦死者も各職業に亘つてゆき、日清・日露兩戦争では、戦死者の殆どが一般庶民となつてゐる。靖國神社への合祀は、軍によつて主祭され、遺家族が招待されているのであつて、その状態は次のようなものであつた。

遺族参拜は、本神社創立の時より之れ有り。國家擁護の神靈を待つに壯重なる、また遺族に對して惻罵を極むるは自然の數にして厚薄あるべきにあらず。一は遺烈を永遠に保持し、一は慰安發奮の機を與ふ。故に例大祭臨時大祭に當りては邊陲僻遠の地より

來集參社するものをして、是の殊遇を目睹して祭神、遺族與に聖恩の辱なきに感泣し、因て以て慰安と崇敬の念とを湛へしむ。殊に合祀祭執行に際しては該遺族に對し、管轄序より特に鄭重なる訓達を下し、其參拜するや。先づ本殿に尊き神酒神菓及記念品等を頒ち、且つ常人には容易く許されざる濱離宮御苑、東宮御所、御苑等拜觀の榮を與えられ、其他名園、陳列館、興行物等を拜覽せしめ、數十の掛員之れを指導し幹旋欸待至らざるなし。(靖國神社誌「百四十四」)

天皇の神聖さは、前述第一期には「生き神様」であつて、大社教の管長、眞宗の法主と同じような「生き神さま」と考えられ、天皇の食事の餘りで病氣が治つたり、天皇の寫眞にお賽錢が上つたりした程度であるが、第三期になると、民法典論争における穗積派の祖先崇拜を基礎とし天皇を中心とした家族國家論の勝利があり、末年には明治天皇崩御に現われた庶民の慟哭に集中的に現わされた神聖な天皇が成立しているのである。

自分の村から一步もふみ出すことがなくて死ぬ人が多かつた當時、文明開化の東京へ、「官員さま」からの鄭重な招きと無料の案内とを受け、おそれ多い皇室の離宮を拜觀できることは、庶民の光榮これにすぎるものはあるまい。同村の人々に語られるのは勿論、孫子の代まで語り傳えられるに相違ない。こうして、靖國神社を媒介として、天皇の尊嚴が倍加され、且つ傳えられ、同時に戦死による悲しみや勞働力の不足が解消され、却つて戦死が名譽となるにいたつた。この新しい宗教が權力的に創出されて成功したのは、「戦死者は神として祀られる」ということにある。日本人の宗教意識では、死者とホトケと先祖とは、殆ど區別が明確にされていない。人が死ぬれば佛となり、やがて御先祖とよばれる。しかし、カミとして神社に祀られることは、故人に傑出したことがない限りは、一般庶民には在り得ないことである。ところが、生前の行爲がどのようなものであつても、戦死をすれば「生き神さま」天皇に拜んでもらえるカミとなるのである。このような民間信仰、庶民の宗教意識を基礎とした靖國神社は、宗教的に全國民を一

つの場に集中統一するための十分な條件をそなえていたのであつて、そこには家を單位とした祖先崇拜が民間信仰を一つの宗教（國家神道）へ統一・結集する具體的な場を與えたのである。この宗教意識の形成は、民間信仰に基礎を置いた祖先崇拜および「生き神」の信仰を基礎としたことによつてゐるのである。それは、「生き神さま」から「現人神」へ、「御先祖さま」から「靖國の英靈」への轉化は民間信仰の發展形態である、と考えられるからである。

權力者によつて作られた宗教、天皇および靖國神社は、このように、「生き神」「祖先崇拜」という庶民の宗教を媒介することによつて、國民的規模をもち得て成功をした。一方、庶民の民間信仰が自生的に展開したものが、天理教、金光教、黒住教など神道十三派である。これらの新しい宗教教團は、いづれも、現世利益を媒介として信者が集まつてゐる點において、「作られた宗教」と質的に異つてゐる。また、自生的な宗教であつただけに、天皇制のための國家神道形成という宗教政策のワクの中での教團形成であつて、このワクへどのように對應してゆくかということが、教團を存續させる決定因子となつてゐる。また、現世利益を中心とした庶民の自生的な要求は、云わば、政治的に生みだされた貧困からの脱却およびこれを根元としこれより派生した諸問題が中心をなすことは當時としては當然のことであり、したがつて、その社會的な問題が宗教によつてどのように解決されて行つたかということが、すなわち、庶民の慾求をどうして充足させて行つたかが、教團を發展させる條件と考えねばならない。

天理教の成立過程は、「ええじやないか踊り」に表われた庶民の慾求「世直し」を、形を變えて充足させ、明治政府をして彈壓から公認へと展開させたことを物語つてゐる、

1 天理教青年會第一回講習會講義錄「教會發達史」五〇頁。

2 井上清「日本現代史——明治維新——」。「日本の軍國主義Ⅱ」。遠山茂樹「明治維新」。

3 その歴史的意義については、遠山氏と井上氏の兩氏の見解は異つてゐる（前掲書）。本稿は井上氏の見解をとつてゐる。また、井上氏は「世直し」と「ええじゃないか踊り」との關係について「みじめにもこんな形に歪められてあらわれたが、そこにはなお依然として社會の根本的變革への願望があらわされていた」と述べてゐる。（前掲書二八三頁）

4 井上清 前掲書。

5 圭室諦成「明治維新廢佛毀釋」。

6 井上清 前掲書。

7 元年「社寺ノ領地改正ニ付舊幕府ヨリ受封ノ判物ヲ提出セシム」る達を出し、三年には、知藩事へ達として「諸藩管下ノ社寺領及祿扶持米ヲ査核錄上セシ」め、四年には布告を以て「社寺現在ノ境内ヲ除クノ外ハ總テ上知セシム」「社寺境内六箇年ノ物成ヲ平均シ祭典用及ヒ社人家祿等ノ仕譯ヲ錄上」せしめてゐる。（「」内は、「法規分類大全第一篇社寺門」中に用いられてゐる見出し語を轉用した。）

8 「氏子調べ」は、子供が生れると、親が戸長同伴で「初詣り」し、その際神社から守札をうけると同時に戸籍を登録させようとしたものである。これは宗門改めの制度を神社に移して行おうとした試みである。

9 明治五年五月二五月東京日日新聞（新聞集本明治編年史卷一ノ四六〇頁）。

10 「管下一般埋葬場等を除くの外、山園田畝又は路傍總て謂なき地に設立有之候堂宇、石佛、石塔の類、十一月二十九日限一切取除き、石佛杯は數石靴ぬぎ其他無用を以て有用を助け候場に用候儀不苦、尤寺院等へ相移し度向は勝手たりと雖も、聊の一字たりとも石佛入置の爲新規取設の儀、決して不相成、追て官員巡回の節不都合有之候はば該區々長は勿論、戸長副の落度たるべく條、夫々注意取除き可申もの也。」（郵便報知「三五」（編年史）二ノ六頁）

「從來梓巫子并憑祈禱狐下ゲ杯ト相唱へ、玉占口寄せ等ノ所業ヲ以テ、人民ヲ眩惑セシメ候儀、自今一切被禁止候條此旨重相達候等。

右教部省ヨリ御達アリ」(「郵便報知」三五)(「編年史」二ノ五頁)。

11 土方久元「天皇及伴人を祀れる神社」。

12 「七月上旬京都府ノ布令ニ、從來ノ流幣七月十五日前後ヲ以テ、孟蘭盆會ト稱シ精靈迎ヘ靈祭杯トテ未ダ熟セザル果穀ヲ採テ佛ニ供シ、腐敗シ易キ飲食ヲ作リテ人ニ施シ、或ハ送り火ト號シテ無用ノ火ヲ流シ、或ハ川施餓鬼、文齊念佛、歌念佛ナド無謂事共ヲ執行シ、或ハ六道ノ迷ヲ免ルトテ堂塔ニ一夜ヲ明シ、又千日ノ功德ニ充ルトテ之レガ爲ニ數里ノ歩ヲ運ブ等畢竟悉ク無稽ノ謬説附會ノ妄誕ニテ、徒ラニ光陰ヲ費シ無益ニ暴殄シ、且追追文明ニ進歩スル兒童ノ惑ヲモ生ジ候事ニ付自今一切令停止候事。」(傍點筆者)(「新聞雜誌」五六)(前掲「編年史」一ノ四八二頁)

ト占の禁止は「新聞雜誌」五七(「編年史」四八四頁)禁止理由は文明である。以上何れも明治五年。地藏尊等取拂 滋賀

縣については「郵便報知」一五(「編年史」一ノ四八五頁)、山形縣については「郵便報知」三二(「編年史」二ノ三頁)

13 事件そのものについては、比屋根定「現代日本文明史—宗教史—」一六〇頁—一六二頁参照。

14 生き神として天皇を拜むことは各地の巡幸中にあつたが、「御眞影」に賽錢をあげた例、(「編年史」二ノ一三五頁)、天皇の食事を貰つて病氣が治つた例(「編年史」一ノ四六八頁)が新聞に報じられている。

15 「生き神」思想の研究に部分的に役だつものとしては、加藤玄智「本邦生祠の研究—生祠の史實と其心理分析—」がある。

Ⅱ 教祖と教義

教祖中山みきの生涯を、簡単な略歴にしてたどると次のようになる。⁽¹⁾

1. 一七九八年(寛政一〇年)山邊郡三昧田村庄屋前川家に生れ、七才より一〇才迄寺小屋の教育を受け、一三才

の時、庄屋敷村中山善兵衛（二三才）と結婚、一六才で「ヘラ渡し」をされている。一男五女をもうけ、三三才、三六才にそれぞれ二女・四女を四才・三才で亡くしている。五八才の時夫がなくなり、九〇才で世を去つた。

2. 一二才頃から浄土和讃を母よりきき、一九才の時浄土宗善福寺において五重相傳⁽²⁾を受け、三一才には隣家庄屋の子供の病氣平癒祈願のため氏神に日参し、病氣が癒つた経験をしている。四〇才の一〇月、長男の足の痛みがひどく、修驗者をよんで祈禱し、翌年一〇月同上の理由から同一修驗者をよんだが、加持代⁽³⁾がいなかつたので教祖が代りになつたところ、「神がかり」して「天の將軍天下れり」と名乗り（天理教では、この日を立教の日としている）、その後「神がかり」が終生續いている。五二才の時、「狐狸の類」として夫婦争ひが相當はけしかつたらしい。六一才のとき、はじめて他人に「産屋の許し」（産日調節・安産）といわれる術を施している。⁽⁴⁾六七才ごろには信者が増え、祭壇を設けた建物を新築、六八才の時「肥のさづけ」（無肥多收穫）という術を他人に施しているが、當時、加持祈禱の収入を生活の資としていた神官・僧侶などと縄張り争ひがあつた。そこで、七〇才には、神祇官領吉田家の配下となつて、合法的な地位を得たが、翌明治元年には、政府の神祇官の官制施行のため、元の非合法的な立場にもどつてしまつた。七〇才（慶應三年）、七二才（明治二年）に、「かぐらうた」、「おふでさき」を制作、起草している。⁽⁵⁾

七六才（明治六年）の夏七月、雨乞い祈禱をしたため、科料に處され（但し、教祖の信者が出張し、處分された）、翌年七七才より終生、拘引、科料、祭壇取り除きなどを屢々くり返されるようになった。八八才の年五月に孫新治郎が神道教師となり、神道本局の直轄教會となつたので、その後はそれ以前ほどの官憲の干渉はなくなつてゐる。一八八七年（明治二〇年）二月死亡し、浄土宗の善福寺に葬られた。

この略歴によつて、教祖は、豪農に生れて豪農に嫁した、農民の妻であること、その宗教生活には、神道、佛教の

明確な區別がないことを（その意味で最も庶民的なものであるが）、知ることができる。この經歷が、教理とどのような關係にあるかを明らかにするのが本節であるが、社會的・宗教的環境の項では、教理を説きはじめるまでの諸條件を中心に検討をすゝめ、明治以後の環境的變化については、主として、教理の項において、教理との關連において検討することとする。

一 教祖の社會的環境

教祖の生家前川家は、三昧田の庄屋であるが、中山家もこれと略々同格の庄屋格の家であつた。中山家は「綿屋」と屋號でよばれ、教祖の夫は、「善兵衛さん鴻ノ池」とよばれていたと傳えられるから、單なる自作農としての、或は單なる地主手作りとしての庄屋格の家ではなくて、商業的、高利貸的な性格をもつていたものと推定し得る⁽⁶⁾。また長男の足痛は田で起つて「こまざらえ」⁽⁷⁾（農具）を杖として歸つたと傳えられるから耕作者であつたことも事實である。このかぎりにおいては、教祖は、家の性格からみれば、明治政府の背景にあつて有力な支持者となり、やがては、明治政府の農民支配の支柱ともなつた、地主・商人の一人であつたわけであるが、一八三九年（天保十年）前後より中山家は没落しはじめ⁽⁸⁾、一八五五年（安政二年）夫の死亡時には、田地三町歩を年切質に入れ、長男は青物行商、五女は糸紡ぎをして生活せざるを得なくなつていたのであつて、維新前後には、貧民に（貧農ではなくて）轉落してしたのである。こゝで注意しなければならないことは、落ちぶれても、婚姻關係は家格を維持していることであつて、たとえば長男は庄屋格地主の娘（前妻）、高利貸地主の娘（後妻）と結婚し、長男の庶子は質屋に養子に行つていたのである⁽⁹⁾。すなわち、教祖は、貧民であると同時に、あくまで地主としての一面を持つていたのである。教祖の家のような農民の變質過程が、幕末において、當地方においては、かなり高度に（他地方に先んじて）進行していたことは、

實態調査の結果からも實證されつつあるが、教祖の修驗者への祈禱料が貨幣でまかなわれ、天保年間近村にマニユフ・クチュアーがみられたことによつて知ることができる。また、現丹波市（當時三島）が、大峯詣り、伊勢參宮（幕末流行）のための大阪以西の街道筋に當つてをり、宿屋があつたことによつて、一層、農民の解體が進行する條件を具えていたのである。このような生活環境は、教祖のものの考え方や時代感覺を形成する上に、大きい影響を及ぼしている。すなわち、明治年間を通じて最大多數者であつた農民の中にあつて、しかも先進農村において、耕作農民としてまた同時に地主として生活することによつて、その人々の慾求が何であるかを經驗していたこと（地主・農民として）轉落後貧民として農民を同時に第三者としてながめ、これからぬけ出し得る可能性があつたこと、當時の目まぐるしい時代の轉回に對して鋭敏たり得る地理的條件をもつていたことなどである。

つぎに教祖の考え方や宗教觀に影響があつたと考えられる、教祖が教理を記しはじめた慶應三年（七〇才）までに體驗した事件をあけると、次のようなものがある。（括弧内教祖年令）

- 1 天災 文化三年旱害（九才）、同九年洪水（流出家屋あり）（一五才）、同十二年洪水（一八才）、文政六年旱害（二六才）、同九年旱害（二九才）、天保五年飢饉、（施行があつた）（三七才）、七年冷害飢饉（三九才）（以上いづれも丹波市地方のみこと。この時代以後不明、「山邊郡誌」二〇四—二一四頁）

- 2 事件 文化十年、同一三年、天保元年（一六才、一九才、三三才）お蔭詣りの群衆、天保七年大鹽平八郎の亂（三九才）、元治元年水戸浪士丹波市にて斬罪・梟首（六七才）、慶應三年ええじやないか踊りの群衆（七〇才）、などを見ている。すなわち、教祖は、奈良といえども、幕末におそつた飢饉・不作を經驗しているのであつて、連發する、慢性化した一揆こそ經驗していないが、身近に大鹽平八郎の亂が起つてをり、街道筋にあつて、これら一揆や亂の旅行者の體

驗談をさまざま聞いたと想像される。また、維新をめぐる國內の動遙は、梟首によつて知らされている。これら間接的な諸體驗にくらべて、後の教理に決定的な役割を果たしたと思われる、お蔭詣り、ええじやないか踊りの直接的體驗は、丹波市においては次のごとくであつた。天保元年、阿波國よりおこつたお蔭詣りは（當時三三才）、阿波、紀州、泉州、大阪の群衆が合して、河内平野——暗峠——奈良——丹波市——（初瀬街道）——伊勢の街道を通つたのであるが、そのようすは、

潤三月三日四日兩日は誠に夥敷參詣人南都にて十萬人餘り之有、大阪表より伊勢迄は大群集一里に一萬二三千人も有之、宿も旅人も大に迷惑仕り候。此時施行所所々に御座候。當村荒時は丹波市施行場にて施行仕候。米四石の中一石は二階堂施行場に遣し三石は丹波市へ遣し、此時丹波市施行場に在々より百四十石餘も集り、右の施行仕候當村は六條小路組合踊申候。人數三百四十人餘も踊申候。當年は春早々より極月までは人氣相揃ひ平和の年柄にて、古今稀なることと悦び居り候。（「山邊郡誌」所引「文書」より）

教祖も、この文書の筆者（荒時の人）と同様に、米を出して炊き出し、踊りをしたことは、想像に難くない。このお蔭詣りが、一層狂的な狀態を演じた「ええじやないか踊り」は、やはり、この時と同じように教祖が經驗しているのであるが、その様子を明らかにする資料はない。この「ええじやないか踊り」は、教祖の教理に、直接反映していると考えられるので、つぎに項を改めて述べる。

教祖の家庭生活は不幸なものであつたらしい。一六才の時に既に「ヘラ渡し」をうけて家庭内の切り廻しをやつてをり、夫は不身持を續け、長男も「よくない女」⁽¹⁶⁾を家に入れ子供をもうけている。教祖は庄屋格の地主から行商・糸つむぎの貧民に轉落しただけではなくて、家庭内でも不幸が續いている。この不幸の連續は、「身の上相談」をうけ

る役割を果すのに充分な條件をもっているから、他人の同様の不幸は共感をよぶはづである。後に述べる教理の中に、直接家庭内の不幸を反映したものは見當らないが、佐木秋夫氏の指摘されたような「身の上相談」の立場から天理教をみるならば、家庭内の不幸の反映を更に再検討する必要があると考へる。

右のように、教祖の社會的環境は、一方において、時代感覺に鋭い條件と貧農・貧民の要望およびその論理を體驗的に得る條件をもつていた。また一方では、貧農・貧民の直接の支配者としての家に生れ、その家格の中に生活したことによつて、貧農・貧民を把握・支配する能力をもつていたのみではなく、自己と同家格の層、すなわち明治政府の末端における直接の人民支配層をも同時に味方とする條件を具えていたのである。この三つの條件は、教團を形成する上に大きい役割を演じている。

1 教祖の傳記は、現在では、既に傳説化した部分があつて、事實のみが傳えられていることは考へられない。特に、教祖の宗教的な言動、教祖の生涯に關する宗教的意味に關しては、必ずしも客觀的なものとは言えない部分が多いかもしれないが、現在のところ、これを正すことができないので、なるべく事實に近いと思はれるもののみを擧げることとした。傳説化を考へる根據の一つに次のものがある。

「おさしづ」(現在教理書に收録)明治二十三年十月十三日(陰曆八月三〇日)の項の前書きに「教祖様履歷編纂致し度くも委しく不知に付、各古き詰員に聞き正し綴る事に致し、尙不分明の處は御指圖に預り度願」(「天理教原典集」八五〇頁)とあつて神がかりした飯降本席にたづね、具體的な答は何もなかつたが、この前書きのように、教祖沒後三年でさえも「委しく不知」であつた。

山邊郡教育會編「奈良縣山邊郡史」(明治四三年刊行)下卷五一頁「因ニ美支ニ關スル事蹟教徒ノ云フ所ト古老ノ云フ所ト大ニ其趣ヲ異ニセリ。赤裸々ニ記スルヲ欲セズ故ニ今之ヲ略ス」(傍點筆者)

2 淨土宗の祕儀であつて、また寺にとつては大きい財源となつてゐる。戦前農村に於て米一石を要し、貧農は受けることができなかった。教團側の説く所は別として、一般信者は、五重を受けることによつて極樂往生が保障され、現世では無病息災の御利益が得られると考えてゐる。——一例は拙著前掲「アメリカ村」所收の論文参照——

3 奈良地方では「お代さん」とよばれる。神が「お代さん」に憑いて、「お代さん」の口を通して語ることになつてゐる。

4 「産屋の許し」は「をびやたすけ」を與えることである。それは、「極く安々とお産が出来、産後いろ／＼の忌みものゝ必要もなく、直ちに起きて平常通り働く事が出来るのである。又眞實の心次第では産期を早めたり遅れさせたり、自由自在の守護をして頂ける不思議な救けである。」(天理教原典集 五九五頁) 季節的に集約的な労働力を要する農民、また、家におけるヨメの地位を考えるならば、こんな重寶な御利益はないということになる。

5 「ぬか三合、灰三合、土三合を神前に供え、肥の授けを頂いた人がこの授を取次いで、田畑に置くと肥一だに相當する効驗がある」(天理教原典集、五三七頁)。

6 高野友治「御存命の頃」上四〇頁。

7 右の高野氏の説によると、「綿屋」は、棉商の意味ではないとのことであるが、當時棉花は、當地方の有力な商品作物であるから、耕作のみで「綿屋」とよばれるとは考えられない。従つて小規模であろうとも自作以外の綿の集散をしたと考えねばならず、それが有る程度の産をなしていたことと其の性格とは、「鴻ノ池」によつて裏づけられることができるし、また、教祖の夫の代において盛んであつたことは、「善兵衛さん鴻ノ池」というように、個人をさしていることによつてわかる。また、この性格を考えることによつて、急速な、次の没落を理解し得ると考える。

農民或は地主としてこの土地所有がどれほどであつたかは明らかでないが、夫の死亡時没落の極にあつたといわれながら、約三町歩の田を十年の年切賃に入れているから、左の表とくらべれば、相當の大地主であつたと類推し得る。(次頁)

8 その原因の究明は重要と思われるが、現在の處明らでない。教團資料によれば「天保九年(中略)月日のやしろと召されて

(註 7 附 表)

年 代	嘉 永 8 年	明治 9 年	
部 落 名	三 島	庄屋敷	大字三島 一戸平均
戸 數	24	25	69
石 高	305石	300石	—
田	—	—	298反
畑	—	—	15反
田畑合計	—	—	313反
備 考	1. 前掲「奈良縣山邊郡史」により作成。 2. 大字三島は小字三島・庄屋敷を合して成立したもの。		

からは、貧に落ち切れ、との思召のままに貧しい者への施しにその家財を傾けて、赤貧のどん底へ落ちたる道を急がれた」(前掲「原典集」一二四〇頁)とか「神命のまゝに所持品、田畑山林にいたるまで金に代えて施した」(天理教同志會編「天理教祖」所載教祖年表 天保十年の項より大意掲載)とか宗教的な理由が追べられているが、一年間で急轉して行つたと考えるのもどうかと思われ、註(7)に述べたように他にも理由を求める方が妥當と考える。

9 長男の庶子縁組先が質屋であることは、前掲「原典」二二九頁。長男の後妻の實家は、法隆寺鳩斑御所名目金貸付を兼業していた(「郡山大教會史」三四頁)。なお前妻の實家は苗字帶刀差許の庄屋格の家で、後に戸長、學務委員等を歴任している。

10 筆者の行つた奈良縣磯城郡の村々の調査資料による。この資料は、別の機會に公刊する。

11 初代管長様御遺稿「教祖様御傳」(「複元」六號二〇頁)によれば、修驗者の祈禱は「一度ニ付費用大凡三四百目宛要ス。云々」とあり、前掲「御存命の頃」(七二頁—七三頁)によると「丹波市地方の米價は當時の假免割に依れば、天保五年七五匁、六年七〇匁、九年百三十八匁の石相場」であるから、これは、米換算三石ないし五石ということになる。當地方現在に關する實態調査の結果から類推するならば、祈禱の供養(村ぶるまい)によつてその効果が一層期待されるのであるから、庄屋格の家としての振舞ならば、相等額のこの出費も推定し得る。

12 前掲「山邊郡誌」(四七八頁)。凍豆腐製造が天保年間小倉ノ里(現在針ヶ別所村)におこつてをり、「職工」をやとつてゐる。

13 戦前、奈良、佐賀、岡山の各縣は、我が國農業生産力の最も高い縣とされていたが、この各縣から幕末から維新にかけて、天理教、蓮門教、金光教、黒住教の各教祖が生みだされ、明治九年から二〇年頃に他府縣に信者を得て行つたこと、當時教勢の盛んな教祖をいただく教團は、この三縣から出たこの四宗のみであつたこと、は、注目しなければならない事實であるが、現在のところ、天理教と金光教とのそれぞれの教祖の間に、極めて近似點が多いことがわかつた以外には、筆者の研究は進んでいない。この關連について御教示いただければ幸甚である。

14 後述上之鄉村笠においては、現在にいたるまで、當時の「ええじゃないか踊り」の様子が語り傳えられている。

15 前掲「原典集」四八九頁「惡事から始つたこと」とある。

16 佐木秋夫「身の上相談の起源——『身上助け』の日本的系譜——」〔芽〕九・一〇號——「身の上相談」特輯——

二 教祖の宗教的環境

わが國においては、眞の意味の信教の自由は、敗戦によつてもたらされた。この意味において、教祖の生きていた時代には、信教の自由がなかつた。というよりはむしろ、もつと積極的に、その時代には、宗教への政治的干渉は甚だしかつたのである。それは、第一節「時代と宗教」に述べたように、佛敎國敎政策および、この否定の上に天皇制を樹立した明治政府の神道國敎政策に基いている。明治政府が國民國家の立場をとつていたかぎりにおいて、その宗教政策で、一般の人々への直接の干渉を加えるのは當然であつて、それは、前掲引用例のように、民間信仰に對する干渉、慣習儀禮に對する干渉となつて現われた。國全體のこのような流れの中にあつて、教祖は、具體的にどのような宗教的環境の中にくらしただけであらうか。

教祖の生家のあつた三味田における幼少年期の宗教的環境は、現在の處、念佛講が盛んであつてお寺（淨土宗）

との關係が深かつたという事實以外は明らかでない。⁽¹⁾當時教祖は淨土和讃を誦誦していたらしいから、⁽²⁾佛教的な環境の中に育つたと考えられる。しかし、教祖の母は、大和神社の巫女の家筋長尾家の娘であり、この點からは、神がかりの素地があつたとも言える。⁽³⁾

教祖のヨメ入り先の中山家のあつた庄屋敷は、氏神として布留神社、會所寺⁽⁴⁾として琴平堂があつたが、檀那寺はなかつた。近村には石上神社、大和神社、大神神社⁽⁵⁾があり、近畿地方農民が一生に一度はお詣りした修驗道場大峯山、「お蔭詣り」で庶民にもなじみのあつた伊勢の皇太神宮へは、庄屋敷の端の街道を通らねばならなかつたので、當時漸く盛んとなつていた有名社寺との環境的なつながりが深かつたのである。したがつて、教祖の環境には、客觀的には、神道、佛教、神佛混淆のさまざまな宗教が存在してをり、しかもそれは小さい庄屋敷だけのものではなくて、當時漸く形成された全國的な規模をもつたもの（有名社寺）へとつながつていたのである。この環境において、教祖がどれだけのものを自己の宗教生活にとりいれていたか、どれほど當時の庶民の宗教生活と共通であつたかあるいは、特殊であつたか。

右の庄屋敷の宗教的環境は、當時の日本の農村としては、地方的な特色はあるとしても、一般的な型に屬するものであつて、⁽⁶⁾庄屋敷が大峯山や皇太神宮への街道筋にあたつていたことは、「お蔭詣り」や「ええじやないか踊り」などの封建的な國を越えての宗教的行動を環境の中に直ちにとり入れ得る條件を與えているから、この意味では、さらにこの一般的な型に加えて、新しい動きをもとりいれていたと言ふべきである。教祖は、この中にあつて、總ゆる宗教對象を自分のものとして、信心している。一八一六年（文化一三年）には五重相傳を一九才で受け、一八二八年（文政一一年）三一才には病氣平癒（教祖は當時隣家庄家の足立家の乳母をしてをり、その子が「ほうそ」にかかつ

た）の祈願を布留神社にかけ、一八三七年（天保八年）四〇才には、修驗者に長男の足痛平癒の祈禱を依頼しているのである。教祖はお寺、神社、民間信仰の三つのいづれにも熱心な信者であつて、この點では、最も庶民的な信仰の型に屬している。この三つの中民間信仰は、教祖の場合、方位、俗信の對象であるさまざまの神佛（たとえば、けんすけぼし、牛頭天皇、觀音など）など、後に「信者における教理」の項に述べるように殆ど總ゆる信仰を含んでいるのであるが、天理教にまで展開する端著は、「神がかり」である。

この「神がかり」は、一八三八年（天保九年）に、長男秀司の足痛を治療するため、修驗者中野市兵衛をよんだが、いつもの加持代が不在であつたので、教祖が加持代となつた。教祖はここで「天ノ將軍天下レリ」と名乗つて、一〇柱の神、くにさづちのみこと、月よみのみこと、くもよみのみこと、おもたるのみこと、くにとこたちのみこと、かしこねのみこと、たいしよくてんのみこと、おうとのべのみこと、いざなぎのみこと、いざなみのみこと、がつぎつぎにのりうつた状態となつて、これを「てんりんおう」と名乗つて出たのである。この經驗以後、教祖は、修驗者がいなくても自ら神がかりをするようになつて、終生、神がのりうつることとなる。ここにあげられた二二の神名は、

- 1 佛教的なもの（天ノ將軍、轉輪王）
- 2 神道的なもの（國常立命、月讀命など）
- 3 民間信仰のもの（帝釋天）
- 4 初めて現われたもの（てんりんおうのみこと、くもよみのみこと、おもたるのみこと）

の四つに分類し得る。この神の名にも、前述の宗教的な諸種の要素がみられるが、當時は、四つに分けること自體が

不自然であるような、神佛混淆の時代であつたのであるから、庶民的な信仰の表われとみなされる。神名はともかくも、神がかりは、そもそも病氣平癒という現世利益の希求から起つたことであつて、現世利益の追求という點にこそ、むしろ、庶民宗教の典型を求むべきであらう。

教祖の宗教的な態度は、この現世利益の追求という點では、神がかり以前、以後を通して一貫している。たとえば、一九才の五重相傳、三一才の氏神への病氣平癒祈願、四〇才の修驗者による病氣平癒の祈禱依頼、神がかり以後は與える立場に轉じて、さまざまの病氣平癒（後述）、「肥のさづけ」、「産屋のゆるし」、雨乞などに御利益をみる事ができるだけでなくて、入信の媒介は殆どが病氣の治癒であるという後の天理教の特色とさえなるところにみる事ができる。（宗教的態度については、教理の項において詳論する。）

教祖の神がかり以後、他人に治療などを施すまでの間は、家族内での、あるいは親戚からのごたごたが起つたに過ぎないが、一八五八年（安政五年）以後、産日調節のための「産屋ゆるし」をはじめとして、肥のさづけ、病氣治療（ほうそををはじめ、狂人の治療まで種々）、雨乞などを、他村へ出張の上行つたため、信者ができはじめ、六七才（一八六四年元治元年）の一二月には、家の建築ができるようになってゐる。この發展は、前年には二人の信者しかいなかったから、一年間の成果であつて、「はやり神さん」として、流行したものである。ところが、この翌年（慶應元年）には、神祇管領吉田家の神官取締役守屋筑前に大和神社に拘留され、また近村の寺の住職からも干涉が加わり、應慶二年には、大和一國の禁厭祈禱權をもつという小泉村の不動院から山伏が暴れ込んでゐる。ついでその翌年には神祇伯吉田家より「天理王明神」として公認されている。當時教祖の流行したことが、神官、僧侶、山伏などの縄ばりをあらしたことになるので、これらの人々から様々に教祖への壓力が加わり、これへの對抗關係から合法的な活動をとらうと

いう方向をたどらせたと考えられる。しかし、この合法性も、翌年には、明治政府の神祇官の設立および神道國教政策（前述）のために、もとの非合法状態となつた。ところが、この間といえども信者は増大してをり、明治六年、雨乞祈禱を大阪迄行つてやつたことから科料に處され、同七年には、警官により祭壇はこわされ、縣社寺掛り、中教院（石上神社）の取調べをうけている。ついで、同八年教祖以下信者迄警察に留置、同一〇年長男供物に毒物混入の疑により入獄、同一四年教祖以下留置、同一五年祭壇破壊教祖留置、同一六年科料および留置、同一七年教祖拘置、同一九年教祖留置、というように、明治政府の官憲から直接の壓力が加わつたのであるが、この間、明治九年には、蒸風呂兼宿屋營業の許可をとり、同一三年には金剛山地福寺の出張所となつて、轉輪王如來をまつる轉輪講社と命名している。また一八年には、長男の養嗣子が神道本局配下の神道大神講の教師の資格を得ている。このように、明治以後においても、合法化への試みが何度もなされてをり、この間、神道的なものから佛教的なものへ、そしてまた修驗的なものへと變轉している。この變轉は、壓力に對應しての合法化への便宜的な處置として、元來の天理王之命という神道的なものをゆがめたというよりは、當時の天理教の性格そのものを表わしている。というのは、この間の身内の死者が佛寺に葬られているのみではなくて、長男の長女は明治一年に淨土宗の祕儀五重相傳¹⁴をうけているのであつて、當時としては、佛教、神道と嚴密に區別したのは政府および當該關係者のみと考えられ、一般庶民は神佛混淆の中にくらしていたからである。要するに、教祖の生涯を通して外部の壓力に對應して、自らを守るための手段が種々講じられていたのであつて、この壓力が、教團形成の一つの大きい力であつたことは、教祖の宗教的環境の著しい特徴である。¹⁵

- 1 教祖の生家が淨土宗の檀家であつたばかりでなく、奈良縣下の平地農村には、現在でも淨土宗、融通念佛宗の寺が多く、念佛

講は、ヨメグループ、シウトメグループの單位に部落毎に構成されている。

2 高野友治「御存命の頃」上二四頁。

3 高野前掲書一一頁。

シャーマンのな巫女であつたかどうかは明らかではないが、これを遺傳的な素因としてではなくて、神がかりの環境的條件として考えるならば、重視すべき一條件である。

4 會所寺は、奈良縣の各村に部落單位に在つて部落民の寄會所をかね、正面に佛像を祀るものが多い。現在では、この會所寺は眞言末寺になつていくものが多く、また、祀る佛像や境内地の石像などに、修驗の祀る青面金剛童子がかなり多く（少數の淨土寺に屬せる會所寺では、境内地の石像）、これらの點や次に記す會所寺の機能から類推すれば、當時の人々にとつて、修驗や眞言寺の咒・祈禱が日常生活の一環として存在したことがわかる。會所寺は、現在では、檀那寺が遠い人々にとつて唯一の葬祭儀禮執行の場であつて、墓地のみ檀那寺の厄介になるといふ例も少くない。従つて、この場合、宗派が眞言宗と淨土宗とであつても、人々は問題にしないのである。また、神社との關係は密接であつて、單に氏神の入口に建物の在る村が多いというだけではなくて、神社の祭に際して、當屋がまずこゝに集つて般若心經をあげた後、神社で祭をするとか、會所寺においてお札やお守りを受けるとかしており、古老の話では、會所寺の僧が昔は神職としての役割を果し、當屋の祭を助けたとのことである。（以上、何れも實態調査の資料によるもので、資料の多くは磯城郡のものであるが、山邊郡の少い資料においても殆ど同一である。）

5 當時の大神神社は、式内社、後の官幣大社であるにもかかわらず、神佛混淆の代表例ともいうべきものであつて、神宮寺その他は神社よりも壯大であつたし（現社殿—國寶—は佛式の名残がみられる）、行者などが入つていた。（「三輪叢書」参照。東大宗教學研究室の山岳信仰研究會（筆者も一員）の實態調査資料による。）當時の神社は、大社ほどこの傾向は強かつたと考えられる。

6 加藤咄堂「民間信仰」がこの時代の宗教を比較的に具體的に傳えているので、比較資料とした。また柳田國男氏の諸著も資料

として用いた。

7 「天理教原典集」において、神名を假名書きとしていたので、そのまゝこゝでも假名書とした。

8 「天ノ將軍」は、妙法蓮華經觀世音菩薩普門品二十五に、「轉輪王」は、俱舍論にみることが出来る。奈良縣下の淨土寺には法事の際用いる「十三佛」の掛圖があつて、この最終のものに轉輪王がある。教祖はこれに親んでいたはずである。

9 五重相傳を現世利益の一とみなすことについては、前項の註2参照。

10 教祖がはじめて雨乞祈禱するのは、明治六年であるが、庄屋敷村の會所寺は、大神神社の雨乞祈禱の際の踊り場の一つとなつており、また、その際用いる大和神社の太鼓の置場所となつていた（高野前掲書四五頁および七六頁）という事實と關連があるのではないかと考えるが、實證資料はない。

11 中山正善「天理教傳道者に關する調査」（七九頁）によれば布教師の61%。

12 他村の一例、三島（安政五年）、安堵（文久二年）、芝、豆越、横田、龍田、七條、安堵には元治元年（一八六四年）頃信者が増大している。（天理教同志會編「天理教祖」による。）

13 神道大神教會は、神佛分離によつて神社における社僧がひらいたものであつて、實態調査の結果からみるならば、現在においても、修驗者のな人々の集りと解される。

14 天理教同志會編「天理教祖」所載の年表による。

15 教祖「神がかり」の條件としては、本文に述べた母の家柄の他に次のような條件が考えられる。

1 前年に五女を生み、産後の経過が良くなかつたらしく、「教祖は四〇の時より、何となく身體がゆら／＼なりしと仰せ玉へり」（神代管長様御遺稿「教祖様御傳」復元六號二一八頁）と傳えられ、また、「四十才頃から氣の間違と云ふやうに成りました」（辻忠作「手記」同書）という狀態が續いた後に「此歳冬ニ入りテ御異狀愈々甚シカリ」（中西牛郎「教祖御傳記」同書）という経過を辿つてゐる。即ち、生理的な條件を伴つた精神異狀が考えられる。

2 夫の不身持が続いてをり、その前に二人の女の子を失い、家産を失いはじめている。これが生理的條件と重なつてゐる。

これまで、各地の實態調査に於いて女性の術者の前歴を調べたところ、その殆どが、夫婦間の不和（その殆どが夫の不身持）の後に信心にこりだしている。

教祖の神がかりを本稿において、宗教的環境においても社會的環境においても検討しなかつたのは、この問題が重要でないと考えたからではなくて、家庭的條件と共に、十分な資料が得られなかつたので、問題が重要なだけに、本文において論じなかつたのである。

III 教 理

現在天理教の教理は、原典「おふでさき」「みかぐらうた」「おさしづ」および天理教教典より成つてゐる。この中「おさしづ」は、教祖および飯降本席が神がかりして語つたことを筆記したものであつて、その言葉の意味を知ることとは非常に難しく、當時の事情を相當詳細に調べない限り理解できないので、本稿においては、「おさしづ」は省略して述べない。また天理教教典は最近編纂されたものであるからこれを除くこととする。

「おふでさき」「みかぐらうた」は、教祖の自ら書いたものであつて、教祖の考えを理解する上によい資料であるばかりでなく、書かれた年代も大部分明らかであるから、考え方の形成および發展をも知ることができる。教理に關する最も重要な問題は、信者がこの教理のどの部分を理解し、どの部分に共鳴を感じたか、それは何故かということであるが、これは次の「信者」の項に述べることとし、こゝでは、そのために必要な資料を提示する。

一、教理に表われた宗教的環境

「みかぐらうた」は、一八六七年（慶應三年）一月から八月の間に書かれたものである。この年七月には、吉田家より公認されて、天理王明神を祀っているのであつて、教祖としては、さまさまの周囲からの縄張り争いからくる壓力から解放されてほつとした段階にかかれたものである。「みかぐらうた」の形式は、五七五七五調の歌の形式に近づいて、数えうたの形式をとつたものであつて、用語は、大和の方言を用い、全部カナ文字で書かれている。

「みかぐらうた」の内容は、さまさまの要素を含んでいるが、その特徴は、世相をそのまま反映しているということである。たとえば（傍點筆者）。

とん／＼とんと正月をどりはじめハやれおもしろい

二ツふしぎなふしんかゝれバやれにぎはしや

三ツみにつき

四ツよなほり

五ツいづれもつきくるならば

六ツむほんのねえをきらふ

七ツなんじふをすくいあぐれバ

八ツやまいのねをきらふ

九ツころをさだめあやうなら

十デところのをさまりや（二下り目）

（前略）

四つよるひるどんちやんつとめするそばもやかましうたてかる

五ツいつもたすけがせくからにはやくやうきになりてこい
六ツむらかたはやくにたすけたいなれどころがわからいで

〔中略〕

ハツやまいのすつきりねはぬけるころハだんくいきみくる
九ツこゝはこのよのごくらくやわしもはやはやまいりたい

〔四下り目〕

〔前略〕

四ツよくのなないものなけれどもかみのまへにハよくはない
五ツいつまでしんくしたとてもやうきづくめであるほどに
六ツむごいこゝろをうちわすれやさしきこゝろになりてこい
七ツなんでもなんぎハささぬぞへたすけいちじよのこのところ
八ツやまとばかりやないほどにくくまでへもたすけゆく
九ツこゝはこのよのものとちばめづらしところがあらあらはれた
どうでもしんくするならばかうをむすばじやないかな

〔五下り目〕

〔前略〕

三ツみなせかいのこゝろにハでんぢのいらぬものハない
四ツよきぢがあらバ一れつにたれもほしいであろうがな
五ツいづれのかたもおなしことわしもあのぢをもとめたい
六ツむりにどうせといはんでなそこはめいぐのむねしだい
七ツなんでもでんぢがほしいからあたえはなにほどいとて

ハツや、しきハ、かみのでんぢや、でまいたるたねハみなはへる
九ツこゝハこのよのでんぢならわしもしつかりたねをまこ

十ドこのたびいちれつにようこそたねをまきにきたたねをまいたるそのかたハこえをおかずに、つくりとり、

(七下り目)

「難澁」「病」「何でも田地がほしい」という状態は、年貢の苛酷なとりたての中で、苦しむ農民の當時の状態をそのまゝ反映してをり、それは一揆〓むほんとなつてあらわれる。ところが、「難ぎはさゝぬ」「病のすつきり根は抜ける」「肥を置かずに作り取り」「夜晝どんちやん勤めする」「陽氣づくめ」が信心によつて實現し、しかも、現實的に「この世」で「ここ」〓庄屋敷に實現するのであるから、まさに「この世の極樂」と言わねばならない。だから、それは當時の人々の切なる願いであつた「世直し」の實現のような状態である。

こゝに教祖の描いている「この世の極樂」への道程は、當時の人々の、特に貧農・貧民の描いていた世直しとは、極めて似ているが、それは、つぎの江戸よりの一書翰(慶應三年一月中旬)にうかがうことができる。

横濱表えも兩三日以前より頻に神札天降、彼地の人氣も何となく面白くおかしく相成、陽氣充滿、此様子にては、當地えも、ふる御札の有らんと諸人相待申候。天降始り、江戸中うかれ出し候はゞ、賊亂も自然と相納、世直し踊にても相始り候はゞ、面白からんと今より楽しみ罷在候。(傍點筆者)⁽²⁾

右の一文は、「ええじやないか踊り」の起つた(同年八月)後に書かれていたのであつて、世直し踊りはええじやないか踊りと同一のものである。この踊りは、ええじやないかで結ばれる唄をもつて踊り狂つたもので、この踊りの中に、さきに述べた「世直し」の要求を盛り込んでいて、太鼓、小鼓、笛、三味線などの鳴物入で酒肴を求め、軽い打ちこわしを行つた。「むほん」(一揆)は、前年迄にほど終つていたのが、こゝに散發的に全く無組織に表われた

のである。

教祖がお蔭詣りやええじやないか踊りを経験していることは前に述べたが、この「みかぐらうた」は、「ええじやないか踊り」の最中迄書かれたことになるから、「みかぐらうた」の中へ、この世相がそのまま反映していることは、むしろ當然であり、教祖の置かれていた社會環境から生れ出たことばと解し得る。「みかぐらうた」と「ええじやないか踊り」とは、それは次の點で相似しました異つてゐる。

一 相似點

- (1) 鳴物入りでどんちやんさわぎ陽氣になることが前提される。
- (2) むほんが収り、土地要求、なんぎなどが一應収まる。

二 異なる點

- (1) 世直し踊りは具體的な究極點はないが、「みかぐらうた」には庄屋敷にこの世の極樂が保證されている。
- (2) 「みかぐらうた」では、陽氣づとめのどんちやんさわぎだけでは世直しは實現せず、信心することが前提になつてゐる。世直し踊りでは、「さわぎ」の亂衆行動によつてその場かぎりで直ちに實現させる。
- (3) 「みかぐらうた」では、單に社會的・經濟的要求が充足されるだけではなくて、人間の最大弱點たる「病」(最大のゆきづまり)をも治すと説いている。

すなわち、教祖は、當時の人々の要求を鋭敏にも「みかぐらうた」に反映し、「世直し踊り」の具體的な行動の世界を抽象的な信心の世界へと轉換し、しかも、庶民が「世直し踊り」に實現し得ないゆきづまりの打開を、病氣治療や地上極樂の實現に、具體的に與えようとしたのである。

「おふでさき」は、一八六九年（明治二年）から一八八一年（明治一四年）まで（七二才―八五才）に記されたものである。「おふでさき」は、五七五七七の和歌調で書かれ、漢字を混えている。教祖がこれを書いた時代は、いわば、非合法時代であつて、民間信仰に干渉を加えはじめた明治政府が、明治六年から教祖にも壓迫を加え、一三年轉輪王如來を祀る轉輪講社と變身するまでこれが續き、また一四年には、再び教祖が警察に拘引されている。この教祖の環境的變化は「おふでさき」において、明確に表われている。明治二年には、（以下引用文中の括弧内は筆者註）

これからハをくへんみち（往還道）をつけかける　せかいの心みないさめるで（二ノ一）⁴

上たるハ心いさんでくるほと（程）に　なんどきにくるこくけん（刻限）がきた（同2）

ちや（茶）つんであとか（刈）りとりてしもたなら　あとでるのハよきづとめや（同3）

このつとめとこ（何處）からくるとをもうかな　上たるところいさみくるぞや（同4）

〔譯―これからは、よその方面へも説きかけていつて、世間の人の心は皆勇むようにする。そうすると、お上・爲政者もこれをきいて心が勇んでくる。その時がきた。茶摘みがすんであとを刈りそろえたならば、そのあとは陽氣勤めでドンチャンさわぐのだ。この陽氣づとめはどこからくると思ふか。爲政者等が勇んでくるからだ。〕

とうたつて、上と表現されるお上・權力者（支配者）に對する、大きい期待を表わしている。それは、維新の神佛分離によつて、これまで山伏、神官、僧侶などが繩ばりを主張して教祖に壓迫を加えていたのが無力となつて、一時的に小康を得た状態にあつたからである。ところが、外國人に對しては、つぎのように不滿を表わしている。

これからハから（唐）とにほん（日本）のはなしする　なにをゆうともハかり（解り）あるまい（二ノ31）

とふぢん（唐人）がにほんのちいゝ（地元）え入こんで　まゝにするのが神のりいふく（立腹）（同32）

たん／＼（だん／＼）とにほんたすけるもよふ（模様）だて　とふじん神のまゝにするなり（同33）

このさきハからとにほんとハける（分ける）て（で）な これハかり（解り）たらせかいをさまる（同34）
 いまゝでハ上たる心ハから（解から）いでせかいなやみ（世界惱）とをもて（思うて）いたなり（同35）

外國人に對するこのような見解を、當時一般農民がもつていなかつたらしいことは、「何を云うとも解りあるまい」と斷つてゐることによつて推測し得る。教祖の生活環境（奈良盆地だけ）においては、外國人を眼でみる機會は殆どなかつたであらうし、人々は外國貿易の影響を直接には受けていないから、「まゝにするのが神の立腹」と言う根據は、外國貿易による間接的影響としての物價高および尊皇攘夷の人々の影響が考えられるにすぎない。ところが、教祖の周邊には、後者は街道筋での聞込みという間接的な影響しかなく、一方、日本の爲政者と外國人とを同一視しないで分けると教祖が述べているところから考えるならば、これは、物價高と聞き込みとを連繫させて生れた言葉と解される。こゝに、教祖の鋭い時代感覺と貧民的直觀が表わされている。

明治二年には、教祖は、右のように外人には手きびしいのであるが明治政府に對しては明るい希望をもつてをり、「今迄は上たる心解らいで」と辯解さえもしているのである。ところが、警察の干渉を経験した後の明治七年以後においては、この同じ「上」にたいして、天罰をうけるぞと奮慨を表わしている。すなわち、

高山ハせかい一れつをもう（思う）よふまゝにすれとも（ども）さきハみえ（見え）んで（三ノ48）

上たるハだん／＼せかいをまゝにする神のさんねん（殘念）なんとをもう（思う）ぞ（同58）

高山のしんのはしらはとふじんやこれが大一（第一）神のりいふく（立腹）（同57）

高山とか上とか表現されるお上・爲政者は、庶民を最近思うまゝに扱つて横暴であるが、神の殘念を何と思つてゐるのだらうと奮慨し、さきに、外國人と爲政者とを一たん區別したものを、七年には、明治政府の中心には外國勢力

があると述べている。さらに。政府に對しては、

これからハ神のちから（力）と上たるちからくらべをするをもへ（思え）よ（三ノ83）

いかほどのごふてき（強敵）あらばだしてみよ神のほふにもばい（倍）のちからを（同84）

と素朴な觀念上の挑戰をし、また、外國勢力に對しては、

いまゝでハからがにほんをまゝにした神のさんねんなんとしよやら（同86）

このさきハにほんがからをまゝにするみなれつハしよち（承知）していよ（同87）

いまゝでわからハ（唐は）ゑらい（偉い）とゆうたれどこれからさきをれる（折れる）はかり（許り）や（同89）

にほんみよちいさいよふ（蔭）にをもた（思うた）れどね（根）があらハれ（現れ）ばをそれいるぞや（同91）

このちからにんけんハさ（人間業）とをもハ（思）れん神のちからやこれはかなわん（同92）

いままでハからやにほんとゆうたれどこれからさきハにほんばかりや（同41）

と述べて、「神國日本」の民族意識をうたつているのである。この意識と近代國民國家の民族意識との關係は別としても、明治七年において、一介の農婦がこのような意識をもつていたことは、前年の征韓論、七年の征臺の役を考慮に入れたとしても、教祖が時代の動きに敏感であつたことを物語つていゝ。

いまゝでも月日さんねん（殘念）山〱につもりてあるをかやし（返し）するぞや（六ノ77）〔註 月日は神のこと〕

しんぢつにかやし（返し）とゆうハこの事や高山ハみなしよち（承知）していよ（同79）

このせかい山ぐゑ（崩れ）なそもかみなり（雷）もぢしんをふかぜ（地震大風）月日りいふく（立腹）（同91）

どのよふなたいしや（大社）高山ゆたん（油斷）しななんととき月日とんでゐるやら（同92）

このはなしなんとをもふ（思）てきいてゐるてんび（天火）のあめ（雨）うみ（海）はつなみ（津浪）や（同117）

そして、警察官や教導職の干渉に對しては、天災や地獄の業火をもつて返報すると云つて、右の引用例のように激しく難するのであるが、このような激しい妥協のない態度は、この年以後には現われなくなつてゐる。たとえば、明治八年には、

と(ど)のよふなたかいところとゆうたとて月日のたあ(田)にみなわがこ(我が子)やで(ハノ64)

それしらずをや(親)のする事さしとめてまたとりはるて(取拂うて)これはいかがぞ(同65)「註、さしとめ、取拂は、官憲の禮拜差止め、祭壇うちこわしを指す。」

とのよふな高いところのものやとてもぢうよしだい(自由自在)にはなしするなり(同88)

と述べて、態度は軟化し、高位高官の者と話をすることも恐ろしくないとか、神の前には子供であるから、爲政者のやることは解せぬという程度にとどまつてゐる。また、神||教祖は「ほうそせんよに確か受け合」(二ノ95)つたり、何時も豊作」(同96)にしたり、「病まず死なず弱らん」(同105)ように人間をする。

したるならいかほと高いところでもまねへてけ(出来)まいしやん(思案)してみよ(ハノ104)

これは「人間業でないから」(ハノ103)だと誇る程度にとどまつてゐる。さらに、上層或はお上であつても貧農・貧民或は被支配者であつても神の前には同じ「子供」であり、「同じ魂」(一三ノ26、45)であつて、これを「たしかに承知」すれば謀叛はなくなる(同49)が、「このつとめ」はお上には難かしく神の仕事である(同51、53)と述べて、當時の一揆や内亂に對する批判を下している。教祖の爲政者(お上)に對する見解は、このように、明治八年から一二年の間に、神の前には同じ人間(子供)とみる見解が生れ、「子供」が「おや」のすることの意味を知らない(一六ノ54)と云う程度に軟化している。しかし、一方では、それと同時に、

これまでハ高山からわなにもかもどんなさしす（指圖）もうけたなれとも（一四ノ44）

このさきハと（ど）のよ（よう）な事をゆ（言）ハれてもをやのさしすや（だ）さらにうけんで（受けないぞ）（同44）

いまゝてハ高山やとてけん（とまゝにしていた事て（で）あれども（一五ノ57）

これからハいかほどたかい山でもなたにそこ（谷底）まゝにさら（更）にてけ（出来）まい（同53）

そのところなにもしらざる子共になりたいこ（太鼓）とめられこのさねん（残念）みよ（一六ノ54）

このたびハこのかやし（返し）をばするほと（程）にみなと（ど）こまでもしよち（承知）していよ（同55）

と言うように、今後はもう勝手氣儘な「お上」の指圖など受けないとか、指圖は出来まいとか、お返しをするぞとか、反抗を示している。ところが、このお返しは以前のような水火の責めではなくて、神が信者にも與えると云う返しと同じもの（一三ノ35、36、一四ノ64）であるから、初期の權力への反抗の激しさは、彈壓の激しさと共に軟化し、宗教的な統一をもつようになつてゐる。

教祖は、繩張り争いから官憲の彈壓へという外からの力に對して、常に對抗し自己を守らねばならなかつた。この事實は、却つて教祖に對社會的な眼を開かせ、半植民地的な日本や絶對主義天皇制を身を以つて經驗させることゝなつてゐる。しかし、「おふでさき」において明らかにしたように、この半植民地日本に對するいきどおりは一貫してゐるが、天皇制に對しては、その態度は必ずしも一貫してをらず、明治八年を轉機として、いきどおりから妥協へと變化してゐる。この妥協は、天理王明神から轉輪王如來更に天理王命、と自らの所屬を神社神道、佛教、修驗と變轉し乍ら自らを守つた態度に表われているが、これは、一揆にまで爆發した當時の貧農・貧民の態度と較べるならば、教祖が轉落地主であると云う點と關連があるのではなからうか。

「みかぐらうた」と「おふでさき」とをくらべるならば、「みかぐらうた」の中には、當時のええじやないか踊り（

世直し踊り」の空氣がそのまゝ反映していて明るさをたゞえているが、「おふでさき」には、外國や天皇制および自分を理解しない信者等へのいきどおりが繰り返されていて、「みかぐらうた」ほどの明るさを表わしていない。これはまた、當時の庶民の世相の反映と考えることができる。

右を要約するならば、「みかぐらうた」は、維新前後の日本的規模における宗教的狂躁の雰圍氣を明るく反映し、「おふでさき」は、神道國教化政策（天皇制權威の確立政策）にともなう民間信仰に對する干涉を反映しているのである。

1 初期における最も有力な信者であつて、本業は大工であつた。教祖の死後教祖が飯降に神がかりしたと言われている。教祖の書いたものに、大工の用語の多いことによつても、教祖との密接な關係を知ることができる。

2 遠山茂樹「明治維新」（一九七頁）所引の「丁卯雜拾錄」第一。

3 遠山、前掲書一八七—一八八頁。

4 「おふでさき」は現在では年代順に整理されて一七號に分けられ、各號毎に一連番號が附されている。書かれた年代との關係は次の通りである。

一八六九年（明治二年）	一號（74首）、二號（47首）
一八七四年（同七年）	三（149）、四（134）、五（88）、六（134）
一八七五年（同八年）	七（111）、八（88）、九（64）、一〇（104）、一一（80）
一八七五年—一八七九年	一二（182）、一三（120）
一八七九年（同十二年）	一四（92）
一八八〇年（同十三年）	一五（90）

一八八一年（同一四年） 一六（79）、一七（75）

したがって、たとえば、「二ノ2」は、明治二年に書かれた二號の第二首ということを示す。

5 現在の原典集の解釋によれば、唐人・日本共に、極めて飛躍した吡喩の意味となつてゐるが（唐人は親神を知らぬもの・日本は世界救への親里のあるところという解釋）、この解釋は、戦後の特殊事情から生れた新解釋と考えられるので、文字通りの意味にとることとした。

6 小林良正「明治維新に於ける棉業の再編成」（『經濟評論』一ノ3）によれば、棉作の減段は明治二〇年前後であるから、「棉屋」とよばれた中山家における棉作による影響は、當時としては考えられない。

二 神および御利益

天理教を、現在においても「テンリンさん」とよぶ人の多いことは、我々のよく知るところであるが、轉輪王、天理王の二つの名稱については、さきに述べたように、教團の發展過程において自ら兩名を名乗つてゐるので、いづれが教祖の最初説いたものであるか明らかでない。このいづれであつても、教祖にとつて大した問題でなかつたことも、神佛混淆時代を理由としてさきに述べたのであるが、事實、教祖の書いたものには、「みかぐらうた」の最初に「あしきをはらうてたすけたまへんりわうのみこと」と一ヶ所出るにすぎない。教祖の説く神は、神、月日、おやと三通りの名でよばれてゐる。（「おふでさき」全文、以下括弧内は特に斷りない場合は「おふでさき」の番號を示す。）この神とさきにあげた多くの神々との關係はどうであらうか。

このやしきにんけんはじめどぶぐ（道具）ハな いざなきいゝといざなみとなり（一二ノ142）

月よみとくにさづあいと くもよみかしこねへとが一のどぶぐや（同134）

それよりもをふとのべへとゆうのハな これわりゆけ（利受け？）の一のどぶぐや（同145）

つき(次)なるハたいしく、天とゆうのハな これわけかいのはさみなるぞや(同146)

とあるように、この八柱の神は、人間創造の際の道具にすぎない。教祖が創唱しかつ尊重した古記(創造神話)⁽²⁾によれば、次のように神は人間の陽氣遊山をみて樂しむ爲に人間を作り、その時にこの神神は人間作りの役割を果した道具である。

泥海にいた魚とへびを種と苗代にして、巽の方向にみえたくに、さづちを女一の道具、筋皮つなぎ人間生れ出る時のつなぎ道具とし乾の月よみのみことを男一の道具、骨突張りの道具とし、卯よりきた出入自在のものくもよみのみことを飲食出入の道具とし、坤のひらたいかしこねのみことを風を起す息吹分け物を言う道具とし、酉の張力あるものをふとのべのみことを出生時の胎内引出しの道具とし、艮の腹のふくれたものたいしく天のみことを出産時の母子の胎縁きりと死亡時のこの世との縁切り道具とした。魚には月よみのみことの働きを仕込み、月が入込み種、へびにはく、さづちの働を仕込み、日が入込み苗代、男・種の働はいざなぎのみこと、女・苗代の働はいざなみのみことが果して人間ができた。その時の約束が「子數の年限經つたその上は、元なるぢばへ連れ歸り、神として拜をさせ、共々人間の陽氣遊山を見て樂しもう。」ということであつた。この年限が教祖神がかりの日である。

國常立之命は、教祖の説く所には現われず、どのような地位を占めるものか明らかでない⁽³⁾。ともかくも、神、月日、おやである天理王命と他の神々との關係は、神と神の人間創造のための道具という關係にあるから、一應一神敎的な立場をとつてゐる。しかし、他の神々の名は、前述のように、佛教、神道、民間信仰、創唱神より成つてゐるからシンクレティズムと規定する方が嚴密であらう。それは、神々のみならず、神の屬性においても現われている。

神は「まこと」存在するということは、教祖によれば、つぎのように、自己の生存によつて證明される。

にんけんをはじめた(出)したるのをやハ、そんめゑ(存命)でゐるこれがまことや(八ノ37)

これから八月日でばり（出張をす）るほどに　どんな事でもかやし返しゝてやる（七ノ59）

どのようなことゆうやらしれんてな　これそむいひらすぐにしりぞく（一四ノ81）

たいないゑ（胎内え）やどし（宿し）こむのも月日なり　むまれ（生れ）だすのも月日せわどり（世話取り）（六ノ131）

このよふ（世）ハ一れつハみな月日なり　にんけんみな月日かしももの（同120）

すなわち、神は人間の身體へ入り込んだり、退いたりする。というのは、人間は神の「貸もの」だからであり、人間の妊娠・出産自体も神の行爲である。また、天災は、神の立腹によつて起る。

かみなり（雷）もぢしん（地震）をふかぜ（大風）水つきも　これわ月日のさねん（残念）りいふく（立腹）

このように、天然現象をも支配し得るのである。（天然現象そのものゝ説明はない。）

この神が教祖に天下つたのは、

にんけん（人間）をはじめだしたるやしき（屋敷）なり　そのいんねん（因縁）であまくたり（天下り）たで（四ノ56）

このさきハせかいぢう（世界中）を一れつ（列）に　たすけしゆごう（助け守護）をみなをしゑる（教える）で（同56）

こどもさい（さえ）はやくをもてい（表え）だしたならからをにほんのちい（地）にするなり（同66）

人間創造の因縁すなわち、人間の陽氣遊山をみたい（一四ノ25）からである。それで、人々を助けるのであるが、そのためには、日本を半植民地状態から開放し、お上（支配者）をこらしめもする（前述）のである。それでは、人間に對する助けはどのようにして行われるであろうか。

たん／＼と神のしゆごふ（守護）とゆうものハ　めづらし（珍し）事をみなしかけるで（二ノ5）

たん／＼とせかいぢうう（中）をしんぢつに　たすけるもよふはかりするぞや（四ノ36）

そのうちハや（病）まずし（死）なすによへら（弱）すに心したい（次第）にいつまでもいよ（同37）

またさきハねんけんたち（年限經ち）た事ならば としをよるめ（年がよる目）ハさらないぞや（同38）

このたすけ百十五才ぢよみよ（定命）と さだめつきたい神の一ぢよ（三ノ100）

このたすけはやくりやく（利益）をみせたさに 月日の心せく（急ぐ）ばかりやで（七ノ29）

このさきハどんなむつかしやまいでも みなうけよふて（請負て）たすけするぞや（九ノ9）

すなわち、人間における最大の苦惱「老病死」からは、一一五才の壽命、不死、とゆうように開放されるのであつて、この開放は人間の心の段階に應じて行われる。まづ第一は病、つぎに老、最後に死である。従つて、さきにあげた「産屋の許し」（安産・産出調節）とこれと并せれば人間は生老病死の苦惱から解放されることになる。また、この病氣は一切の病氣であるが、

しらしたらあらハれ（現れ）でるハきのどく（氣の毒）や いかなやまいも心からとて（一ノ24）

なにふてもやまいいたみ（痛）ハさら（更）になし 神のせきこみてびき（手引き）なるそや（二ノ7）

むねあしく（胸悪しく）これをやまいとをもう（思う）なよ 神のせきこみつかゑたるゆへ（故）（三ノ103）

「病は氣から」というように、心から起るものであつて、神がその存在を知らせ、心得ちがいを人間に教えるためその人間に入り込み、それがつかえることによつて起る。だから、病氣こそは神の導きであると教祖は云う。だから心の「掃除」をしなければ病氣は治らない。何を掃除すればよいのであろうか。

なにもかもどぶよく（業慾）つくしそのゆへハ 神のりいふく（立腹）みへてくるぞや（二ノ43）

このみちハをしい（惜しい）ほしい（欲しい）とかハい（可愛い）とよく（慾）と こふまん（高慢）これがほこり（埃）や

（三ノ96）

月日にはうそ（嘘）とついいしよ（追従）これきらい このさきなるわ月日しりぞく（一二ノ113）

このききわなにをゆうてもと（何）のよふな事でもあしき（惡）しき事わゆ（言）ハンで（一三ノ111）
このそふじ（掃除）むつかし事であるけれど、やまいとゆうわないとて（言うて）をく（四ノ109）

人間の「ほこり」を除いて、すなわち、悪い事や追従を口にせず、正直で、誠實で、慾がなく、腹をたてず、惜しまず、愛着せず、憎まず、怨まずにいるならば病氣は治るのである。病氣が治るのは、この倫理を守ることだけではなくて、ほかにも道がある。

これからはいたみもて（で）きものもいき（息）てをどり（手踊り）でみなたすけるで（六ノ106）

すなわち、教祖の「息の授け」（呪術）、「手踊りの授け」（呪術）の二つによつても病は治るのである。また、

にちく（日日）にはやくつとめをせきこめよ、いかなるなんもみなのがれるで（一〇ノ19）
と（ど）のよふなむつかしくなるやまいでも、つとめ一ぢよ（條）てみなたすかるで（同20）

つとめでもどふゆうつとめするならば、かんろうだい（甘露臺）のつとめいちぢよ（一條）（同二一）
一寸したるつとめなるとハもうなよ、三十六人にん（人）がほしいで（同二六）

そのうちになりもの（鳴物）いれて十九人かぐらづとめ（神樂勤）の人ちう（人数）ほしいで（同27）

これさいか（さいが）はやくしいかり（しつかり）そろ（揃）たなら、どんな事でもでけん（出来ぬ）ことなし（同40）

神樂づとめ（陽氣づとめともよばれる（六ノ13））という宗教的儀禮を行うことによつても病氣が治る。それどころか、一切の願もかなうのである。この神樂づとめは、笛、拍子木、ちゃんぽん（銅拍子）、太鼓、擦鉦、小鼓、琴、三味線、胡弓の鳴物入りで行われたものであつて、その賑かさは、世直し踊りの再現を想像させるであらう。

病氣やさまざまの願は、かくて、心のもち方（日常生活の實踐道德）、呪術、宗教儀禮の三つによつてかなえらる。この三つの方法の中、呪術は、肥、お産、雨乞、長壽、病氣などに限定されるが、他の二つは、かなわぬ願がな

いのであつて、しかもそれは現世において御利益が與えられるのである。この状態が理想的に現出した場合、「陽氣づくめ」と言い(一一ノ53)不老・不死が實現する。

このよふ(世)のほん(本)元なるとゆうのハな このところ(註・庄屋敷)よりほかにあるまい(六ノ55)

このところ元なるぢば(地場)の事ならばはぢまりだしをしらん事なし(註・神話をさす)(七ノ4)

にんけん(人間)をはじめかけたるしよこふ(證據)に かんろふたいをすゑてをくぞや(一七ノ9)

このたい(臺)がみなそろいさい(さえ)したならば どんな事をが(でも)かなハでなし(同10)

にほんにハはしら(註・甘露臺)をたてた事ならば やまずしなすによハリなきよ(世)に(一〇ノ12)

それまでに世かいぢうう(中)をどこまでもむねのそふぢ(胸の掃除)をせねばならんで(同11)

すなわち、神話において、神は人間を創造して人間の陽氣遊山を見て樂しむこととしてをり、それを行つたのが庄屋敷なる地場であるが、そのしるしに甘露臺を建て、その結果、一切の利益が實現し、人間の不老不死の地上天國が實現する。しかし、その實現には、重大な限定がある。世界中の人の心を入れ替えねばならないのである。それは御利益實現手段として陽氣勤めだけでは實現出來ないのである。かくて、人間は「胸の掃除」に今後とも邁進しなければならない。

教祖の説いた神および御利益は、以上の通りであるがこれを要約すれば、

- 1 神は唯一神であつて、教祖の生存によつて實在を證明する。この實在(天下り)は人間を救うためである。
- 2 人間は神の所有物(貨物)であつて、神が自由に體內を出入りする。
- 3 人間は神から御利益を、心の入替、宗教的儀禮の二つによつて得ることが出来る。
- 4 御利益は生老病死の苦惱からの解放をはじめ、一切にものに及ぶ。

5 現世に地上天國が約束されている。(但し來世に關しては説かれていない。)
つぎに、教祖の教理に現われた、注目すべき問題について二、三を附言したい。その一つは、教理自體が明るいだ
けではなくて、希望をもたせるような説き方をしていることである。

いまのまちなみちでもなく(嘆く)なよ さき(將來)のほんみちたのしゆで(楽しんで)いよ(三ノ37)

このたび(度)のなやむところハつらかるふ あとのところたのしみをみよ(九ノ36)

いかに切ない事がありてもな をやがふんばるしよち(承知)していよ(一五ノ8)

これからハをやるゆう言しいかり(しつかり)と しよち(承知)してくれあんじ(「註」心配)ないぞや(同9)

このさきわたにそこ(谷底)にてハだんくと をふく(多く)よふき(用木、「註」役にたつもの)がみえてあるぞや(同ノ59)

すなわち、將來に對する希望を與えると共に同情や安心感を與え、貧乏人に慰めを與えている。

ところが、一方では、「返し」(報復)や死による威嚇が説かれる。これが第二である。

しんぢつの月日りいふく(立腹)さんねん(残念)わ よいなる事(好い事)でないともを思え(思え)よ(六ノ71)

これからハ月日さんねんをはらす(はらす)もよう(模様)ばかりするそや(同75)

この月日大(第)一これがさんねん(残念)な どんなかやし(返し)をするやしれんで(同90)

これからハよき事してもあしきでも そのまゝすぐにかやしするなり(同100)

しかし、この返しは、高山・上とよばれる支配者や外國に對しては苛酷であつて(前述)、一般人に對しては信仰の導
きを與える程度のものにとどまつている。ところが、一般人にとつては、

をやのめにかのふたものハにちく(だんく)心いき(勇)むばかりや(一五ノ66)

をやのめにさねん(残念)のものハなるとき(何時)に ゆめ(夢)みたよにちるやしれんで(同67)

神のお氣に召さねば、命を夢のようにはなく失うかもしれないのである。また既に述べたように、「神のせき込み」として病氣にもなるのである。こうなると、單なる陽氣暮しの明るさだけではないことがわかる。

注目すべき第三の點は、教祖がくり返し、

と(ど)のよふな事でもたしかしんちつ(眞實)のしよこ(證據)なけね(れ)ばあやうきい(危い)事(九ノ56)

しやん(思案)せよくち(口)でなに事ゆうたとて たしかなしよこ(證據)なくばいかんで(一〇ノ73)

月日よりたいない(體內)よりも(註)え入こんで ぢうよぢぎい(自由自在)のさしづ(指圖)しよこ(證據)や(同74)というように、證據がなければならぬという態度を明らかにし、

月日よりやますしなす(病まず死なす)によわ(弱)らんの はやくしよこふ(證據)だそ(出そう)とをもへど(一二ノ105)

一れつハみなうたごふて(疑うて)たれにでも せかいなみ(世間並)やとをも(思)ているので(同106)

これからはどんなはなしをしたるとも これをかならず(ず)うそとをもうな(一三ノ75)

それは、人間に嘘と思われ、疑われるが故に證據を示そうと言うのである。

第四には、他の民間信仰を吸収していることが注目される。

このよふ(世)にかまいつきものばけものも かならずあるとさらにをもうな(一四ノ16)

いまうでハいかなるほふ(法)とゆうたとて もふこれからハほふハき(効)かんで(五ノ36)

ほふやとてたれ(誰)がするとハをもうなよ このよ(世)初た神のなすこと(同39)

ぢつ(術)やとてほふがへらい(偉い)とをもうなよ こころのまことこれがしんちつ(眞實)(同44)

當時の民間信仰の中心は、つきものおとし、法術とよばれた呪術であつたが、それらは神の行爲としてのみ存在し、神の行爲でない法よりは心の誠が大切であると説いて、神にこれらを統一している。

この項を終るにあつて最後に、教祖の説いたものが當時の一般庶民にうけとられる場合を考えて、どのような條件を具えているか検討を加えたい。

教祖の説いた神は、教祖の「存命」によつて實在を「證據」づけているが、これは、言いかえるならば、教祖は「生き神」であるということである。日本人の宗教意識に「生き神」という考え方が強く、天皇制においてもこの考え方が大きい役割を果していることは、「はしがき」に述べた。このように、「生き神」は、教えがなくてもそれ自體で崇拜と御利益の對象となり得るものであるから、庶民には受け入れ易い條件をもつている。

「神は人間の身體を出入りする」という教理は、術者の神がかり(教祖も神がかりしている)、きつねつきなどの憑ものなどが、現在においてさえも廣汎に信じられているのであるから、當時としては、容易に納得できるばかりでなく、修業の結果や特殊の能力としての神がかりを一般的な人間に擴張したものと解するならば、むしろ、積極的にこの考えは庶民に受け入れられる。

病氣は「神のせきこみつかえたるゆえ」と言う考え方や、神の「返し」としての病氣天災、神の氣に入らぬものは命を失うというオソレは、神佛のサワリ、バチ・タタリという考え方に對應している。このサワリ、バチ・タタリという考え方は現在においても、庶民宗教の有力な構成要素となつていたのであつて、筆者の實態調査の結果では、庶民の約六割が信じていることになつている。しかしこの數字は、實際よりも少いと考えられるから、明治初期においては勿論、現在においてもこのオソレは、強く支持され得ると考える。

現世の御利益がさまざま與えられ、それが宗教的儀禮と心の入れ替えによつて實現するということは、現世利益の希求が庶民宗教の一つの特徴である(「はしがき」参照)ということばかりでなく、實現手段も庶民宗教の型そのもの

であるという點において注目される。日本文化の型を研究したR・ベネディクトは、その著「菊と刀」において、「修養」という項をかくけて、「自制と克己」を目標とすると述べている。教理の求める「むねの掃除」にあけられるものは、「をしい、ほしい、にくい、かわい、うらみ、はらだち、よく、こうまん」をすて正直、誠實であり、悪いことおよび追従を口にしないなどであるが、この中前八つはこの「自制と克己」に役だつものである。すなわち、ベネディクトの云う修養によつて、御利益が與えられるのである。日本人の修養という型がこの教理をうけいれて、どのように發展したかと言う一例をこゝにあけると、後に述べるように、教祖の言う一二項目が、信者によつて「八埃」となづけられて前八項が特に重視されるようになってゐることである。倫理的な徳目としての正直や誠實、惡事、追従を口にしないことなどよりも「八埃」すなわち修養徳目が重視されていることは、庶民宗教の型として注目される。また、現世利益實現手段としての宗教的儀禮は、宗教的儀禮そのものが庶民宗教においては宗教的行動の不可缺の要素となつてゐるのであるから、儀禮が尊重されるのは當然であつて、この點でも、教理が庶民に受け入れられる充分な條件をもつてゐることがわかる。

右のように、教理は、庶民宗教の典型的な諸要素をもつて構成されてゐるのであるが、重要な要素を一つ缺いてゐる。それは祖先崇拜である。祖先崇拜は、「はしがき」において、靖國神社が一般に日本人のものとして受け入れられる基盤となつたと述べたのであるが、そこでは「先祖を祀る」という習慣が利用されてゐる。ところが、教祖は、祖先崇拜に關しては、教理に何らふれてゐないのである。「先祖を祀る」ことは、それ自身慣習として重視されるが、他の一面を考へるならば、戦後の新宗教が重視してゐる「先祖を祀らないからそのタタリである」というこのタタリを恐れる氣持が強い。祖先崇拜を支える要素としてこの一面を認めるならば、教理では、オヤ・月日神の「返し」は

「先祖のタタリ」という機能を中に含んでいと得る。また、庶民の祖先崇拜は、必ずしも氏上や家の初代を祀る ancestor-worship ではなくて、近親者を祀るということをもさす場合が多いことを考慮に入れるならば、教理の説く神がオヤであつて信者が子であるという擬制的親子関係の中に、祖先崇拜のこの面が解消されているとも考えられる。すなわち、祖先崇拜は、それを構成する要素別に解消されたと考えるのであるが、實證不充分であるので今後更に研究を續けたい。

教祖と淨土教との關係はかなり深いことが教祖の宗教生活からわかるが、また一方、念佛講が幕末既に全國的に多くの部落において檀那寺の宗派に關せず營まれてをり、教理をうけいれる信者の側のこの條件を考慮にいれて、淨土教的なものが教理にどのように表わされているかを考え度い。淨土教と云う場合、觀念的には祈求淨土壓離穢土を考えるが、こゝでは庶民のもつていた淨土教との比較である。庶民の信仰では、壓離穢土は殆んどなく、極樂を願うにすぎず、念佛講はこの極樂往生を願う氣持と講のもつ部落的なさまさまの性格とによつて支えられている。教祖は、地上天國として「陽氣ぐらし」「陽氣遊山」の甘露臺を据えた地場・庄屋敷が出現すると述べている。そこでは生老病死、一切の難澁がないのであるから、當時の庶民生活を考えるならば、これこそ極樂と言わねばならない。しかもそれが彼岸でなくこの世の具體的な地上にあるということは、壓離穢土の思想を捨て去つて現實に生きながらもせめて來世を願つた人々にとつては、充分な受け入れ條件があると言わねばならない。また、オヤ・月日が人々を「救う」ために天下つたという教理は、彌陀の請願を一層具體的にしたものであつて、教團初期においては、「南無天理王命」とだけくり返し信者がとなえていた（後述）事實と對應して、教理と庶民の淨土教的信仰との關連がみられる。また、用語上「甘露」「さとり」「りやく」等々佛教的なことばがあるが、それよりも教理（「おふでさき」）の敘述形式が淨

土和讃のそれと同じであつたことの方が重要である。讀んで理解するという形式よりもなえて理解する形式の方が一層庶民には親近性があり、この意味において、「おふでさき」「みかぐらうた」は、教理を庶民に理解させ得る條件をそなえている。

教祖の教理が、單に庶民宗教の構成諸要素の統一的な再構成のみに終つていたならば、後の急速な教團形成は望まれなかつたに相違ない。そこには、從來の宗教になかつた新しいものがなければならぬ。この新しいものが何であつたかは、信者がどのような人々であり、何を求めていたかを明らかにすることによつて明らかにされる。そこでつぎに信者を調べてみよう。

- 1 加藤咄堂は「民間信仰史」(四一六頁)において、「早く轉輪王に改め、帝釋天等の佛教的なものを斥け」と述べている。
- 2 古記は泥海古記ともよばれ、内容の大體は「おふでさき」にも記されているが、物語りとしては教祖が語つたらしく、「重信者」の項に引用する布教師の書にも記されている。原典集引用の古記にいたる迄には、かなりの道程を経たことが、筆寫本、印刷本の年次により多少とも内容が異つてることによつて知られる。
- 3 國常立之命は神道本局の中心的な神であつたので、その影響ではないかと考えられるが、實證資料はない。
- 4 原典集六九九頁。
- 5 約60%の數字が實際より少いと考えるのは、面接發問の際質問の技術の缺陷によるばかりでなく、この考え自身が日常的なものでなく、不幸・病氣などのゆきづまりを経験した時はじめて肯定されるものであつて、この考えは日常は言わば潜在しているからである。

6 長谷川松治譯「菊と刀」三一九頁。

7 筆者の面接發問法による實態調査の結果では、信仰の有無にかかわらず廣義の宗教的儀禮を行うのが通常であり、全調査對象

数の90%以上が、調査時の一年以内に行つてゐる。

8 數的にこれを實證し得るほど充分な資料を得ていないが、これまでの面接發問の結果では、佛壇には、初代の先祖のみを祀ると答えたもの約一割、初代の先祖および近親者を祀ると答えたもの約七割、近親者のみを祀ると答えたもの約二割である。祖先崇拜は通常佛壇の祭祀をさしているから右の結果を資料とした。

9 中山文化研究所において所員および研究所の指導と援助を得て柳川啓一氏および筆者が行つた「北陸の眞宗信仰」に關する實態調査（福井・富山の二農村對象）の結果による。（未發表）

Ⅳ 信 者

中山正善氏は、その著「天理教傳道者に關する調査」〔二六一頁〕において、傳道を中心とした天理教の發展について、次のような時代區分をしている。

第一期（天保九年—明治二〇年）

一 家族信仰時代（天保九年（一八三八）—嘉永五年（一八五二））

二 傳道の開始と近隣入信の發端時代（嘉永六年（一八五三）—文久三年（一八六三））

三 迫害壓迫の抬頭時代（元治元年（一八六四）—明治一三年（一八八〇））

四 教團組織の發芽時代（明治一四年（一八八一）—明治二〇年（一八八七））

第二期 教會設立とその創業時代（明治二一年（一八八八）—明治三一年（一八九八））

第三期 一派獨立公認準備時代（明治三二年（一八九九）—明治四一年（一九〇八））

（以下略）

信者を問題とするかぎり、右の第一期の「一、傳道の開始と近隣入信の發端時代」から出發しなければならない。傳導の開始というのは、教祖の五女小寒が、大阪の道頓堀附近（當時千日前は首切場であつてこの邊りは最も淋しい所）へ行つて、「南無天理王命」とくり返しとなえてきたことを指すのであつて、勿論信者など出來てはいない。「神命により神名を廣めるため」行つたことになつてゐるが、當時は教理らしいものがあつたとは考えられない。一八五六年（安政三年）、教祖は他家に嫁入りした自分の娘に「産屋の許」という安産の術を行ひ、ついで二年後をはじめ隣村三島において安産の術を他人に施してゐる。四年後に安堵村に行つてこの術を行ひ、この頃漸く安産産日調節などを以つて、「よく効くお神さん」として知られるようになった。

一八六四年（元治元年）には、近村から芝、豆越、横田、龍田、七條、安堵などの各村にまでひろがつて名が知られ、また家を新築してゐるから、相等信者があつたと考えられる。翌慶應元年には「肥の授け」がはじまつてゐるから、これによつても信者が急速に増大したと考えられ、前述繩張り問題が起つてゐる。この頃には、教理の萌芽は語られたかもしれないが、翌年には「みかぐうた」が書かれ、信者等はその年の暮から（「ええじやないか踊り」八月）、踊りをはじめてゐる（「御神樂の手振」とよばれてゐるもの）。この踊りは教祖が教えたと傳えられる。明治六年には、講社ができていたらしく、講社の願によつて兩乞をして信者の幹部等がでかけて行き、警察から科料をとられてゐる。明治九年には蒸風呂兼宿屋を教祖の長男が開業してゐるが、これは信者の出入を當時の官憲の彈壓から守るための防禦であつたらしく、それだけにこの頃は信者の多かつたことが類推される。同一二年には、五間に二間の二階家が新築落成してゐてその後の發展を物語つてゐる。一八八一年（明治一三年）漸く信徒が増加し、教會組織をとることについで會合が重ねられ、警察による解散・禁止への對應策として、東野村地福寺の出張所となつて、講社組織の合法

化が圖られている。明治一四年の大阪新報は次のように、消息を傳えている。

〔明治一四年七月一七日 大阪新報〕

近頃奇怪なる一老婆こそ現れたり。處は大和國丹波市邊に齡九十有余の老婆あり。自ら轉輪王と號し、晝間は何處へ潜伏なすものか更に影だに見せざるも、毎夜十二時を過ぐる頃より忽然と現れ出で、頭には蓬々たる霜髮を振亂し、身には皎々たる白衣を纏ひ、諸所を徘徊しながら「萬代の世界を一れつ見はらせば、棟の分かれた物がないぞや」と妙音發して口吟し、且我宗門の徒に歸するものは一百五十年の長命を授くべしと、あられもなき妄言を吐くにぞ、近郷の愚民等はこれぞ天より降り玉ひし神女ならねば山より出で玉ひし仙人なるべしと、神佛は棚に上げ、一心不亂に此老婆を信仰する者、現に該地方には三百餘名もあり、その影響は遠く我が本田及び九條邊（筆者註現大阪市にあり）へも波及し、この邪教に感わされ妄信者となりしものまた二百餘名の多きに至りたる而已ならず、その内五十餘名は丹波市地方に出張し、親しく老婆の體を拜み日夜これを守護するよし。また近々妄信者一同申し合せ、甘露臺と名づくる高さ三丈餘の物を石にて造り、老婆に奉納せんと協議中になるが云々（以下略）

〔編年史〕四ノ四一四頁〕

これより教祖の亡くなる迄の間は、講社の組織によつて教祖の居住地（地場）へ、信者が集團的に參集する場合もあつて、すでに教理は説かれはじめている（後述）。右の第一期は生きた教祖を中心とした信仰の時代であるが、信者の分布は大部分近畿地方に限られていたものが逐次全國的な規模へ展開する準備期とみられる。

明治二十一年教會組織を神道本局の下に展開するが、第二期に概當する明治三十一年迄の間にその後の主たる教會が次の各府縣市下において成立している。

二十一年 奈良縣、静岡縣

二十二年 大阪市（一）、大阪府、神戸市、京都市、三重縣、滋賀縣、徳島縣、東京市（二）

宗教教團の成立過程

- 二三年 奈良縣(二)、大阪府、堺市、姫路市
- 二四年 奈良市、奈良縣、大阪市(二)、滋賀縣、和歌山縣、福井縣、高知市
- 二五年 奈良市、奈良縣(三)、大阪市(二)、堺市、兵庫縣(二)、三重縣、滋賀縣、京都市、徳島市、大分縣
- 二六年 奈良縣(四)、大阪市、滋賀縣、福岡縣、大分縣
- 二八年 奈良縣、新潟縣、大分市
- 二九年 東京府下
- 三二年 長崎市

(天理教統計年鑑による)

たとえば、奈良縣下の上之郷教會(二六年成立)をみるに、初代教會長は明治一六年に入信し、明治一九年に講を結成し、その約六年後に教會となつてゐる。したがつて、教會成立以前にすでに相當數の信者があつたと推定される。第二期は、一方で信者が増大しつつ、教會組織の編成された時期であつて、教祖が亡くなつた後、教理を中心として信者が集つた。

第三期は、これまでに集つたほぼ全國的な分布をもつ信者の數が、獨立運動を展開し得るほどに達してゐて、もはやゆるぎなき天理教が成立してゐたことを物語つてゐる。天理教獨立當時の教會數は二一五八、教師數二萬一千三百二人におよんでゐる。

天理教教會の成立時期は、形式的には明治四二年の神道本局からの獨立時とされるが、實質的には、第二期(明治二一年―三二年)に求むべきである。佛教者の反天理教運動は、教祖の生存時代からあつたことはさきに述べたが、明治二六年から三二年迄は、この反對運動が最も激しく、この間にさまざまな文書が出版されてゐる。この出版は當

時の盛んな教勢を裏書している。したがって教團の成立過程を研究するには、第一期および第二期の信者が中心とならねばならない。

一 信者層

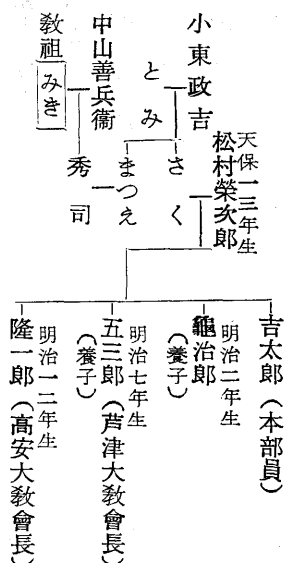
教祖が「谷底救済」とよんで、社會の下層を對象としていたことは、さきに述べた。しかもそれは「學者金持後廻し」とも云われる比較的無智な人々であつたらしい。すなわち、信者の多數は貧農・貧民であつて、職業的には「一に百姓、二に働き人、三に職人、四に商人」、生産者を中心とした庶民が信者の大多數であつた。この貧農・貧民こそは、幕末に「お蔭参り」に解放を味ひ、「ええじやないか踊り」||「世直し踊り」に自己の抑壓された動きのとれない身的一切を托した人々である。人々は、維新政府に「世直し」のほのかな期待をいだいたが、相治六年の地祖改正によつて、舊幕時代よりも實質的に苛酷な條件のもとに國家財政の擔い手となることを強制されたのである。寄生地主の公權的確保、農民中間層の解體による小作農の増大、都市貧民の増大などがこの政策の下に起り、「百姓、働き人、職人、商人」等の貧民は、封建制の解體・絶對主義の成立過程において、解體・再編の過程にあつた人々である。この解體・再編過程は明治一八年を頂點とし、同二三年國會開設までに一應ほぼ終了し、この間に創り出された貧農・貧民は、これにつづく資本主義體制の急速な展開に應じて、たえず動盪していた層であつて、日清戦争・日露戦争は、これらの人々の犠牲の上に強行されただけに一層人々を不安にさせたのである。人人は、「世直し」を見事に裏切られ、「ええじやないか踊り」のような亂衆・群衆行動の中に自己のほのかな希望を見出すことさえも許されなかつたほど強大な中央集權政府が確立していたこの時代においては、次の新聞記事が傳えるように、さまざまの宗教に安住の地を見出そうとしたのも當然である。

〔明治三三年六月二二日 日本新聞〕

東京府下十五區に於ける淫祠の數は年々増加し、且つ其信徒即ち迷信者も増す由なるが、最近の調査に依れば、天理教會三十六にして此信徒九萬四千八百三十五人、天輪王明誠會六、此信徒千百十九人、蓮門教會八、此信徒三萬五千四百二十五人、金光教會七、此信徒七千十一人の多きに達し居れるが、郡部迄を合する時は二十萬人餘の迷信者あるならんと云ふ。京に田舎ありというもの即ち是れなり。〔編年史〕十一ノ八五頁〕

右にあけられている諸宗教は、「淫祠」非公認の宗教であつて、當時公認の諸教派神道の信者がこのほかに多數あつたことは言うまでもない。天理教は、この諸宗教の中でも特に教勢がさかんであつたのである。

天理教の初期の信者は、右に述べた如く、「比較的下級社會の人々の間にのみ傳道せられて」あつた⁽³⁾というのが、教團の形成過程における常識となつてゐる。詳細は別稿「教團組織」篇において述べる予定であるが、事實は、必ずしもそうではない。たとえば、「郡山大教會史」によつて教會長（布教の功勞者）をたどるならば、その層は、地主層であることがわかる。



〔註〕

1. 松村家は苗字帯力の豪農。
明治4年4ヶ村連合戸長、同14~17年戸長、15年學務委員
2. 小東家は「一流の舊家」。「法隆寺鳩斑御所名目金」を地方人に貸つていた。

また、上之郷大教會長についてみると、舊村「笠」約八〇戸中、教會設立當時（明治二五年）は第三位以上の裕福な家であり、また、上之郷村「小夫」の教會長は當時戸長をとめている。

少數の例をもつて、全體を推測することはできないが、すくなくも、教會長には地主層からでたものがあることだけは事實である。

信者層は、小さい村を例にとつた場合、どのような階層に屬した人々であつたか。これを上之郷大教會の發生地、奈良縣磯城郡上之郷村笠にみると、大教會長が教祖に接したのは明治一三年以前であり、「當時本教信仰の状態は何らの統一も亦規約も無く、唯、其土地所々の熱心なる信者が庄屋敷に病助けの神様ありと人々に傳えて、夫等の人々は庄屋敷に參拜して靈救に浴するや、喜びの余りに他の人々に傳える程度なりしが、是等の靈救に浴したる人々は漸くに近郷近在に多きを加え來りぬ。」と言う状態であつた。ところが、講組織によつて布教が開始され、やがて教會の設立された明治二五年には、「笠」の總戸數約八〇戸（全戸農家）中の過半數が信者となつている。この信者の層を、教會設立以前の明治一六年、設立當時の二五年、離村などによる家の變動が終つてほぼ現在の家に安定した二七年についてみると次の表のようになる。（こゝに階層區分の規準に用いた等級は、字費支出の等級であつて、地價を規準としてこれに垣内（部落兼組）代表會議がその年の各戸の收支を考慮して増減し決定したもの。したがつて、土地不動産のみの階層ではなくて、家産および家計の階層がこれに表わされる。年度によつて、等級區分の仕方が一定していない。）

この三つの表に共通した事實は、天理教の信者と非信者とを比較すれば信者は中以上の等級に多く、最下層は信者となつていない、ということである。言いかえれば、中以上の家は信者になつたものの方が多く、中以下の家は信者にならなかつたものの方が多いのである。それでは「谷底」とは、中以上のものを指すのであろうか。

明治一六年	等 級	信 者 (二 五年の)	非 信 者	計
	1	3	1	4
	2	9	4	13
	3	6	4	10
	4	5	3	8
	5	9	11	20
	計	32	23	55

明治二五年	等 級	信 者 (二 五年の)	非 信 者	計
	1	2	2	4
	2	7	3	10
	3	6	1	7
	4	6	3	9
	5	3	1	4
	6	4	3	7
	7	3	1	4
	8	4	3	7
	9	4	2	6
	10	0	5	5
	11	0	4	4
	計	39	28	67

明治二七年	等 級	信 者	非 信 者	計	
				小 信 者	非 信 者
	1	1	1		
	2	3	0	8	1
	3	4	0		
	4	5	0		
	5	2	1	9	4
	6	2	3		
	7	2	5		
	8	2	5	11	12
	9	7	2		
	10	2	5		
	11	2	2	5	8
	12	1	1		
	13	2	3		
	14	1	1	6	8
	15	3	4		
	16	1	2		
	17	2	4	3	9
	18	0	3		
	計	42	42	42	42

〔備考〕

(1) IおよびII表では、等級表に掲載されている八三ないし八四戸の中から、家の確定し難いもの、離村したものを除いて表化した。

(2) 明治二五年度天理教信者中離村した家は五戸であるが、そのいづれも中の下クラスの等級に属している。

「笠」において、最も土地の所有權の變動の著しかつたのは、明治以後においては、明治二〇年前後であつたと言われている。また離村した者の最も多かつたのもこの時期である。近郷一の美林（舊入會地を個人所有にしていた）は、この二〇年前後に悉く他村の者に賣却され、田畑も他村に賣られた。そこで二〇年には、笠居住者以外へは土地を賣渡さないという規約が結ばれたほどであり。その規約によつて低價格で（競争が殆どなくなつたため）田畑が賣買されるようになり、これによつて更にまた困窮を來すというのが教會成立時の事情であつた。したがつて、他村との比較においては、「笠」自身が「谷底」となつていたのであつて、この點から言うならば、「谷底」というのは、未だ失うべき何ものかを持つた貧農であつて、一切を失ひ切つた貧民を指すものではない。この意味で、信者は、「どん底」以前の解體・再編過程の人々であり、「谷底」とは相對的なものである。

教會形成過程における信者層は、解體・再編過程の兩極すなわち寄生地主および小作、上昇と轉落（そのいづれにしても變質の過程であるが）の兩極に見出されるのであつて、當時の日本の全體の動きの中では、被支配者に屬する人々が信者となつて行つたのである。

- 1 天理教の信者に關するこれまでの研究では、中山正善氏の「天理教傳道者に關する調査」（昭和五年）があるだけである。この研究は、信者一般に關するものではなくて、全國教會の擔任傳道者についての發問法による調査をまとめたものであつて、昭和三年に行われた調査であるから、本稿の直接の資料とすることはできないが、その内容は考えを進める上に大いに役だつた。
- 2 この當時の反天理教文獻は數十冊におよぶが、そのいづれも百頁以下の小パンフレットであつて、その内容は教祖の個人攻撃や教會の儀禮に對する非難に集中している。教理に對しては「卑俗」とであるという批判が主たるものであつて、次の題名に見られるようにアジ程度のもが多い。

三浦兼助「辯斥天理教」(二六年)

月輪正尊「天理教退治策」(二九年)

丸部虎作「天理教内幕問答」(二九年)

3 前掲「教會發達史」五〇頁。

4 寄生地主は軍國主義日本の農民支配の支柱となつたが、當時としては、支配機構の最末端への形成期と考へ得る。

二 信者における教理

「病助けの神」「よく効くお神さん」と教祖がよばれていた時期においては、教理らしいものは、信者に必要でもなかつたしまた説かれてもない。教理とよばれるものは、一九〇〇年(明治三三年)「御神樂歌釋義」「天理教教典」が教團としてはじめて制定したものであつて、それ以前においては、布教師が筆寫してそれを説いていた。

だから、教團外から「破滅天理教」(書名)を叫んだ三浦兼助は、明治二九年に「自教の盲信者の外に其教理を示さざるのみか、著書さへも世間に公にするを禁じ在る天理教のことなれば随つて其所説の異論百出なるはいふまでもなきことながら、改刪に改刪を加え修正に修正を加へて漸やく大成せりと自稱し祕藏する(自教徒の外は嚴禁なり)」所謂彼の「御傳へ話しの覺書」こそ、これ彼の根本教義を見るに於て屈教の一書ならめと信ず」と述べて、反駁相手のないことに困感している。

初期の教典は、筆寫本であつて、つぎつぎに筆寫されて布教師の間に傳つたものと考えられるが、「神最初の由來」「神乃古記」「神様之御守護」「神之道天理八ツノ道御守護」などの題名が附されて現存している。元來布教の必要上寫したものであるから、何時寫されたか殆ど明らかでないが、たとえば、題名のない筆寫本の本文に、「やま

べのこうり、みしまむら、なかやま^{イヌトコハ}老母なをいまに八十六歳にて月日さまのをんやしろとなりて、ぞんめいでこくけけんをまつて、をんはなしきかしくださる」とあり、それを三度目に寫した明治三十五年三月一七日の奥付が書かれたものが残っている。したがつて、この種のは、教祖の生存中既に説かれていたことがわかる。當時の教理書の内容を綜合すれば次のように構成されている。

1 教祖の信仰史

2 教祖の説いた神話、「古記」（後の「泥海古記」）

3 「おふでさき」の一部

4 病氣の原因

一例として「神様之御守護」（半紙二ツ折八枚つづり）を引用する。

神さま御守護のわけ

子 くにとこたちのみことさま

天にてハつきさまみのうえにてハ目のみゑるところちのかようところ御まもり下さるせかいでハ水のつかさの御しゆご下さる御神様

（以下六柱の神略す）

酉 おうとのべのみこと様 よいのみようじん

みのうちにてハこのうまれるときひき出しくださるうまれてからせいたけのばしてくださるせかいにてハさくもつひきのばして下さる御神様 これで神様やはしらになりますこれを八社八方ともうします

いざなぎのみこと様

人間もとはじまりのてゝおや神様いまのおいせさま

いざなみのみこと様

人間もとはじまりのはゝおや神様いまのおいせさま

この十はしらの神様をひとつなゑたてまつりて南無天理生命ともうします

人間からだわこの十はしらの神様がはゝのたいない十月のあいだ御こしらゑ下されてこのからだわかみさまよりかれておるからだでありますこのみじようハ神様よりかれてをるしよこはわが心でわがからだわすきになれません みるもきくもくうものいふもあるくもねるもみな神様のおはたらきであります御しゆごであります もしにんげんからだわが心でわがすきになるものならべがみゑんみみがきこゑんづつうがするむねがいたいはらがいたいちのみちとかせんきとかゆうてくるしむ人はありますまい 人間まことの心をもちてわるいことわいわずわるいことわせんようにすれべいたみなやみがでるはづわありませんみな
／＼の心るゑちがいのつみとががつもりかさなりてみじようのいたみなやみとなるなり そのこゝろちがいのみちとわ

ほしい おしい かわいい にくい うらみ はらだち よくにこうまん

これもひととをりへよいけれどもむりをしたゞけがやまいとなるなり

十はしら大神佛法しゆごのわけ

國常立ノ命 佛法にてハしやかによらい 千手かんをんとあらわれしゆごしたもう

面足ノ命 佛法にてハ三そのみだ によらい せいしかんをんにあらわれたもう

國佐土ノ命 佛法にてハふけんぼさつ だるま大師 べんてん むすびの神 をゝはくさんにあらわれたもう

(三柱の神中略)

この六はしらの神さま御しゆごのりをもちて人間からだわでけておるから南無阿彌陀佛といふ 南無とわぬくみとすいき阿彌とわかわとほね陀佛とハのみくいすることもものいふことゆゑに人間のからだのことなり

大食天ノ命 佛法にてハ こくろぞうぼさつ妙見宮 きしぼじんとあらわれたもう

大戸能辨ノ命 佛法にてハ弘法大師 えんの行者 不動明王とあらわれたもう

伊邪那岐命

伊邪那美命

二月ひがんとわ 月日さまをまつる

八月ひがんとわ 八社八方のかみをまつる

十月十夜わ 十社のかみをまつる

五せつくのわけ 正月元日 月様

三月三日 月日風の神

五月五日 五社の神五たい

七月七日 なむあみだぶつ

九月九日 人間九つのどをいわうすなわちからだのこと

ぜん世もちこしのやみ かん がつかい はい ろうがい らいびよう いざり おし つんぼ ハツ
たべものふそく あまい くらい すい にがい あつい つめたい すき きらい へハツ

ふつぼうの十かい

第一 せつしようハすな

第二 ぬすひとハすな

第三 みちならんいるごとすな

第四 うそをつくな

第五 をう

ざけのむな

第六 あやまちをとくな

第七 じぶんをほめてひとをそしるな

第八 ふせをもさばるな

第九 はら

たてな 第十 (虫喰)をそしるな

「神様之御守護」は、教祖傳やおふでさきは全然記してなくて、「御傳へ話」・「古記」の一部分にすぎないが、次のような特徴がみられる。

1 民間信仰の大部分の神佛が天理王之命に歸する。

2 年中行事も天理王之命によつて説明される。

3 庶民に最も親しい佛教用語「南無阿彌陀佛」、生活の基準ともなつていた「十二支」なども天理王命に歸する。

4 病氣は心の問題である⁽¹⁾（但し前世からの八つの業病を除く）。

すなわち、「天理王之命」は民間信仰の集大成として説かれている。信者のうけとつた教理がこのようにそのまゝ理解し得るものであつた、というよりはむしろ、自分等の宗教生活に統一を與え、多數にわたる神佛それぞれの御利益を一つの神に統一されて説かれたということは、説く者自身が、佛教教團のような出世間的教養と知識を身につけるいとまのなかつた庶民であつて、信者と同じ立場にあつた非職業的布教師であつたことに原因している。たとえば、前項にあげた上之郷教會長は農業を営む中で睡眠すべき時間や休養すべき時間が布教師としての生活の時間であつた。⁽²⁾この間の事情を反天理教を叫んだ三浦兼助は、「天理教々師は、幾數人あるを知らず。昨日迄の水呑百姓も、今迄の商人も、一時に教師の位に登り（以下略）」（明治二六年發行「實際辨斥天理教」と述べている。

現在の教理からいうならば、右の引用例はむしろ異本とも言うべきであるかもしれない。というのは、「古記」とよばれる創造神話の部分を缺いているからである。しかし、「古記」の全文があつたにしても、右の民間信仰との關係は大同小異であつて、教祖の語つたところをそのまま傳へ傳えて書き記したという「御傳へ話」（すなわち「古記」）の一部分がこの書であるから、たとえ、現在の教理にこの部分がなくても、當時の實狀からの「異本」とはならない。教祖自身の語つたところと傳へられてるように、教祖自身が、この民間信仰の世界に生きてきたのである。中山慶一氏は「教祖は淨土宗の信者として淨土教のみに凝り固る事はなく、一面に於てはやはり當時に於ける素朴な民間信仰の信者でもあつた。其對象は神佛素より選ぶ所ではなく只自己の誠を捧ぐる事に依つて満足は得られ

た⁽³⁾と述べている。すなわち、民間信仰と教理との関係においては、教祖、布教師、信者の三者は共通の地盤にたつていたのである。

天理教信者の入信の媒介は、多くの場合は病氣である。教祖が「病助けの神」あるいは「よく効くお神さん」とよばれたのは、直接にまづこの御利益を與えたからである。この御利益が媒介となつてゐることは、教祖の没後も變りなく、中山正善氏の調査によれば、昭和三年の調査においてすら、入信者の七五％が御利益を媒介としてゐる⁽⁴⁾。したがつて、信者にとつては、教理よりもまづ御利益であるが、この御利益は、教祖から前節に述べたように他方面にわたつて保證されている。御利益の實現は、「かぐらづとめ」にあるのであるから、信者は、「組長講元の家に於て毎月一回二回づつ、例の野卑拙劣の俗歌を唄ひ、御手振踊りを舉行す⁽⁵⁾」ると僧から批判される庶民的な「かぐらづとめ」を集團的に行うのである。當時の反天理教文献の悉くが、この「つとめ」に攻撃を集中しているが、それは當時の信者が「つとめ」に熱中したからであつて、中にはその熱中を非難して人權侵害になるようなことをさへも記しているのである。

布教師の寫本の一つは、

み⁽⁶⁾のうちの神とゆうわ、六柱の神がいりこみたもうて^(註中譯)しゆご^(故)をあるゆへ、この神にんげんのところにつきそうにつき、いさみなきときわかならずびようきとなるものなり。みきつとめのときに、あるいわびようにんをねさせてをいて、そのびようにんを神とたえて、こころをいさめ、またびようにんものをのづからいさむものなり。ゆへにすぐにせんくわいをするなり。なんどのむつかしきこととたれも、このところにて十柱の神^(註)あつまりて、つとめ一ちよでめへ^(全書)にかなわんとゆうことなし。こころしらいのもなり。もつもどうぐるい^(道具類)わ

ひよしぎ すりかね もをきん たいこ 大たいこ こと さみせん ころきう (胡弓) ふゑ

と記して、病人の前で山伏の祈禱しながらに神樂づとめすることを教理の中に示し、樂器をも記して重要視している。教祖の最も重視した宗教儀禮「つとめ」は、信者の間においても積極的に「つとめ」られたが、「教會發達史」によれば、教團形成期においては、現在のような定式化したものがあつたわけではなく、信者等は、ただ「南無天理王命」と唱え、慶應三年教祖が教えたという念佛踊りに似た「かぐらづとめ」の踊りを踊つていたのである。⁽⁶⁾「つとめ」の宗教儀禮が教理の上から重視されたにもかかわらず、宗教儀禮特有の定式化と神秘化がなく、陽氣なお囃子を伴つた「お題目」または「お念佛」の變形および「踊り」に終始していたという事實は、「ええじやないか踊り」との關連を想像させるものがある。

教團形成期の信者が近畿一圓に多かつたことは、前述したが、これらの地方は維新當時「ええじやないか踊り」の風びした地方である。また、丹波市周邊はもちろんここより約四里へだつた山の上之鄉村においてさえも、古老たちからの聞き書き中で話が「ええじやないか踊り」におよぶと、「えらい景氣やつたそうな。この邊からも皆んな出かけたんやそうな。」「何でもええやないか、踊ろ踊ろいうてな、知つてるかぎりのうたとおどりで歸つてからも踊りよりましてんと。」と語り、村へ歸つてからもしばらくこの風潮が續いたことがわかる。前項「信者層」に述べた庶民は、この「ええじやないか踊り」を経験した人も多かつたであらうし、新政府の財政の擔い手として、どうにも動きのとれない自分等の立場を感じながらも、強大な権力の前に亂衆的な「ええじやないか踊り」を再現し得ない場合、天理教の「つとめ」に以前と同一の發散あるいは一定條件下に生み出されたゆきづまりの發散を試みたと考え得る。

教團形成期において、信者がうけとつた教理は、現在では、布教師のメモ以外に知る方法はないが、このメモには、後に教團教理の中心となつた「みかぐらうた」は全然なく、「おふでさき」もまた部分的なものにすぎない。しかし、民間信仰の體系化としての教理の中に、庶民にとつて最もわかり易い日常語でもつて、日常的な倫理が「八つのほこり」として説かれ、「つとめ」の必要が説かれてゐる點では、この教理も、さきの「おふでさき」や「みかぐらうた」の最も重要な要素を信者の宗教生活の現實に必要なかぎりといれてゐるのであつて、まさに「庶民的な教理書」としての形をとつてゐるといふべきではない。この八つの倫理徳目は、轉落した人々にとつては、最も切實なものであつて、この「ほこり」の「そうじ」は、現實生活の一應の否定をも意味し、一方から云えば價值觀の轉換となるものであつて、重視されたのは當然と云はねばならない。

天理教は種々な外部からの壓力をうけて、かえつて自らを守るために教團組織を強くして行つたが、組織の面では強化されても、教理は前述のように體系化しなかつた。たとえば明治四五年に（教團の獨立後印刷された）「天理教教典釋義」をみると、極めて難解な漢語が羅列されてゐて、しかも「敬神章」からはじまり、ついで尊皇章というように神道書の一部に天理教の教理を説かして貰つたというような形をとつてゐる。この教典が一般信者の教典たり得たとは到底考えられず、實際には、むしろ「みかぐらうた」および前述布教師の「お傳え話」が教理書であつたと推測される。傳道上の時代區分の第一期の末期から教理が文字化して一般布教師迄ゆきわたつて、實際には、第一期、第二期を通じて一般信者はこの教理に接してゐたと考える。加藤咄堂氏が「早く轉輪王を天理王に改め、帝釋天等の佛教的なものを斥け、漸次に教理を系統づけて哲學的な教典もでき」と述べてゐるのは、一般信者と余り關係がなかつたと推測される教典についてのことであらう。

一般信者のうけとつた教理は、教團形成期においては、何故に「ふしぎのたすけ」・御利益があり得るかというところの「しようこ」だての説明の役割が大きく、その中に倫理的なものを含めていたから、御利益や集團的な「つとめ」の雰囲気を一時的なものにとどめず、信者としての永續を可能ならしめる役割を果たした。信者がまづ御利益をいただいて入信していることあるいは御利益を求めて入信したことは、教理の哲學的或は論理解釋をさほど要求するものでなく、この點に、教團形成期の教理の特徴を見出すことができる。

1 「八つの埃」としてさきにあげたものは、天理教の重要な教理の一つとなつていて現在の「原典集」中の「教典」中にも説かれている。しかし、教祖の説いた處では（おふでさき）五つしかなく、後に三つがつけ加えられている。どの時代にこれが成立したものであるかは明らかでなく、また何故加えられたかも明らかでない。

2 「五十年の歩み」（天理教上之郷大教會略史）九一—一〇頁。

3 中山慶一「教派神道の發生過程」一〇〇頁。

4 中山正善「前掲書」七五頁「入信の動機」中「親譲りの信仰」を除いて殘餘の中「身上によるもの」のみについて再計算した。

5 三浦兼助前掲書五〇頁。

6 前掲「教會發達史」九一—一〇頁。定式化は公認以後のことになつてゐる。

7 ほかに、現存者からきゝとる方法はあるが、信仰生活や布教生活に入つてゐる人は、その後の宗教生活の経験や知識と交錯する場合が多く、この方法を試みた結果失敗した。

8 加藤咄堂「民間信仰史」四一五—四一六頁。なお、本文引用中「佛教的云々」とあるが、「信者層」の項に引用した新聞記事において、天理教と轉輪王講社とを區別して教會・信者數をあげているように、特に民間信仰の佛教的色彩の強いものが別にあつたらしく、大正十四年大阪において發行された「天輪王尊由來神之古事記」は講社系統かと考えられる。この「古事記」には「人體開闢七代顯密」が作られていて、初期のものを體系化している。

V 教團の成立過程

天理教教團は、一八三八年教祖が神がかりしてから、獨立運動を起した一八九九年までの間、六〇年の間に、宗教教團に必要な條件としての教理と組織の形成期からかぞえるならばわづかに約三〇年間に成立した。この急速な教團の形成を可能ならしめたものは何であらうか、その條件を検討する。

教團の形成期は、絶對主義の成立過程および原始的資本の蓄積期に當つてゐる。この過程は、士族・農民層の分解・再編の過程であつて、個々の人々にとつては、蹉跌あるいはゆきづまりとなつて現われる。ゆきづまりの打開は内亂（士族）や一揆（農民・貧民）などの現實的行動に求められたが西南戦役はこれが終止符となり、これ以後積極的な打開は現われていない。蹉跌やゆきづまりの打開は、それが現實的に困難であればあるほど宗教に近づく¹⁾。したがつて、ある宗教が、現實のゆきづまりを構成した諸條件に對應して解決を與えれば、多くの信者が得られる。天理教は、この條件に合致してゐた。すなわち、打開を求める人々の宗教的な型、現世利益および儀禮主義の二つがそなわつてをり、しかも現世利益の内容は、農業生産の生産力を高めるもの（「肥のさづけ」「芽生えの札」「實りの札」「虫よけ札」など）勞働力の確保（「産屋のゆるし」「ほうそ守り」などの「病助け」という農民にとって最も切實なものであり、貧農や貧民にとつて唯一の生産手段ともいえる健康（「病助け」）であつて、儀禮主義も現實生活の暗さや慘さに對抗するような「祭のおかぐら」と盆踊りの二つの機能をつににした「かぐらづとめ」であつた。寝る暇もない程働き抜かねば生活してゆけない人々にとつては、難解なことばや神學は全然無縁であるが、天理教は日常用語でもつてその人等の宗教的な考え方のワクの中で話しかけ、「陽氣ぐらし」の地上天國出現のために「かぐらづとめ」と

「ほこり」をとることだけを要求した。「ほこり」の内容は世の下づみに轉落して行つた人々にとつては、これを除かねば、經濟的に現状を變更しない限り生きてゆけないものであつて、現状肯定のカギをなすものである。「陽氣ぐらし」の地上天國は、解體・再編過程における一つの目標であつた「世直し」の實現した世界であるから、天理教はゆきづまりの充分な打開を人々に與え得たのである。

各層の解體・再編は、舊來の政治的な支配構造をそのまま維持することを許さない。宗門改めを前提とする檀家制度の村支配は氏子制度に變更られ、村支配の庄屋、高持、水吞の構造は寄生地主、小作の構造へと變化した。具體的な反天理教運動は、村の支配者と僧との結合によつて展開し、新しい信者は村の噂や親戚をおそれたが、教團形成期は、この外からの壓力が弱化した時期であつて、村内での支配層の動搖、支配構造の弱體化が布教を比較的には容易ならしめた。

奈良縣の農村は「近畿型」の農村として、全國でも最も生産力が高く、幕末、他地方に先んじて比較的早くから商品貨幣經濟の流れに入り込んでいるが、それは農民層の解體・再編が早期に進行していたということであり、しかも教祖の家は宿場の近くにあつたのであるから、この點では、教祖は他地方にほぼ先進してすべての矛盾を経験している。教祖の時代感覺の鋭さやゆきづまりの打開方法は、この意味で人々に先んじていた。したがつて、信者となつた人々がさきに教祖の經驗した環境にたちいたつた時は、教祖は宗教としてある程度整つた形のことを人々に與えることができた。しかし、整つた形の宗教が早期より形成された條件としては、外部から教祖に加わつた力も大きい。教祖がまだ術者であつた段階において、教理・儀禮・組織の整つた既成教團から繩張りあらしとして壓力をうけている。これに對抗するには組織以外になく、壓力は「教理・儀禮」についての論争という形をとつているから、この二

つも整える必要があつた。教團が獨立した四一年まで、つねにこの三つの整備が急がれたが、それは外部から加えられた壓力に對する自己保存から生れている。

教祖が地主から貧民に轉落したという經驗は、單にそれが教理内容の形成に反映しただけではなくて、教團組織にも大きい影響を及ぼしている。或る時は神道に、つきには佛教にというように、天理教は非法時代に轉々と所屬を變更している。この態度は、泣き寝入りでもなければ一揆的な抵抗でもない。地主的性格とでも云うべき時宜に適した妥協であつて、生えぬきの小作人や貧民のとする態度ではない。また、教祖一族の婚姻が地主相手であり、地主が教會長になつてゐるようには、教祖が地主であつたから自作農のみでなく、容易に地主階級をも自己の身邊に近づけた。この農民間の三つの階級を同時に近づけ得たという條件は、解體・再編の過程といつても當時は部落の封鎖性（支配構造）は依然強く、容易に小作層のみを信者とすることはできなかった場合も有り得たはづであるから、講ずるいは教會を形成する上はかなり重要な役割を演じたと推測される。

右を要すれば、天理教の成立過程から次のような結果を得る。

- 一、天理教は封建制の解體・絶對主義への再編の過程に發展し、解體・再編されつつある層に信者が發展した。
- 二、天理教は解體・再編過程に轉落した人々や貧民の欲求を十分に満足させ、現世利益を與えると共に地上天國を保證した。

三、先進農村の轉落地主（貧民）という教祖の條件が教團の展開に役だつてゐる。

四、外部からの壓力は教團の成立を早める力となつた。

五、教理は、全く民間信仰の型の中で生れ、現世利益を媒介として容易に信者に理解された。

1 J. C. Flower は An approach to The Psychology of Religion (Kegan Paul; 1927) において、宗教心理學的研究の結果、宗教の根源を「ゆきひまら」に求めてゐる。このゆきひまらといふのは J. K. Folsom がその著 The Family and Demotica Society (Kegan Paul; 1948) p. 310 において Frustration-reaction を「1、自制を失う型 2、幻想を追う型 3、合理化する型、A 自己の信條を變える、B 價値の轉換をする、4、分裂症的な型、A、病氣のようになる、B、活動的となる、C、儀禮主義となる。」四つの型に分けてゐるから、解決の仕方をこの分類に従つて宗教現象に求めると次のように對應して考えることができる。

1、(自制を失う型) 誇張した表現をして解決する) 「さんげ」

2、(幻想を追う) 「祈求淨土」

3、A (信條を變える) 「信者となる」 B (價値轉換) 「教理の徳目など」

4、A (病氣) なし B (活動) なし C (儀禮) 「宗教儀禮」

2 前述した「笠」においては、僧が反天理教運動を起し、葬式の拒否、垣内の手傳の禁止、親戚づき合ひの拒否などを試みたが、當時當村の最大勢力者元庄屋山田家は没落出村しており、不成功に終つた。

〔後書き〕

本稿は最初にお断りしておいたように、「宗教教團の成立過程」研究の一部分であり、天理教に關する研究のみについても前半部にすぎない。したがつて、論じ足りない點が多く残されている。それは、次の「教團組織」の研究にゆづることとしたい。なお、本稿を書き上げるまでは、資料のとり扱い方(考え方)に關する一切の疑問を教團者に對し問いたださなかつた。迷惑のかかるのを恐れたからである。したがつて本文の内容には間違つてゐる點や不足の點もあるはずであるから、御教示いただければ幸甚である。

(一九五四年二月)