

# 神がかりから救けまで

## ——天理教の発生序説——

島 蘭

進

かくまで御施しをなされて、おちきつて被下ましたけ

れども、まだ神様は御助の道をひらいて被下ませなんだ  
のでござります。（諸井政一「道すがら外編」<sup>(1)</sup>）

### 一

た最初の言葉である。

家人は、この思いがけぬ啓示にうち驚き、再三言葉を尽して辞  
退したが、親神は厳として退かれぬにより、遂に、あらゆる人間  
思案を断ち、一家の都合を捨てて、仰せのままに順<sup>したが</sup>う旨<sup>こころ</sup>を対<sup>たい</sup>えた。

時に、天保九年十月二十六日、天理教は、ここに始まる。

天理教という独自の宗教思想は、いつどこで生み出された  
のだろうか。それは、いかにして他と区別される際だつた特質  
をもつ個体となつたのだろうか。また、同時代の宗教観念や精  
神構造の水準を超えたのは、どういう事態によつてだろうか。  
天理教の発生といふ以上の問に対し、現在の天理教の教  
義は明確な答を与えている。現行の『天理教教典』（昭和二十四  
年）の冒頭の一節を引こう。

「我是元の神・実の神である。この屋敷にいんねんあり。この  
たび、世界一れつをたすけるために天降つた。みきを神のやし  
ろに貰い受けたい。」

とは、親神天理王命<sup>てんりおうめい</sup>が、教祖中山みきの口を通して仰せになつ  
神がかりから救けまで（島蘭）

の意味をこめて記憶していたわけである。教団成立以後、一〇月二六日は立教の日として、また毎月二六日は月次祭つきなみとして行事が行われるようになる。神がかりは、この世と人間を創造した親神が、元のぢばに現れて究極(4)の教えを始めた旬刻しゆくの時であるという教義が確立していく。天理教が天保九年一〇月二六日に生まれたとする教義は、天理教の基本的な信仰内容の一つであるように思える。のみならず、△神がかりによる突発▽説（以下突発説と略す）と呼びうるこの教義の要點は、教団外の多くの研究者にも受け入れられている。神による超自然的介入を信じない観察者も、神がかりが新しい宗教の決定的出発点であつたという点に関しては異議を立てていない場合が多い。もちろん神がかりの意義は、世俗的な概念で言いかえられる。たとえば「神の啓示」「天啓」といった明治末以来のヒューマニズムに由来する概念(5)、「自己回復」(6)、「自己解放」といった昭和の進歩史觀に由来する概念によつてである。しかし、こうした再解釈においても、天保九年の神がかりを通して全く新しい宗教的境地が生まれた、という点は肯定されているのである。

ところが、ここに突発説がそれほど自明ではないことを示すいくつかの事実がある。まず、立教の日が、「天の將軍」などと呼ばれる新しい神が初めて天降った一〇月二四日ではなく、善兵衛が「みきを差上げます」と答えた一〇月二六日

となつてゐることである。このことは、神がかりそのものではなく、善兵衛の承諾の方が決定的な転換点と考えられていてことを示している。みきにとつては新しい神の特質や自分が神の言葉を伝えるようになったという事実よりも、人間の側の反応のあり方とそれによって定まる自分の社会的位置の方が重要だつたのである。<sup>(7)</sup> 第二に、神がかり以後少なくとも十数年にわたつて何の教えも説かれることがなかつたばかりでなく、池や井戸に飛びこもうとするまでに深い絶望の時期が訪れたことである。立教の時にはすでに教義の骨子なりとが訪れたことである。立教の時にはすでに教義の骨子なりとも成立していなければならぬはずだ。ところがその証拠はどこにもない。<sup>(8)</sup> また、神意を体現する「神のやしろ」が絶望するのはどういうわけか。あるいは、神がかりによつて新しい宗教的境地が確立したのだとすれば、なぜ命を捨てようとするほどの悩みにぶつからねばならなかつたのか。<sup>(9)</sup> 最後に、神がかり以前のみきの超人間的事蹟の伝えがある。天理教の信仰体系には、突発説とは別に、みきの人格全体を崇拜する信仰も並存している。多くの信徒にとつては、みきの人格全体が独自の、衆にぬきんでた、新しい宗教性を意味するものである。この信仰によれば、神がかりという一回きりの突発的事件のみが、とりわけ重大な記憶対象であることにはならない。みきの際だつた宗教的人格は幼少より培われ、折にふれ発露しながら高められてきた、とされる。神がかり以前

「……既に教祖様のお心は月日のやしろにふさわしい、まるで神の如きお心におなり下されておられた」（。は引用者）とされるのである。教祖の人格の連續性を強調するこうした見方は、首尾一貫した突発説と矛盾するであろう。<sup>(11)</sup>

二代目真柱中山正善の思想の影響が濃い現行の教典と教祖伝は、神がかりの前と後を切斷するという基本的な方針のもとに編まれている。そこに神話的な要素を拒けようとする、正善の近代主義的な宗教観が反映している。多くの研究者が突発説を受けいれているのも、中山正善と同様の近代主義的宗教観を共有しているからであろう。この宗教観は、敬虔な信仰者の信仰をより合理的に解釈し直そうとするが、敬虔な信仰の事実はこうした解釈に抵抗するのである。上に挙げた三つの事実は、突発説を疑い、神がかり前後の連續性を再び問い合わせ返す必要があることを示している。この問い合わせ返しの立場は、中山みきという人格の統一性を重視するという意味では、敬虔な信仰者の立場に近いものである。しかし、みきを超人間的な存在と見る神話的な部分を真に受けないという点では、近代主義の立場をさらに押し進めるものである。みきの個性がどれほど卓越した、強烈なものであつたにせよ、やはり我々他の人間が理解することのできる一個の人間であつた、と見たいのである。中山正善は神がかり以前のみきについて、「……あくまでもその時代における教祖は、標準の社会人で

あつたということを忘れてはならない……」としているが、神がかりの後死に至るまで、なお一人の「社会人」であったと考えるわけである。<sup>(12)</sup>

こうした見方は、天理教を含めて新宗教を民間信仰の近代的展開形態と見る捉え方<sup>(13)</sup>と共通のものをもつていて、その場合、神がかりは天啓や自己解放というより、社会的混乱期における民間信仰の活性化の一形態として捉えられる。天理教などの幕末期新宗教の成立以前にも、民衆の宗教的関心が稀薄であつたわけではなかった。回向寺の宗教（葬式仏教）のほかに、講社という組織形態をとる民俗△宗教▽が、広く民衆の宗教的関心を吸収していた。天理教は何の基盤もないところに突発したわけではなく、こうした民俗△宗教▽の基盤から発生したのである。天理教の発生を探るためにには、当時の民俗△宗教▽の状況を明らかにし、その信仰要素がいかに天理教に流れこんでいるかを解明する作業が不可欠である。しかし、現在までのところ民間信仰との連續性を強調する論者の多くは、天理教がそしたものとどこで区別されるか、といいう点に満足のゆく答を出していないようと思われる。<sup>(14)</sup>私が冒頭で提出した、一個の宗教の発生という問を正面から問うたものはあまりないのである。

宗教の発生を捉えるためには、先行する宗教や民俗△宗教▽との連續性を抑えた上で、教祖（宗祖）の思想の質的展開を内

在的に理解する必要がある。天理教の場合、教祖の思想展開の理解を可能にする資料はそれほど豊富ではない。しかも資料の大部分は、教祖は人間を超えた存在であり、常人の理解の届かぬ彼方にいるとする信仰者の観点から伝え残されたものである。こうした資料から過去の事実をそのまま再現することは、きわめて困難であるようと思える。しかし、過去をよみがえらせるための方法は、必ずしも事実の実証的確認だけではない。言い伝えや記憶の解釈もまた有効である。人々が信念をこめて構成した伝えや記憶は、事実と合致しているかどうかとは別の真理内容をもつ。こうした真理を我々の場で捉え返すことこそ解釈ということの意味であろう。天理教の発展の内在的理解とは、中山みきや信徒の精神が記憶してきた真理を、我々の記憶に組み直そうとすることである。それこそ、とりもなおさず天理教の発生を問うことであろう。以下では、天保九年の神がかりに焦点を合わせて、天理教發生論のための一つの足場を作りたいと考える。

## 二

神がかりは、山伏市兵衛の主宰する寄加持（憑祈禱）の中で起きた。降神そのものは寄加持に伴う不可欠の過程である。ところが、この時のみきの降神は、平常のパターンを逸脱した異常なものであった。みきの神は市兵衛が首をかしげるよ

うな神名を名のり、家族たちが受けいれがたい要求をもちだした。このため神と人々との押し問答は二昼夜を超え、みきは疲弊し尽していった。みきは通常の寄加持のパターンを超えてより激しい宗教的昇華を求めたわけである。一年前の長男秀司の発病以来、寄加持はすでに九回に及んでいた。秀司の足痛は、最初の寄加持後半年治まっていたが、その後は寄加持のたびに小康を得たものの数日にしてぶり返し、ついには歩けぬまでに重くなつていったという。寄加持に対するみきの信頼は次第に弱められていかざるをえなかつただろう。望みの糸は細く張りつめていき、ついに切れる。いっぱいに何らかの治病手段が求められる時、人々はそれに強い期待をかける。その期待には信じるということの萌芽がある。だから、効果が思わしくない時、人は失望し心に傷を負う。ふつう人はあきらめるという形でこれに対処する。失望による傷は時がいやすに任せ、別の方に向に希望を見出そうとする。そのような場合、治病手段の信用はいくらか落ちるだろうが、その手続きそのものが手を触れられることはない。ところがこの時のみきの場合はそうならなかつた。寄加持という一つの治病行為の中で、その枠を超えるような激しい昇華を求めてしまつた。みきは寄加持が無効であることを受けいれ、あきらめるということができなかつたわけである。あきらめきれないほど追いつめられた気持ちになつていたということであ

もあるう。

みきがそこまで追いつめられた気持ちになっていたのはなぜだろうか。みきのひとすじに思いつめてしまふ性格も一つの原因であろう。また、小康を得てはぶり返す秀司の足の病状のあり方にも原因の一端は求められよう。寄加持がしばらくなれば効を奏するように見えるだけに、みきの喜びと失望の振幅は大きくならざるをえなかつただろう。寄加持が唯一の頼りうる治病手段と考えられ、そこにみきの願いが集中していったに違いない。さらに、秀治の病がみきの心に対してもつていた意味を考えるべきであろう。一人息子であり、将来の大黒柱となるべき秀治の足痛は、中山家の未来に暗い影を落としたにちがいない。すでに五〇歳を超えた善兵衛は、すでに農作業の中心ではなかつたであろう。みき自身は、秀司発病の一ヶ月半の後に五女こかんを産んでいた。天保九年の中山家の田畠を一人前に耕すことができる者は、秀司以外にいなかつたはずである。この年の生活をどう切り回していくか、これから的生活をどうしたらよいかをめぐるみきの心労は想像に余りある。実際、その後も秀司は農作業ができるなくなっていく。<sup>(19)</sup> 秀司の足痛がみきに中山家の没落を予感させたとしても不思議ではない。とはいへ、病による生活の困難だけでは、人の心をゆきづまらせることはできない。もし心が人々や世界への信頼に支えられているなら、そうした危

機を切り抜けていくことは不可能ではない。人の心がゆきづまるのは、日々の悩みが集積しているからである。日々の生活の中で挫かれていた心が、病や生活の困難という機会を得て、ゆきづまりを露わにするのである。身体の病は心の病を結晶させ、それを象徴するものとなる。

これまでの ざんねんなるへ なにの事

あしのちんばが  
一のさんねん<sup>(20)</sup>

秀司の足痛（ちんば）はみきの生涯の痛恨事となる。それは、秀司の足痛が日々の無念さを一点に集中させ、結晶させるものだったからである。

みきの無念さはどこからきたのだろうか。まず、善兵衛との心のゆきちがいがあつた。みき自身の記憶がこのことを証している。

その頃、かのという下婢おんなごしがあつて、善兵衛の寵をよい事に、日増しに増長して勝手の振舞いが多く、終には、教祖おやぎをないものにして、我が身が取つて替わろうと企て、或る日の事、食事の汁のものに毒を盛つた。なにも知らず、これを召し上られた処ところ、やがて激しく苦しまれた。家族の者は驚いて、懸命に看護の手を盡す一方、その原因を詮索すると、下婢の仕業であると分つた。餘りの事に驚き怒つたが、教祖は、苦しい息の下から、

「これは神や仏が私の腹おなかの中をお掃除下されたのです。」  
と、宥め容ゆめゆめされた。この寛いお心に触れた下婢は、初めて迷いの夢から醒め、深く己おのが非を詫びて真底から悔い改め、やがて自ら暇をとつて身を退いた。<sup>(20)</sup>

気強い主婦にとって、夫と下女の愛ほど無念なことはあるまい。かのへの憎しみはおおうべくもない。年若い娘が大悪人の姿をとる。一方、その時の夫のふるまいは伝えられていない。みきに対する夫の心のあり方は、記憶からはずされている。それを明瞭に記憶に止めることは、余りに悲しいことだつたのだろう。許したいものを忍んだという記憶が、かの一人に投影されていると考えるべきであろう。反対に、みきの記憶の中の善兵衛は、やさしい思いやりの深い男の姿をとる。

……（善兵衛は）思いやりの深い性分で、夏、田圃<sup>(21)</sup>の水を見廻りに行つても、畦道に土龍<sup>(22)</sup>の穴を見付けると、たとい、他人の田でも早速修繕<sup>(23)</sup>に取り掛り、日の暮れるのも忘れる程であった。

善兵衛を見守るみきの目には、過剰な心づかいが感じられる。みきはつねに夫をいとおしんでいたといつてもよいだろう。裏を返せば、善兵衛は妻や子供を引っ張って家を発展させていく強い性格のもち主ではなかつたということである。それは神がかりの後、みきの神の言うなりになつて周囲の嘲笑をかつた善兵衛の姿に、象徴的に現れている。これに対して、みきの過剰な心づかいの背後には、強い夫を求めるひそかな期待があつたのではあるまいか。そしてその期待は、実父のイメージと結びついていたのではあるまいか。

みきは生涯にわたつて、強かつた実父の姿を追い求めたようと思われる。慶応二年（一八六六）、三女はるが懷妊した時、

みきは「今度、おはるには、前川の父の魂を宿し込んだ。しんばしらの真之亮<sup>(23)</sup>やで」と語ったという。天理教の教団を指導する支柱、真柱についてのみきのイメージはまず実父だったのである。このような観点から見る時、みきの浄土宗との関わり全体が、父の姿を追い求める心の現れとして眺められる。みきの浄土宗信仰として伝記に伝えられるのは、幼時から浄土和讃を暗誦し、尼になりたいと志し、結婚をしぶしぶ受けいれたものの「夜業終えて後は、念佛唱える事をお許し下さる様に<sup>(24)</sup>」という条件をつけ、一九歳にして浄土宗の秘伝、五重相伝を受けたということである。さらに、いっぽんの伝記には記されていないことであるが、みきの長女まさもまた、みきが五重相伝を受けた善福寺によく通つたといふ。<sup>(25)</sup>これもまた、みきの意向によるところが大きいであろう。以上のこととは、みきが浄土宗の救済理念を信ずる信仰者であつたということを示すものではあるまい。みきは前川の父のイメージを追い、そのやり方を模倣しているのであろう。前川家は代々篤実な浄土宗の壇家であり、五重相伝の伝授者が多かった。父までの三代は五重相伝を受けており、朝夕には仏前で回向頂礼が行われていたといふ。<sup>(26)</sup>みきにとっては、浄土宗の礼拝形式と五重相伝が、父と前川家の精神を象徴するものだつたのである。それはまた、主要な壇家として寺から重んじられてきた前川家の格式と、代々の父たちの指導力をも

象徴するものであつたろう。中山家もまた浄土宗の壇家ではあつたが、その寺壇関係の格式は大庄屋前川家のそれに及ぶべくもなかつただろう。結婚の頃のみきの浄土宗への執着は、中山家の格式の欠如に対する無意識の不満を示しているのではないかろうか。そうした期待や不満は、近世の家の希望と結びついたものであろう。豊かな収穫にめぐまれ、たくさんの子や孫の明るい声のさんざめく近世の家の幸福は、力強い父たちの精神的指導力によつてのみもたらされる。みきはこの幸福を中山家にも実現させたかったに違いない。

ところが善兵衛はそうした強い精神的指導をもたなかつた。とすれば、彼にとつてみきの期待と過剰な心づかいは負担であつたにちがいない。善兵衛はみきの心づかいを受け止めることができず、下女に手を出したりすることによつて、そこから逃げ出そうとしたのではあるまいか。それは心の隔たりといふには余りにかすかな心のゆきちがいであつたかもしれない。しかし、そのかすかなゆきちがいの中で、みきの心づかいは挫かれ、夫のまことのこもつた生活意欲はよどんでいかざるをえなかつただろう。そのような夫婦の心のゆきちがいの中で、二人の心をつなぎ、家の希望を支えたのは秀司の存在だつたろう。秀司の誕生とその後の生活についての記憶は、夫婦の心の通い合いを示すほとんど唯一の記憶である。

初めての子に、しかも男児を授かつて、善兵衛の喜びは譬えるに物もなく、明るい喜びが家中に溢れ、新婚の頃にもまさる樂しい日々が続いた。……

善兵衛は人一倍子煩惱で、井戸の蓋を閉め忘れて野良へ出掛けた時などは、子供を気遣うあまり、早速、引返して来て蓋をした。……

夫婦共に、朝早くから夜遅くまで家業に精を出された。<sup>(29)</sup>

子どもたちの誕生はみきの心づかいを和らげ、分散させ、夫のまことを引き出す機会を与えたのだろう。とりわけ秀司の元気な姿は、善兵衛のやる気を刺激し、夫婦がわけもつ生きがいを与えるものだつたろう。第二の密月がどれほど続いたかは明らかではない。が、幸福な時期の記憶が華やかであればあるほど、くすんだ日々の長く続いたことを思うべきである。<sup>(30)</sup>秀司の成長とともに、心のゆきちがいは、秀司をもまきこんだ三つどもえのものになつていつただろう。天保八年（一八三七）、秀司一七歳の時には、すでにそうちした心のゆきちがいが、みきと秀司の間でもおおいがたいものになつていたのではなかろうか。そこへ狙いすましたように病が襲う。

秀司の病がどういう性質のものであつたかを判断する材料は乏しい。しかし、そこに心因が大きくからんでいたことは疑う余地がない。天保八年一〇月二六日の発病以来、秀司の足痛は祈禱や寄加持などの呪術的行為によつて、一たんは治まることが多かつた。最初の祈禱は市兵衛の自宅で行われた。

この時市兵衛は、足痛の原因は石上大明神が洗い場の石の上にいた時、秀司が頭を踏みつけた祟りであるとし、石上神宮に百燈明を献じさせた。その使いがみきの住む庄屋敷村へ帰る頃には、不思議に秀司の痛みは治まつたという。<sup>(31)</sup> 二〇日ほど後の最初の寄加持も鮮かな効果を見せたらしい。これらの場合、呪術的行為が足痛の心因を一時的に解消させ、治病効果をもたらしたのであろう。また、ずっと後のことだが、みきの神が「家を売払ふてしまへ」と命じたことがあつた。これに対して秀司は承諾をしぶつたため足が痛み出した。ようやく承諾して瓦をはずしかけると、足の痛みはたちどころに消えてしまったといふ。<sup>(32)</sup> この伝えには、秀司の足痛は神の怒りの表現であるとする、みきの神学が投影している可能性もある。実際には、足の痛みの再発を見て後、「売払へ」という神の命令が出されたのだつたかもしれない。とはいへ、この伝えがいうように、発病のきっかけが、生活上・精神上の葛藤に直結結びついていた可能性も否定できない。秀司の足痛が神の怒りの表現であるというみきの考え方自体、秀司の病の心因的な側面に基づいているのではなかろうか。

この心因が、みきと秀司の母子関係のあり方と深く関わっていることは明らかであろう。一年に九度も寄加持を行はうほどだつたみきの心は、秀司の足の病に縛りつけられていたであろう。みきは秀司の病を放置できず、痛むたびにすぐ市兵

衛を呼びに行かせたのだろう。そこにはみきの秀司への過剰な心づかいが感じられる。それは母と幼児の関係を連想させる。いきおい秀司は受身になる。それは母と幼児の関係を連想させる。「一七歳の長男秀司は母親みきに伴われて麦蒔の畠仕事に出た折」<sup>(33)</sup>（傍点引用者）という教祖伝の記述や、神がかり後にひとりで母の呪術的治病を受けている秀司の姿はこうした受動性を象徴している。秀司は母親の意志に逆らって、進んで積極的な行動に出るということがなかつたようである。神がかりの後も、結婚や子供の処遇をめぐつて、母の意志に最後まで逆らつて我意を通すということはほとんどなかつた。いわんや、家の柱として家族を支え導くという役割を引き受けることなどありえなかつた。それは足痛とみきの神がかりが不可能にさせたのだとも言えよう。しかし見方をかえれば、足痛そのものが自立を拒もうとする秀司の心の病の表れだつたとも考えられる。父は息子の模範となり、息子を鍛え上げる精神的指導力をもつていなかつた。母は報いられなかつた父への期待を、息子にふり向けようとした。そして、母の期待と心づかいが激しければ激しいほど、息子の自立心とのびのびした生活意欲が萎えていった。足痛はその決定的な表現だった——こう考えることもできよう。

みきと秀司のゆきちがいは、みきと善兵衛のゆきちがいのパターンを反復するものであつたように思われる。みきが本

当に望んでいたのは、強く家を導いて希望を切り拓いてくれる男であった。しかし、男たちに向うと、みきの願いは過剰な心づかいとなつて現れる。それは願いとは逆に、家を指導していく男たちの強い心を萎えさせる。みきの心づかいは挫け、男たちのまことは歪められてしまう。神がかりのさい、みきがせつぱつまつた気持ちになるまで追いつめられたのは、こうした心づかいがいためつけられて、日々の生活の中では立ち直るすべを失っていたからであろう。みきの心づかいが再肯定されてよみがえることができるとき、それは男たちの再起をも意味するものでなければならない。男たちが新しい希望に基いた生活意欲を見出した時にのみ、みきの心づかいに答えうる男のまことが現れる。天保九年一〇月のみきの神が引き出したかったのは、このまことであつたようと思われる。

### 三

二昼夜にわたる押し問答の争点はいったい何だったのか。みきの願いは「もし不承知とあらば、この家粉もないようにする」という威嚇の言葉に明らかである。この言葉は、現状のままでは秀司の足痛は治らず、家は亡びてしまうだろうといふきの危機感を表している。それはまた、夫と息子への訴えかけでもある。彼らが心を入れかえて、みきとともに家

の再建に奮い起つてほしいという哀願さえ読み取れる。みきは押し問答の中で、ひたすら男たちのまことを求めていたのではなかつたか。みきの感情の論理では、争点は男たちの心のあり方であつた。ためらいは日々の優柔不斷の継続を意味し、承諾は悔い改めを意味した。善兵衛が神の要求をようやく受けいれた時、神はただちに静まつたとされている。「満足満足」と言つたという伝えさえある。<sup>(36)</sup> みきの神は勝つた。とすれば、みきの願いは実現したのだろうか。

もちろんそうではなかつた。その後の事態はむしろ逆のことをしていて、みきにとっては、絶望と疑いの中で手さぐりしているような暗い日々が、男たちにとって、家の破滅を呆然と見送つていくだけのみじめな日々が続く。善兵衛の承諾はみきの願いの実現とは関わりがなかつた。その後の経過から振り返れば、争点は逆に、家の解体を承諾するかどうかということであつたとすら見えるだろう。実際、教団内外のいくつかの解釈はこの見方を支持している。みきの新しい宗教的精神が人々に広まるためには「貧へ落ち切る」ことが必要だつたとし、神がかりがその始まりだつたとするのである。この解釈に従えば、みきはすでに家の希望を放棄し去り、宗教的使命を自覚していいたということになるであろう。<sup>(37)</sup> この解釈もまた受けいれがたい。あれほどまでに息子の回復を願つていたみきが、一夜にしてその願いを離れ、人類救済に思

いを転じるなどということは私には考えられない。天保九年の段階でみきが家の崩壊を見通してその宗教的意味を自覚し、夫らにそれを押しつけようとしたとは思えないものである。

押し問答の争点は、もともと抽象的な人間の態度をめぐるものではなかつたであろう。神の要求そのものは、もつと具体的な内容を含んでいたと思われる。神の要求とは「みきを神のやしろに貰い受けたい」<sup>(38)</sup>、「此屋敷親子諸共貰ひ受けたし」<sup>(39)</sup>といふものである。「神が貰い受ける」ということは、その者が神に仕え、神の意志を取りつぐ者——巫者となるということであろうか。とすれば、当時の大和地方で行われていた巫術行為を担う者の一人となることを意味することになろう。

しかし、それはみきの立場にふさわしいものではなかつた。みきの主婦としての役割とはなはだしく対立するものだつた。夫も息子も満足に働けぬ今、みきは狭くはない田畠を耕し、家事を取りしきる主たる働き手だつた。しかも生まれて一年に満たない赤子があつた。押し問答における善兵衛らの「小児もあり家事に関係及ぼすに付、到底差上る事能はず」という言葉は、こうした事情を指すものであろう。さらに、富農の主婦としてのこれまでの生活があつた。善兵衛の神への応答には「村の役など勤めて、忙しい家」だからという言葉も含まれていた。それほどの家であれば、崩壊の途上でも、なお主婦の支えが必要である。みきの自負にとつても、巫者となることで家の崩壊を容認するようなことはできまい。中山家の主婦としての過去と、巫者としての再出発の間には落差がありすぎる。余りに大幅な後退は新規まき直しにはなりえまい。みきと人々の双方にとって、みきが家を半ば放置して巫者として再出発を図るという方法は、経済的にも心理的に

ら見れば、それは大きな譲歩である。が、そうした譲歩によって、一歩下がつた地点でより小さな希望の再構築を図ることができるようになる。巫者となることによつて、ゆきづまつていた家族の心が改まり、新規まき直しが可能になる。それは民俗△宗教▽が用意している葛藤解消の一方法であろう。みきはこの方法に頼らうとしたのだろうか。

しかし、それはみきの立場にふさわしいものではなかつた。みきの主婦としての役割とはなはだしく対立するものだつた。夫も息子も満足に働けぬ今、みきは狭くはない田畠を耕し、家事を取りしきる主たる働き手だつた。しかも生まれて一年に満たない赤子があつた。押し問答における善兵衛らの「小児もあり家事に関係及ぼすに付、到底差上る事能はず」という言葉は、こうした事情を指すものであろう。さらに、富農の主婦としてのこれまでの生活があつた。善兵衛の神への応答には「村の役など勤めて、忙しい家」だからという言葉も含まれていた。それほどの家であれば、崩壊の途上でも、なお主婦の支えが必要である。みきの自負にとつても、巫者となることで家の崩壊を容認するようなことはできまい。中山家の主婦としての過去と、巫者としての再出発の間には落差がありすぎる。余りに大幅な後退は新規まき直しにはなりえまい。みきと人々の双方にとって、みきが家を半ば放置して巫者として再出発を図るという方法は、経済的にも心理的に

も受けいれがたいものだつたろう。みきはそのことを百も承知していたはずだ。だからこそ、そうした巫者組織の統御をこえた神の名をもちだしたのではなかつたか。市兵衛は「天の将軍」というような名を聞いて「大に怪訝の想をな」したと伝えられている。みきは市兵衛の神に仕えることは拒んでいる。市兵衛の△宗教△をはみ出したのだ。<sup>(45)</sup> その上でなお、「神が貰い受ける」という要求がもちだされるとすれば、この要求は実現できる具体的な内容をもつていてないことになる。少なくとも民俗△宗教△の枠内では、こうした要求は意味をなさない。押し問答の争点が抽象的なものに見えるのはこのためであろう。「差上げます」と答えた善兵衛にも、その答に満足したみき自身にも、承諾の具体的意味がはつきりしていなかつたのではなかろうか。善兵衛が承諾したこと自体、要求があいまいでその結果が予測つかないものだつたからではなかろうか。

みきが「天の将軍」「元の神」「実の神」といった民俗△宗教△の枠外の神名を、どこから探し出してきたかは明らかでない。<sup>(46)</sup> 「大神宮」という神名もあげられたという伝えや、その後のみきの教えの中の伊勢神道の影響<sup>(47)</sup>を考えるならば、おかげまいりの時の神の印象が思ひうかべられているという推測はなりたつ。<sup>(48)</sup> 神がかりの後でみきが秀司に試みた、息をかけた紙を患部にはるという治病法<sup>(51)</sup>も、おかげまいりとの関連

を想像させるものである。<sup>(52)</sup>おかげまいりの時にあちこちに噴出したような非日常的な神のイメージが、寄加持の枠をこえたいと願うみきの心に期せずしてうかんだのではなかつたか。しかし、そうした新しい神のイメージは、それだけで新しい宗教の出発を意味するものではない。新しい宗教がみきに自覚されていたとすれば、新しい日常的宗教活動のイメージもなければならない。そして、そうした活動のイメージは、現存の宗教活動を土台にしてのみ現れてくるものである。みきにそうした活動のイメージがあつただろうか。現存の民俗△宗教△における巫者や行者の活動とは別の形態での、「神が貰い受ける」という形態が考えられただろうか。もし考えられていたとすれば、神がかりの後ただちに「神が貰い受けた」者にふさわしい行動をとりえただろう。神意を取りついで人々の行為に指針を与えたり、病氣治しをしたりするという活動に入りえただろう。だが実際はそうではなかつた。内ぐらにこもるという、周囲には意味のわからない行動がとられただけだつた。<sup>(53)</sup> 妹くわが嫁いでいた近村の西田家で、嫁のタカラともに笹に水をつけて祈禱を行なうようになつたのは、おそらく一〇年以上は先のことである。<sup>(54)</sup> それまでは、秀司以外の者の方で巫術的行為を行つたという伝えは残つていない。

みきは心の奥底の願いに忠実なあまり、通常の精神安定装置の枠を超えてしまつた。既存の民俗△宗教△の道は拒まれ

た。が、新しい神のこの世で働く姿もまだ見えていない。一つの壁を突き破った時、前には暗闇が現れた。みきの神と善兵衛らの押し問答は、この暗闇を前にして行われたようだと思われる。もし善兵衛がみきの要求を、どこまでも拒み続けたらどうなつただろうか。おそらく、みきは一しきり苦しんだ末に、民俗へ宗教▽の通常のパターンに復帰せざるをえなかつただろう。あきらめてひき返すということも、なお可能だつたのだ。みきにとつてはそれがより幸せであつたかもしれない。心の奥ではそれを望んでいたかも知れない。みきの神の要求を蹴ることが、みきを守ることだつたかもしれない。

しかし事態はそう進まなかつた。善兵衛は、けつして強く家を守るという意志を貫こうとしなかつた。善兵衛はみきを見捨てたとさえいえよう。それもまた、善兵衛とみきの関係のあり方の運命的帰結だつたと言うべきだらうか。善兵衛が承諾してしまつたといふことによつて、奇妙な事態が生じた。みきは「神に貰い受けられる」ことになつた。退路が断たれてしまつたのだ。主婦として家の希望を思い煩うことはもはやできない。だが、前には暗闇しかない。みきは暗闇に踏み出さざるをえなくなる。この段階で、みきは初めて、神に仕える者として、いつたいどういう活動をすればよいのか考え始めたであらう。みきは神に仕える者であることを自らに証明せざるをえなくなる。内ぐらにこもるという行動をとつたの

は、この自己証明の要求からであらう。暗闇は一つの空間となつた。みきは孤立無援で、その空間に坐つてゐる。内ぐらはその空間を象徴している。この空間で、手さぐりが始まる。みきは男たちに、心の入れかえを求めたかつたはずだ。ところが、みきの要求は具体的な内容をもちえず、男たちの悔い改めとは関わりのないものになつてしまつた。みきの心のゆきづまりは何一つ解決されていない。ゆきづまりを解消してくれるはずの神は、病を完治させるという救けの証拠をまだ一度も表してゐない。したがつて、みきは救けに関する確信をもつていてない。救済を信ずるということが宗教的信仰の本質だとすれば、みきはまだ信仰をもつていてないとさえいえるだろう。少なくとも救ける神の鮮明な姿は、ほとんど見えていなかつたはずだ。秀司の足痛は続き、農家としての生計はたたず、家の崩壊は進んでいく。みきの日々の生活感情という面だけを見れば、神がかり以前からの無念さがなお続いて、増幅するばかりだつたろう。ただ、みきには神がかりの時の神のイメージが残されていた。自分が神に仕えなければならぬと命じた神の怒りと、三千世界を救けるという救けの約束<sup>(55)</sup>があつた。この記憶が一つの空間を作り、みきを閉じこめる。そこでは、無念さはもはや人間の相対的感情ではない。それは神の怒りとして経験される。家の没落という運命は、もはや何とか人間の心づかいで防がねばならない悪しき

力ではなくなっている。恨み悲しむべき不運ではなく、当然たどるべき「道すがら」となっている。

「私（＝みき）は夢中になつていまつたら、（神は）『流れる水も同じこと、低い所へ落ち込め、落ち込め。表門構え玄関造りでは救けられん。貧乏せ、貧乏せ。』と、仰つしやりました。<sup>〔56〕</sup>」

みきは、わけのわからぬ邪悪な力とではなく、首尾一貫した神の意志と向いあうようになつていつた。その時、助けへの願いも形をかえていただろ。神がかり以前には、それは人間の願望であり、願望を達成するためのあれこれの思い煩いでしかなかつた。神がかり以後は、それは助けを表さないという神の意志をどう受け止めるか、という問題にかわつている。

みきの心の中では、なぜ神が怒りのみを表し、助けをもたらさないのかという問がうずまいていただろ。神がかりのしばらく後、みきは息をかけた紙をはつて秀司の足病の治療を図つた。<sup>〔57〕</sup>『稿本天理教教祖伝逸語篇』は一〇日ほどで平癒したといい、またこれ以来、秀司はみきの神を信じるようになったという伝えもある。<sup>〔58〕</sup>しかし、その後も秀司の足病は再発した。この治病行為は救けの始めとして記憶されていない。むしろ、秀司とみきの疑いを深めるものでさえあつただろ。後の『おふでき』には、こうした疑いと問い合わせの執拗さを思わせる表現が少なくない。

みのうちに どこにふそくの ないものに  
月日<sup>ゆ</sup>いがめて くろふかけたで  
ねんげんハ 三十九ねんも いせんにて  
しんばいくろふ なやみかけたで

それゆへに 月日ゆう事 なに事も  
うたこふて いる これむりでない

秀司はみきの神（「月日」）を充分に信じていない、とみきは感じていた。それをみきはよく理解できる。神への疑いを、みきは秀司と共有しているのである。こうした執拗な問と疑いは、『おふでき』以前には言葉に出されることはなかつた。しかし、それはみきの生存感情の根本を構成するものとなつていただろ。

後に「いんねん」や「たんのう」という言葉に定着する不幸に関する教理は、この孤独な問の中で育まれていつたにちがいない。問いかけは生活の全体にわたつていつたであらう。神がかりの三年後、四四歳のみきは流産する。みきの記憶はその折の神の守護（「をびやだめし」）のみを伝えている。「神はなぜ私を見放し、胎児を奪ったのか」という問は伝えられていない。その問はみきの意識にさえ上らなかつたかもしれない。が、心の底にその問がなければ、神の守護についての記憶も結晶しえなかつたであらう。秀司の発病に先だつて、みきは二人の娘を失つていた。みきは、この事件をも神の意志によるものとして解釈するようになる。二人の娘の死のし

しばらく前、みきは一軒隣の豪農、足達家の一人息子の乳母となつた。引き取つて世話をするうち、その子が黒疱瘡にかかりた。責任を感じたみきは、大和一帯の觀音、薬師、不動など諸神に祈り、氏神にも毎日はだし参りをして全快を願つた。そして、その子の命を助けてくれれば、<sup>(61)</sup>自分の子二人の命とみき自身の命までも捧げると祈つた、という。二人の娘の死のさいに、みきがどれほど神に助けたすを願つたかは伝えられていない。そうした時、自分の命は捧げてまでもと何度も祈つたことだろうか。にもかかわらず娘たちは死に、みきの祈りは聞き届けられなかつた。それは、みきの願いを深く挫くものであつたにちがいない。娘たちが預かり子の身代りとなつたという記憶の唐突さの背後に、神がかり後のみきの執拗な問を想像すべきであろう。

なぜそうした不幸が起こり、自分の願いが報いられないのかという問は、以前からみきの心に去來したことであろう。

秀司の発病はそれを激しく刺激したちがいない。しかし、こうした問が神の意志の問題として、冷静にまた執拗に問われたのは神がかり以後であつた。みきが神がかりの時の神の記憶に拘束され、その経験を反芻しながら日々の事象を解釈するようになつた時、初めて問は首尾一貫した全体的なものとなつたであろう。この間の深さと徹底性こそ、後の天理教の宗教性の深さを形づくるものである。神がかりは、この深

さを育む孤独な空間を生み出したのである。この空間にはほとんど希望がない。むしろ絶望が尖鋭化するばかりだつたらう。だからこそ、みきは自殺の淵にまで下り立たねばならなかつた。みきが絶望の時期を耐え忍びえたのは僥倖のようにさえ思える。人々はみきをこの空間から引き出すために、つきもの落としを行い、みきを正気に返そうとする。しかし、みきの神は退きざがることができなかつた。それは、みきには神がかりの記憶以外に頼るものなかつたからである。そうした空間にみきを追いこんで、退きざがりようがないようにしてしまつたのは、みきのひとすじに思いつめていく心と、みきと家族たちとの間に生まれた運命的な悩みの深さであつた。

## 註

(1) 諸井政一『正文遺韻抄』昭和四五年、所収、五二頁。「道すがら外編」は明治三一～三三年頃に書かれている（山沢為次『教祖御伝編纂史』昭和二五年、一七～一八頁）。

(2) 天理教教会本部編『天理教教典』昭和二四年、三頁。

(3) 天理教教会本部編『稿本天理教教祖伝』昭和三一年、四九頁。以下、教祖伝の資料で本書に記されているものは、煩をさけるために特に註記せず、直接引用した場合に限り頁数を記することにする。

(4) 天保九年一〇月二六日が、人間創造より九億九万九千九百九十九年たつた旬刻限の日であるという教理は、明治一四年の『こふき』で形を整え始め、明治一六年の『こふき』でははっきりと述べられているようである（中山正善『こふきの研究

——成人譜その三』昭和三二年、八五頁、九七頁、一三九頁)。

(5) たとえば、民族宗教研究会『天理教全書』大正一一年、五八〇六三頁、芹沢光治良『教祖様』昭和三四四年、五一〇五三頁。

(6) たとえば、村上重良『近代民衆宗教史の研究』(第二版)昭和三八年、一一〇一四頁、笠原一男『転換期の宗教——

真宗・天理教・創価学会』昭和四一年、一五五〇一五六頁、小栗純子『日本の近代社会と天理教』昭和四四年、二五〇二六頁。

(7) 天理教の信仰体系にとつては、神がかりの始まりが立教の時である方が自然である。諸井政一などは一〇月二六日に初めて神がかりがあつたと思いこんでいる(前掲書、三六頁)。こ

の問題を明瞭に問うているものとして、西山輝夫『ひながたを身近に——天理教教祖伝によせて』昭和五二年、二四〇二五頁。また、中山正善もこの点に関心を向けている(『第十六回教義講習会第一次講習抄録』昭和三一年、八三〇八九、九七〇九九、一〇三頁)。

(8) 戦前の教祖伝の多くは、神がかりの後、じきに(その夜というものが多)十柱の神々が次々に天降り、教義を啓示したとしている。この教義啓示の伝説は、明治一四年一〇月八日の奈良県警中川四郎あての「手続書」にすでに見られるものである

(この文書は、奥谷文智『天理教祖中山美伎子実伝』昭和一一年、一一六〇一一九頁、堀一郎『日本宗教の社会的役割』昭和三七年、七四〇四八頁、に引用されている。『復元』に收められているかどうかは未詳)。多くの信徒にとって、神がかりの後、すぐに教義の啓示があつたとする伝えは受けいれ易いものであつたろう。さもなければ、教義がどのように成立したかが

神がかりから救けまで(島薦)

あいまいになるからである。もちろんこうした伝えは事実とは思えない。現行の公認教祖伝(『稿本天理教教祖伝』)はこの伝えを拒げていて。

(9) この疑問にふれているものは少なくない。たとえば、『第十六回教義講習抄録』の「第三章」、とくに一五〇一六〇頁、西山輝夫『天理教とは』上、昭和四一年、二二六二一九頁、青地晨『天理教一百三十年目の信仰革命』昭和四三年、八三〇八九頁。

(10) 中山慶一「ひながた」『天理教教典稿案講習録』昭和二四年、一六八頁。

(11) 教祖の人格の連続性を強調する、敬虔な信仰に支えられた美しい教祖伝として、諸井政一「道すがら外篇」、中山慶一『私の教祖様』昭和二六年、同中巻、昭和三一年、『ひながたに想う』昭和四二年、がある。これらの伝記は、神がかりの叙述に『稿本天理教教祖伝』ほどの重要性をおいていない。これは「ひながた九十年」と「ひながた五十年」の立場の違いとされる。二つの立場の葛藤を示すものとして、『第十六回教義講習会第一次講習抄録』、七七〇九三頁。

(12) 『第十六回教義講習会第一次講習抄録』、一三二頁。

(13) こうした捉え方の代表的なものとして、小口偉一『日本宗教の社会的性質』昭和二八年、高木宏夫『宗教教団の成立過程——天理教の場合』『東洋文化研究所紀要』第六冊、昭和二九年、堀一郎『日本宗教の社会的役割』昭和三七年、圭室謫成『教派神道の誕生』(圭室謫成編)『日本仏教史III、近世・近代篇』昭和四二年、近代篇第一章5)、宮田登『生き神信仰』昭

和四五年、佐々木宏幹「シャーマン」（田丸徳善他編『日本人の宗教』、儀礼の構造』昭和四七年、所収）。

(14) 民俗△宗教▽の概念については、拙稿「宗教と民俗」『宗教研究』二三〇号、昭和五一年、五六一五七頁。

(15) いっぽんに民間信仰と宗教との区別は、教義の有無に求められることが多い。この見方からすれば、天理教の発生は『みかぐらうた』『おふでさき』の成立以後、あるいは『こふき』

その他の整備された教典の成立以後ということになる（たとえば、高木宏夫、前掲論文）。その場合、教義に現れた思想の内容とか思想の質は問題にされない。民間信仰とのつながりを強調し、突發説を認めない立場から思想内容や思想の質を問題にしようとしているものに、吉本隆明「新興宗教について」（『高橋和巳作品集4』昭和四五年、所収）がある。吉本が一語で指示している「生活思想」の内容が何であるかが明らかにされねばならない。

(16) 民間信仰とのつながりを抑えた上で、それとは異質の宗教

思想の発生を問おうとする観点を含むものに、吉本隆明の上記論文の他、古野清人『現代神道概説』昭和六年、中山慶一『教派神道の発生過程』昭和八年、前田道治『天理教の新研究』昭和九年、鶴藤幾太『教派神道の研究』昭和一三年、村上重良『近代民衆宗教史の研究』がある。私の立場は、思想内容、思想の質の展開を重視するこれらの論者の立場に近い。しかし、これらの論者は、神がかりにおける「啓示」が民間信仰と全く別の原理に基づいており、決定的な飛躍をもたらしたという点については疑っていない。このため民間信仰とのつながりを軽

視することになり、発生論の観点をふんだんに含みながらも、結局のところ突發説に落ち着いてしまっている。

(17) 本稿で探索した資料は、現在公刊されている文書を中心とした限られたものであり、教祖伝研究の基本資料である『復元』誌は含まれていない。

(18) この点を確言しているものとして、芹沢光治良、前掲書、三〇一三二頁。

(19) 「その後も先生の足は治らず、行く行くは百姓もならぬといふところから医者の業を習わせ……」（高野友治『御存命の頃（改修版）』上巻、昭和四六年、八八頁）。

(20) 『おふでさき』第一号三一。

(21) 『稿本天理教教祖伝』一六一七頁。

(22) 同上、一八頁。

(23) 同上、六六頁。

(24) 同上、一三頁。

(25) 奥谷文智『天理教祖觀』大正四年、二三一二四頁。

(26) 多くの伝記的叙述は、みきの浄土信仰と後の宗教的自覚との関連づけに腐心している。典型的なものは、幼い頃からのみきの宗教的希求が浄土信仰に走らせたが、それに満足できず次第に離れるようになった、とするものである（たとえば、中山慶一『私の教祖様』一〇九一五一頁、同中巻、三一六頁、笠原一男、前掲書、一三八一五二頁）。この解釈の難点は、みきを幼時から特殊な信仰者に仕立ててしまうことと、みきの民俗△宗教▽との関わりをうまく説明できることである。

(27) 松隈青壺編『稿本天理教教祖伝参考事典』昭和四七年、三

一頁。原資料は『御教祖伝史実校訂本』上（『復元』二九号）である。

(28) 村上重良、前掲書、九八頁。

(29) 『稿本天理教教祖伝』一七〇一八頁。

(30) 善兵衛と下女かとの関係がいつ頃のことであったかは明

らかでない（中山慶一『私の教祖様』中巻、二九〇三一頁）。

(31) 中山慶一、前掲書、七六頁。芹沢光治良、前掲書、三二頁。

(32) 諸井政一、前掲書、五二〇五三頁。

(33) 『稿本天理教教祖伝』二頁。

(34) 『稿本天理教教祖伝逸話篇』一頁。

(35) 『稿本天理教教祖伝』七頁。

(36) たとえば、天理教同志会編輯部『天理教祖』大正二年、五四頁。

(37) たとえば、中山慶一、前掲書、八八、九五〇九七、一一二、一一八頁、笠原一男、前掲書、一五五〇一五六頁。

(38) 『稿本天理教教祖伝』一頁。

(39) 中山新治郎『稿本教祖様御伝』明治三一年（『復元』三三号に所収、私は村上重良『教祖』昭和五〇年、三九〇四一頁の引用によっている）。

(40) 慶応二年（一八六六）には、大和一円の禁厭祈禱権をもつていると称する、小泉村不動院の山伏がみきのもとに難詰にやつてきた。

(41) 村上重良『近代民衆宗教史の研究』一〇六頁。

(42) 神がかり以後、みきの周囲の人々はみきに憑いた狐を落とそうと、稻荷下げの行者、九条村の九平を招いた（中山慶一、

前掲書、一二六頁、芹沢光治良、前掲書、七四頁）。また、みきの治病活動が広まり始めた文久二年に、並松村の稻荷下げの行者がゆすりにきたという。

(43) 中山新治郎、前掲書（村上重良『教祖』三九頁による）。

(44) 『稿本天理教教祖伝』五頁。

(45) 次のような推測も可能であろう。みきが最初、ふつうでない神名をもちだした時は、永久に「神が貰い受ける」ことなど思つてもいなかつた。単により強力な神によって病を治したかつただけだつた。ところが、そのことが市兵衛の△宗教▽をはみ出すことになつてしまつた。市兵衛は怪訝な顔をして、「そんな神には引つこんでもらおう」という態度に出た。このためみき（の神）は怒り、けつして退かぬという意志を固めた。その意志が「みきを貰い受ける」といった言葉となつて表された。

この言葉もなお、新しい神を認めるかどうかという争点に関したものだつた。みきはその神の降神が是認された上で、何らかの託宣に入るつもりだつた。ところが市兵衛はいつこうにみきの神名を認めず、さじを投げてしまつた。みきは逆上し、こだわっていたのに、市兵衛はみきを見放した。みきは市兵衛に頼つて、善兵衛が主たる折衝相手となる。その時、「みきを貰い受ける」という言葉が異なる意味をもつようになる。みきを永久に「貰い受ける」という意味になつてしまつ。巫者となるというニュアンスを含むことになつてしまつ。今降りている神とみきとの特殊な関係を認めることが唯一のテーマとなり、自己目的となつて、足の病のための託宣は忘れ去られてしまう。もし、市兵衛が「天の將軍」といった神名をあつさり認めてしま

ついたら、こうしたこと一切は起こらなかつた。——この筋書きによれば、みきが非現実的な要求をもちだすことになったのは、市兵衛や善兵衛の態度など、神がかりの場での偶発的な要素によるところが多いことになる。昼夜の間に、まことに劇的な運命の転回があつたことになる。

(46) 全くの独創ということは考えにくい。「天の将軍」については、法華経觀世音菩薩普門品の天大將軍と関連があるとする高木宏夫の指摘がある（前誌論文、二九三頁）。さらに、民俗△宗教▽の神概念がどう超えられているかの研究が必要である。

(47) 中山新治郎、前掲書（村上重良、前掲書、三九頁による）。

(48) 天理教と伊勢神道、おかげまいりとの関係は、「陽氣」、

「世直り」、「あしきをはらふ」（＝あくまをはらう）といった觀念や、月日（＝日月）、真柱（＝心の御柱）、十柱の神々の神名などの神学的側面、かぐらづとめやておどりなどの祭＝行的側面、治病活動の様式などに明らかであるが、その詳しい検討はまだなされていない。

(49) おかげまいりやええじやないかでは、大神宮などの神が突然人に降りてくることが少なくなかつたらしい（西垣晴次『ええじやないか——民衆運動の系譜』昭和四八年、五三、九九、二二七頁）。近世における非日常的な神の降臨いっおんについては、宮田登『近世の流行神』昭和五〇年。

(50) 天理教とおかげまいりの関係については、前田道治、前掲書、九〇～九八頁、高野友治『御存命の頃』昭和一一年、四六～五二頁（改修版はおかげまいりの宗教的意義にふれた部分を削除している）、高木宏夫、前掲論文、二七二～二七七、二八二～二八三、二九五～三〇四、三三三頁。小口偉一・高木宏夫

「明治宗教社会史」（岸本英夫編）『明治文化史・宗教篇』昭和

二九年、所収）四六五～四七六頁、村上重良『近代民衆宗教史の研究』一〇四～一〇五頁、などが指摘している。

(51) 『稿本天理教教祖伝逸話篇』二頁。

(52) おかげまいりやええじやないかなどでは、身体にお札をするという行為がさかんに行われたらし（西垣晴次、前掲書。

(53) おかげまいりなどで行われたことではなかつたか。  
おかげまいりなどで行われたことではなかつたか。

(54) 高野友治『御存命の頃（改修版）』上巻、一〇四～一〇五頁。西田家の伝えによれば、これは嘉永六年（一八五三）頃のことであるという。

(55) 「三千世界を助くべし」（中山新治郎、前掲書）という表現は、全人類を救済するという宣言として受けとられている（たとえば、村上重良、前掲書、一一二頁）が、実際は、秀司の足痛を救けるという具体的な意味をもつものであつたろう。こうした言葉自体は当時の民俗△宗教▽を超えるものではあるまい。

(56) 『稿本天理教教祖伝逸話篇』三頁。

(57) 同上、二頁。

(58) 中山慶一、前掲書、一七一頁。

(59) 『おふできき』第一二号、一一八～一二〇。

(60) たとえば、『天理教教典』七〇～七六頁。

(61) 諸井政一、前掲書、三二二頁。