

民衆宗教研究と複数の経路

——教祖をめぐる表象の系譜から——

永岡 崇

はじめに

二〇一三年に放映された『大本教 民衆は何を求めたのか 出口なお・王仁三郎』(NHK・Eテレ)は、近代日本を代表する新宗教¹のひとつである大本の歴史や思想がテレビメディアで本格的に紹介されたはじめての番組となった。シリーズ「日本人は何を考えてきたのか」の一本であり、制作統括を担当した塩田純は「3・11によって、戦後日本が抱えていた矛盾が露わになり、大きな時代の転換点にたっている」という認識のもと、そこにいたるまでの「日本人の思索の歩みをたどる」ことを主眼として番組を企画したと説明している。²同シリーズに登場した西田幾多郎や吉野作造、柳田國男などと並んで、出口なおや王仁三郎が近代日本の思想を代表する存在としてとりあげられたのである。

番組では、出口なおの誕生からアジア・太平洋戦争後にいたるまでの大本の軌跡が、VTRとスタジオでのトークを組み合わせて紹介された。VTRにおける出口なお・王仁三郎の思想の解釈は、スタジオで

トのひとりとして出演した歴史学者・安丸良夫の著作に依拠したものといつてよいだろう。資本主義化する日本において窮乏する民衆、そのなかでもとくに辛酸をなめつくした出口なおが神がかりして、近代という「利己主義の世」「獣類の世」を糾弾する筆先を書き連ねる。王仁三郎がなおの社会批判を継承・発展させ、大本は民衆の現状打破の欲求を吸収しながら組織を拡大させていく。昭和期に入ると、天皇制国家を脅かす「異端」として支配層の怒りにふれ、大弾圧によって壊滅的な打撃を受ける――。『近代』の犠牲となった民衆の怒りや願いを神の名において代表し表象する宗教運動という描き方は、安丸の『出口なお』（一九七七年）や『出口王仁三郎の思想』（一九七七年）、さらにさかのぼれば村上重良『近代民衆宗教史の研究』（一九五八年）にも見出すことができる。いわば戦後歴史学における出口なお・王仁三郎イメージ、さらにはいえば『民衆宗教』イメージの基本的な語りである。「日本人は何を考えてきたのか」のシリーズに収められることで、この語りが日本社会の公共的記憶として登録されたといつてよいかもしれない。

スタジオでのトークのなかで、歴史学者の中島岳志がなおの『神がかり』についてつぎのように語っている。

やはり、なおが神がかりをした時期というのは、日本の近代国家の確立期ですよね。（中略）しかし、そういった華やかな近代国家とは裏腹に、そこから疎外された人たち、おそらく田舎に住んでいた民衆の世界があった。特になおは、ポロ買いをやり、ずっと糸を紡いでいく仕事で生計を立てていたわけですが、それも機械にとって代わられる。なおの生活世界にも、近代というものが押し寄せてくる。そのときに、なおの中になおのうちにたまっていったもの、それは民衆のある種のエートス（習慣・行為性向）、

鬱屈のようなもので、それが、ある日神の言葉というものをなおが得ることによって外に開かれる。そんな一瞬だったのではないかと私は思っています。³⁾

これもまた、中島独自の見解ではなく、安丸の『出口なお』の議論をそのまま反復したものである。ここに明瞭に表れているように、戦後歴史学は信仰者の間で語られる「神」を、教祖となる人物の「無意識の声」と読み替えた。そして、それぞれの教祖たちが民衆のひとりとして苦難の人生を生き、その経験から無意識のうちに蓄えた思想（中島は「民衆のある種のエートス（習慣・行為性向）、鬱屈のようなもの」といつている）を、神がかりという媒介を通じて汲み出し、人びとに語り伝えたのだという物語を基盤として、「民衆宗教」という表象を生み出したのだ。⁴⁾

本稿で考えてみたいのは、この「民衆宗教」の物語の系譜である。こうした物語は、戦後の民衆宗教研究という立場がはじめて生み出したものなのか、それとも、なおや王仁三郎をふくめた新宗教の教祖をめぐる表象の系譜に、その原型をみつけることができるのだろうか。

たとえば、民衆宗教研究の開拓者といえる村上重良は、マルクス主義を思想的・学問的基盤とし、「服部之総の明治維新研究、エンゲルス『ドイツ農民戦争』をよく継承して、それらを近代宗教史研究に応用した」とされる。そうであれば、戦前における日本マルクス主義の言説のなかで、「民衆宗教」の物語はすでに語られていたのだろうか。たしかにマルクス主義と宗教の関係は、『ドイツ農民戦争』が示すように、たんなる宗教阿片論に還元されるのではなく、ときとして革命的な力の源泉として宗教的なものが見いだされることがある。戦前の日本でも、佐木秋夫『日蓮』（一九三八年）が日蓮を階級闘争の先導者として位置

づけたように、左翼的文脈のなかで仏教の宗祖を評価しようとするまなざしが存在した。しかし、中山みきや出口なおのような、新宗教の教祖はその対象には入っていなかった（とはいえ、後述するように、天理教信徒のなかから、そのような試みをする者は現れる）。戸坂潤が「新興宗教は少くとも高級なインテリの文化的、要求を満足させない。大本教や天理教の聖書は文学的、価値を持たぬ。まして「ひとのみち」のものをやだ」と書いていたように、戦前のマルクス主義者にも、新宗教への抜き難い偏見が存在していて、彼らはその思想を正面からとらえようとしてこなかったのである。

では、教祖たちが語った「神の言葉」を教祖自身の無意識が現前したものとして読み替え、それを前半生における苦難の生活と結びつけ、社会批判の思想として解釈しようとする立場は、どこにその起源をもつのだろうか。戦後新宗教（民衆宗教）研究の始原／経路にかかわるものである以上、これはさしあたり研究史的な問いということになる。そこで、まずは従来語られてきた研究史叙述のなかに手がかりを探っておきたい。

一 新宗教研究と複数の経路

一九七〇～八〇年代に理論・実証両面で大きな発展をみた日本の新宗教研究は、新たな研究領域を画定しようとする者の常として、過去に遡り、自らの立場につらなる系譜を発見し、「研究史」を構築しようとした。ここでは、新宗教の教祖にかんする研究および発生過程にかんする研究に範囲を限定して、どのような「研究史」が描かれてきたのかをみてみよう。当時の新宗教研究を牽引した宗教社会学研究会のメンバーによる『新宗教研究調査ハンドブック』（一九八一年）は、戦前以来の新宗教研究を概観したものととして、代

表的なものだといえる。本書では、新宗教の発生過程に関する「現在の主要な研究動向」を、「一人の民衆としての教祖の社会的経験の性格を明らかにし、彼らの信仰の内容をその基盤である民俗信仰との関わりの中からとらえ、しかも彼らの経験と信仰の意味を内面にたちいて理解しようとする」ものであるとし、その源流をなしたものとして、戦前における教派神道研究、天理教や金光教などの教団で戦前から継続されてきた教学的研究、戦後に展開した社会史的研究と民俗信仰論的研究をあげている。同書はまた、「アカデミズムの世界からも、研究にあたいする価値をもたぬものとして見なされて」いた戦前期において教祖を論じた数少ない研究として、「精神医学的アプローチ」の諸研究にも言及していた。^⑧

島菌進の「天理教研究史試論——発生過程について」（一九八〇年）は、昭和初期から一九七〇年代にいたるまでの、天理教の発生過程をめぐる「研究」を概観している。ここで島菌は「実際に文献にあたってみると、「研究」と「研究でないもの」の区分はさほど容易ではない」として、天理教内の教学的研究や教外の宗教学者、歴史学者などによる研究だけでなく、「充分な資料検討をふまえて生き生きとした教祖像を描き出し」た評伝や小説をも、彼の「研究史」を構成するものとして採用している。

他方、戦前から教祖研究の充実した成果を蓄積してきた天理教学では、戦後になって山澤為次や中山正善によってその総括が行われている。^⑨山澤によると、天理教教祖・中山みきを描いた書物や論文、雑誌記事などは、一九四八（昭和二三）年一〇月時点で一七三点が確認されたという。そのなかには、教団本部が作成を目指し、信仰当事者によって執筆が行われたもの、本部から外部の文筆業者に執筆を依頼したもの、さらに小説のような文学作品まで、大小さまざまな「教祖伝」が含まれている。

教祖を中心とした新宗教の発生過程をめぐる「研究史」が想定している領域をみると、第一に教内／外の

区分はある程度意識されながらも、ともに教祖および初期信仰共同体に関する認識の深まりに資するものとみなされていること、第二に（『新宗教研究調査ハンドブック』にはあてはまらないが）文学作品も研究の一部をなすものとして積極的に評価され、研究／創作の境界はそれほど重視されていないことが指摘できる。そこでは、教団・信仰当事者・研究者・文学者など、新宗教の教祖や発生過程に関心を寄せ、語ろうとする人びとによって緩やかに構成される共同性がイメージされているといってもよいだろう。

さらに、教派神道——黒住教、天理教、金光教など、初期の新宗教あるいは民衆宗教と呼ばれるものをふくむ——をめぐる研究史を検討した井上順孝は、これらの教団にたいする「批判的言及」に着目し、これを①宗教者、②精神医学者、③ジャーナリズム、④司法当局を主体とする四種類に分類する。井上によれば「幕末維新期に運動を展開した神道系教団は、宗教界にあつては、基本的に新興勢力である」ため、彼らにはさまざまな批判が浴びせられた。井上は「最初から批判の意図が明確な研究は記述が一方的なものであるから、学術的成果はなかなか生じにくい」としながらも、「批判を貫徹させるために、それなりの努力を払ったものもある」として、一定の意義を認めている¹²。

共感的、中立的なものだけでなく、批判的な立場をとる「研究」にも目配りをする井上の議論は重要だが、彼の場合、これらと戦後の教派神道（あるいは新宗教・民衆宗教）研究との連続性を認めることには否定的である¹³。しかし、視点のとり方によっては、教祖をめぐる読みの運動の内部でさまざまな連関や相互作用が生じていることが浮かび上がってくるのではないだろうか。本稿では、とくに「批判的言及」に留意しながら戦前における教祖表象の系譜をたどり、『民衆宗教』の物語の祖型についての考察を行いたい。

具体的には、天理教の中山みき（一七九八〜一八八七年）と大本の出口なお（一八三七〜一九一八年）、

王仁三郎（一八七一―一九四八年）をめぐる表象を検討する。この限定には理由がある。まず天理教と大本は、明治期から昭和前半期にかけて、もつとも大きな社会的関心を惹きつけた新宗教であることが指摘できる。さらに中山みきと出口なおは、ともに神がかり体験をもち、強いカリスマをもつ教祖として、戦前・戦後を通じて多様な領域の表象を呼びこむ存在であった。したがって、戦後民衆宗教研究という言説が成立するための条件が、戦前における表象によっていかに準備されたのかを検討するには格好の題材であると考えられるのだ。

一九三〇年代まで活発に運動を展開した王仁三郎の場合、その生涯を通覧するような「研究」は、戦前の時点では多くない。また、前二者に比べると、人生を二分するほどの劇的な神がかり体験がなく（もちろん憑依体験はあるが、それは霊学的な修行をつうじて獲得された霊能という性格が強い）、豊富な国学的・霊学的知識が少なからず彼の思想を規定していると考えられるため、やや異質な側面があるかもしれない。だが、みきやなおとのこうした差異も考慮しながら分析することで、『民衆宗教』の物語の広がり、振れ幅を理解することができるのではないだろうか。

次節以降で具体的な検討を行っていくが、あらかじめ対象となるテキストと、分析の焦点となるいくつかの指標を示しておこう。本稿で狙上へのぼせるのは、各教団の正統的な教祖伝、明治期に現れた天理教の批判文書、大正期の変態心理学における新宗教研究、昭和期における天理教の周縁的・異端的教祖伝、特高警察による大本研究の諸テキストである。

まず、中山みきと出口なおについて語られたテキスト群について、（a）気性・性格などにかんする評価、（b）神がかりや病気治しなどの神秘的現象にかんする解釈、（c）著作（みきの場合は「みかぐらう

た」「おふでさき」、なおの場合は「筆先（神諭）」にかんする解釈、（d）官憲や近隣の人びとによる弾圧や迫害（みきの場合は十数回に及ぶ警察への引致、なおの場合は神がかり後の留置と座敷牢体験）にかんする解釈、といった点がどのように表現されているのかを中心に考察する。これらは、戦後の『民衆宗教』の物語に不可欠な要素となっているものであり、戦前―戦後の連続性を考えるうえで重要な意味をもつと考えるからである。そして王仁三郎については、特高警察による「研究」に注目する。第二次大本事件における犯罪事実の立証（創出）過程で、彼の人格・思想形成がどのように表象されたのか。そこに、新宗教をめぐる知の系譜を再想像するための重要な手がかりが埋めこまれているかもしれない。

二 単層的な教祖像

（イ）正統的な教祖像

①天理教同志会編『天理教祖』

まず、天理教と大本において正統的な位置づけを与えられていたテキストを一瞥しておく。天理教では、戦前において教団公式の教祖伝は刊行されず、教内外の書き手によるさまざまな教祖伝が流布していた。ここでは、一九一三（大正二）年に初版が刊行され、もつとも広く読まれたといわれる天理教同志会編『天理教祖』をみてみよう。天理教は一九〇八年（明治四一）に教派神道の一派として独立認可を受け、新興の公認宗教としての地歩を確実に固めつつあった。

本文の前には、当時天理教内の最高の知識人として重きをなしていた廣池千九郎が、「世界の大思想家としての天理教祖」という文章を寄せている。¹⁴ここで廣池は、中山みきが無学であったゆえに、「世の学者識

者」はその教義も研究するに値しないと考えており、また信徒の方でも彼女の無学を強調する人がいるという状況に対して、彼女は釈迦やイエスに劣らない「大思想家」であり、学問をしなくても道德や思想に優れていたという点では孔子と同様のだと主張する。そして、慈悲を説いたことよりも、みずからの身を削り、財を捨て、食を減じ、愛子を犠牲にしながらそれを躬行したことそがもっとも尊い点とされている。彼によれば、彼女の説いた教義は「世界中の宗教の最上位かつ日本古代神道の粹と合致」する。また、「借物貸物」や「因縁」論、「ひのきしん」などといった教えは「哲学的に組織」されているという。そして「天理教最後の信仰」としてもっとも重視されているのは、「心づかひ」である。みきは日常生活においては心中にも表面にも怒るといことがなかった一方で、公憤ははっきりと示した。こうした「心づかひ」のあり方が儒教や仏教と比べて天理教の優れたところであるとし、三種の神器の理想の極致に適合するのだとしている。

「世界の聖人」と接続しつつ、さらに彼らに優越しさえする存在と位置づけることでみきの聖性を確保しようとする手法は、明治後半期以来、中山みき伝に繰り返されるものである¹⁵。その一方で、みきの思想を「日本古代神道」や三種の神器と結びつけ、神道的な文脈に位置づけようとするところには、近代天皇制国家の枠内で天理教が存立するための教義的根拠を弁証するという課題を担っていた当時の廣池の立場がよく表れているといえるだろう。¹⁶

廣池の文章に続く「緒言」では、「みきが、引用者註」科学的智識の瀰漫し冷静なる批評眼の発達したる最近の時代に御生存遊ばされたるを以て一の牽強なく、何等の附会あるべきなし」と、史実に基づき脚色を排した叙述であることを強調している。興味深いことに、そのようにして描かれたみきの生涯が「外より此

を窺へば、「極めて平穩無事」で、「読む者の自ら興味を惹く事能はず」として、物語としての起伏の乏しさへの憂慮が示されている¹⁷⁾。戦後の歴史学や宗教学における中山みき論が、家父長制の桎梏や既成宗教からの迫害、官憲の弾圧など、多くの苦難と向き合いながら新たな信仰、新たな思想を生みだしていく過程に着目したのは対照的なのである。

ともあれ、さきほど示しておいた指標に即して、『天理教祖』本文の内容をみてみよう。

(a) 気性・性格などに関する評価

中山みきは——偉人伝の典型的なパターンとして珍しいものではないが——美貌に恵まれ、判断力・記憶力・心情に優れた女性として描かれている。また良妻賢母として性格づけられてもいるが、その一方で、幼少時からの浄土教信仰の影響で無常観を抱き、入嫁後も出離解脱願望を捨てることができなかつたという。こうした両面性に、新宗教の樹立者としての萌芽がすでにみられるのだと語られている。

そして使用人や泥棒、乞食などに対する深い「慈悲」を物語る逸話、さらに自らの子どもの命と引き換えに、預かった隣家の子どもの病の治癒を神々に祈願したという逸話が紹介されるとともに、夫の浮気に対して嫉妬の心を抱きながらも、それを抑える「貞女」としてのみき像が提示される。

(b) 神秘的現象についての解釈・評価

一八三八（天保九）年におけるみきの神がかり現象は、「宇宙の大精霊が永劫の彼方から押寄せて至醇至醇な教祖の人格を通じ全世界の人類を甘露台上の最大幸福境にみちびく神の啓示¹⁸⁾」と位置づけられている。また、「十三歳にして出家遁世の志を起し、十九歳にして五重相伝を受け、それより凡そ二十年間慈悲

忍辱の業を積み重ね給ふた宗教的大天才は、四十にして愈々神命を感受すべき時節が到来したのである¹⁹⁾と、前半生からの連続性のなかで神がかりの必然性が描かれている。それ以降、彼女の「外形は、旧の中山美伎子」だが「御心は、最早宇宙絶対の神」となったとする²⁰⁾。

(c) 著作・思想に関する評価

みきの著作「御かぐら歌」については、大和の地方語で書かれたもので、一見非常に卑俗だとしながらも、内容は「予言、報恩、救済等に関する金言」によって構成されており、「人類界の至宝として最も貴重なもの」であるとする²¹⁾。彼女の具体的な教えとしては、神の御恩について説き、神の姿を形(月・日)によって平易に教えたこと、また貸物・借物の教理があげられている。また、黒船来航によって国中が縮みあがっているときに国運発揚を説いたこと、彼女の教えが四方八方に広がること、べたことなどが、「予言」の例として紹介される。

(d) 官憲や近隣の人びとによる弾圧や迫害にかんする解釈

晩年のみきは度重なる官憲の干渉・弾圧を受けたが、彼女はこうした迫害をむしろ歓迎していたのだとする。「官憲の命令と神意の奉行との間に、行違の生ずべき筈がない。換言すれば、法律と教義とは、決して衝突すべき筈のものではない²²⁾」とし、弾圧という出来事も「神意」という説明原理のなかに回収されるのである。

以上を簡単にまとめてみると、第一に神がかりの現象は——信仰者による正統的な教祖伝として当然だといえるかもしれないが——神の実在を前提とした天啓として説明されている。他方でそれは、浄土教信仰

や「慈悲忍辱の業」という生活上の経験と結びつけられているが、こうした経験は宗教者としての修行過程として理解されているとみるべきだろう。叙述のなかで「忍辱」にあてはまると思われるのは、夫の浮気およびその浮気相手に毒を盛られるという出来事だが、基本的に「夫婦間の情交は至極こまやか」だとされ、みきの心にそれほど持続的な影を落としたというようには描かれない。苦難と神がかりが直接的に結びつけられることはないのである。

第二に、みきは種々の美談をつうじて慈悲や貞操といった価値の体現者として描かれている。この点は、村上重良が指摘したように、「家父長制的道德のわく内での理想的なモラルの典型を、みきの生活史を素材に拡大し物語化したもの」だといってよいだろう。

第三に、みきは国運発揚を予言するナシヨナリストとして、明治国家の法体系のなかに包摂される存在として造形されている。『天理教祖』以外でも、たとえば同時期に作家の碧瑠璃園が著した『天理教祖中山美伎子』（一九一〇年）では、みき自身が「神は天を御差配、お天子様は国土をお治めぢや、お天子様は神の御末ぢやぜ、此土に臨ませたまふは、やがて神の命を享けて在らせられるで、お前達は神様を崇め敬ふと同じやうに、お天子様へ忠義を尽さねばならぬぜ」と語り、「神」と「お天子様」への崇敬・忠義を説くのである。

②大本史実編纂部「大本教祖伝 開祖の巻」（一九二三～二四年）

大本教学研究所が一九八〇年にまとめた「大本教祖伝の系譜」によると、戦前において出口なおの事績を語った教団の「正史」といえるものは、大正期に機関誌『神の国』で連載された「大本教祖伝 開祖の巻」

(以下、「開祖の巻」と略記)のみである。この伝記はなお六四歳までの記述で中断しているうえ、「ほとんど考証の跡がなく、今日から見れば少なからぬ事実の誤謬が目立つ」という欠点を抱えながらも、それ以降のなおにかんする伝記的書物が拠り所にしてきた基本文献であるという。²⁶⁾これ以前には、出口王仁三郎による「大本教の活歴史」(一九一三年)という一文があり、大正期の教団幹部である浅野和三郎の『皇道大本略説』(一九一八年)などにもなおの簡潔な伝記がある。ここでは「開祖の巻」を中心としつつ、「大本教の活歴史」や『皇道大本略説』によって情報を補うこととする。

(a) 気性・性格などに関する評価

本稿の冒頭でふれたように、なおは五七歳で神がかりを体験するまで、苦難に満ちた半生を送った。大酒飲みで金に無頓着な大工の夫のために家計は破綻し、なおは糸引きや鰻頭売り、紙屑拾いなどで家族を養った。子どもたちもなおを支えるよりは、彼女の期待に背くことの方が多かった。さらに夫は仕事場での怪我がもとで寝たきりとなってしまったが、「開祖の巻」では「実に女房としての開祖は斯くまで零落しても夫の病氣看護に全力を尽し、又子女の養育を怠ると云ふやうな事はありませんでした」とし、「之を貞女と曰はずして何でありませう、之を節婦と曰はずして何でありませうか」と力説している。なおの場合も、「貞女」としての性格が強調・称揚されるのだ。そして、「世に落ちて居た屑神等を拾ひ身魂を十分研いて頂き、本来の神力を出して貰ふ」という大本の使命と、なお自身が零落して屑紙を拾う姿を重ね合わせ、彼女の苦難が神の意思によるものとして意味づけられている。²⁸⁾

また、なおは「幼少の頃から神と云ふ事を忘れられた事はなく、常に熱心に信仰して居られ」たとされ

る。²⁹⁾『皇道大本略説』では、「貧困、苦勞、不幸、悲惨」といった「逆境に処して泰然自若、天を怨みず、人を恨まず、破屋の神床に形許りの祭壇を設け、日夕水行をなし、ひたすら敬神の道にいそしみしは、げに感嘆に余りあること」と、「逆境」をものともしない「敬神」の様子を讃えている。³⁰⁾

(b) 神秘的現象についての解釈・評価

なおが神がかりする（一八九二年正月）に先だって、三女のひさ（一八九〇年夏）と長女のよね（二八九一年暮れ）が神がかり状態となっているが、娘たちの場合には「狂乱」「発狂状態」と解釈されている。³¹⁾他方、なお自身については、一八九二年（明治二五）の元日にみたという「靈夢」についてくわしく記し、「数回引続いて斯かる奇瑞に接せられ、一回は一回より敬神の念を加へられ、神氣來格の徴があり始め」たとする。その後ほどなくして起こった「神懸」について、「開祖の巻」は突然の憑依にたいするなおの戸惑いや周囲の反応などを丁寧に描いているが、宗教的な意味づけはやや抑制的である。「大本教の活歴史」では、王仁三郎もなおに出会った当初は神がかりの真偽を判断しかねていたが、彼女の人となりを知り、筆先の内容の深遠さを理解するにつれ、その真正さを確信するにいたったとする。³²⁾

『皇道大本略説』では、なおが「天地の根本より特に指定されたる靈」を宿しているとし、彼女が艱難のなかでひたすら「敬神の道」にいそしんだことが「本来の尊き身魂に対する最終の鍊磨」となり、「機縁円熟」したなおの身が「俄然として自然の一大飛躍を遂げ」、「神人合一の境」に入ったと論じる。そして「大本開祖は全部神靈によりて活動し、其肉体は国常立大神の容器たるに過ぎず、一言一行毫も自己の精神の加味せらるゝ事なき也」と、その「唯一無比、破天荒の神懸り」としての真正性を強調している。³³⁾

(c) 著作・思想に関する評価

「開祖の巻」は、なおの筆先を基本的な史料として用い、数多く引用しているが、筆先そのものの意義についてはとくに論じていない。「大本教の活歴史」でも、筆先についてそれほど突っ込んだ記述はみられない。そもそも筆先（「神諭」）が機関誌『神霊界』で発表されたのはこれより数年後のことで、対外的にはほとんど知られていなかった。

とはいえ、「凡て精神的文明の伴はざる物質的文明は最も恐怖戦慄すべきものにして決して謳歌す可きものにあらず、精神的文明の伴はざる物質的文明と徳義信仰とは相両立すべきものにあらず、人類は不完全なる病的智能のみ発達するに従ひ徳義信仰とは益々浮薄となるのみ」といった、物質偏重の文明に対する王仁三郎の批判的意識を背景として、「大本教開祖は天下の腐敗を憂ひ披山蓋世の勇を以て婦人の身の雄々しくも皇国固有の神教を再興し以て皇室の尊厳を維持し国民の団結力を強固にし自主的思想を伸長し以て細矛盾の国の民生を教へ導かせ給はむとして現はれ給ひぬ」とのべ、「神教」の再興を通じて皇室を中心とした国民の団結を説く愛国主義的宗教家としてのなお像が描かれている。³⁴⁾

他方、浅野は筆先について「無我の神筆」、つまり「動くものは己の手なれど、書くものは神、其間に一点私心の加はるものなき」ものであり、「この御筆先こそ皇道大本の宝典」だとする。この書きものは「俗調平語、何の奇なきに似たれど、一旦靈覚のひらめき来りて、こもれる意義の真髓に触れそめむか、宇宙の神秘、世の真相、幽玄の真理、痛切の教訓、到底人智の窮知すべくもあらざる神書たるを感ぜざる能はざるものあり」と絶賛している。³⁵⁾

浅野は別の著作で、筆先「神諭」の内容は「予言警告の分子と、教訓指導の分子と、それから天地神人の関係を明示せらるゝ教理の分子とが錯綜して」いるとのべている。そして、「在来世界の人が見慣れた經典

とは異なり、直に現下当面の活問題に対して活きたる指針とすべきものばかりで充満して」いるのだという。³⁶⁾そして「予言警告」は「一から十まで悉く的中して実現する」のであり、「今日の世界大戦乱などは、今から二十余年知らされて居ます」として、予言の書としての意義を強調するのである。

(d) 官憲や近隣の人びとによる弾圧や迫害にかんする解釈

なおは、神がかり後に放火の嫌疑を受けて留置所に置かれ、真犯人が明らかとなつて釈放されると、今度は親類や近隣の者が作った座敷牢に閉じこめられ、約四〇日間を過ごした。「開祖の巻」は「これも教祖の心身を鍛錬すべく、神様が警察署員や親類、組内の者を使つてやられたものであつてのです」³⁷⁾とし、彼女の貧窮と同様、入牢を神の意思による修行の階梯に位置づける。また「大本教の活歴史」は、「大抵の婦人なりせば慨嘆悲憤の極終に自暴自棄の挙に出るは当然の行為なる」ところだが、「只管神教を確信して意志倍々昌然一点の汚穢なく敬神の誠嚴乎として一微の違変なく、勇氣百倍天下蒼生の為に当初の目的たる救世済民の神慮の随に突進せんことを決意されたる也」³⁸⁾と、ひたすらに「敬神」と「救世済民」への決意を固めたなおの姿勢を強調している。

「開祖の巻」が筆先の記述にもとづいて出口なおの軌跡を丹念に追ひ、神学的な意味づけはそれほど目立たないのたいして、大正期の大本を担った中心人物である出口王仁三郎と浅野和三郎による伝記では、筆者の個性や関心に応じて踏みこんだ解釈がみられ、違いも大きい。だが、なおの人格や神がかりの理解などについてみれば、三つの伝記はかなり共通している。まず、彼女の「貧困」や「苦勞」を描きながらも、そのような「逆境」にはとらわれない「敬神」の様子が強調されていることである。なおが神がかりした原因

あるいは根拠は、決定的にはその「敬神の誠」（浅野の場合、これに加えてなおが宿した「靈」の重要性をも強調する）に求められていると考えられる。さらに、留置所や座敷牢に閉じこめられるという体験も、神意や「敬神」の文脈に合流させられるのだ。

また、日本社会に蔓延する「利己、我欲、姑息、愉安の腐敗空気」^⑨を批判しつつ、ナシヨナリストイックな教説を説いた人物として描く点でも共通し、そのかぎりでは中山みきの場合と類似したところもある（もつとも、大本の場合はたんなる愛国主義というより、浅野の綾部遷都論や、王仁三郎による大正維新論にみられるとおり、より具体的な政治的提言を行おうとしていたのであり、同日に論じられるものではない）。

もう一点注目しておきたいのは、浅野が筆先を予言警告、教訓指導、教理の諸分子が錯綜したものととして位置づけている点である。つまりコスモロジーや救済論、政治的予言などの諸要素が並列的に提示されており、それぞれの内容の間に序列が設けられてはいない。この点は、第二節で検討する諸テキストとの重要な相違点となると思われるのである。

（ロ）天理教批判文書のなかの中山みき像

天理大学おやさと研究所編『天理教事典』（一九七七年）には、「天理教批判攻撃文書」という項目が立てられている。中山みきの没後、一八九三年（明治二六）ごろから本格的に天理教批判文書は現れてくるが、当時「天理教の伝道が爆発的に伸びるに従って、各地で既存の宗教勢力や国家政策と衝突するに至り、「それに伴い天理教批判攻撃があい次いで起り、その文書類も相当数にのぼった」とされる^⑩。

この『天理教事典』の記事は、一九六〇年代に発表された高野友治や金子圭助の研究に依拠しているが、彼らは批判文書が「根も葉もなきことをデッチ上げて」⁴¹いるとし、また「単なる中傷記事であつたり愚にもつかぬ駄文である場合が多い」とのべ、⁴²「史実」との相違に基づき、実証主義的な立場から批判を行うとした。金子の場合は「本教伝道の歴史的展開」の「資料として取りあげるに価いするものもあるかもしれない」⁴³ともおべているが、具体的にどのような「資料」としてとらえなおすのか、その方向性は提示されていない。

しかし近年、天理教批判文書には新たな眼差しが注がれつつある。たとえば佐野智規は、従来の批判文書研究ではこれらの文書の歴史の意味を説明できないとし、批判文書の著者が主として知的中間層に属する人びとであったことを指摘したうえで、こうした「知的中間層の言説にこそ、ある歴史的地点におけるイデオロギー編成のざわめき、主意主義的なイデオロギー理解では捨象されてしまうような複雑に屈折した連環」を読みとるべきだと主張する。⁴⁴また金泰勲も、高野らの研究が「天理教に対する中傷的批判という言説としてテキストを均質化してしまい、そのテキストを形成している時の歴史的地平、すなわちテキストの内実に向けることを困難にしてしまう」と批判し、「今日的な「天理教」という枠組みには収まらない、よりダイナミックな要素」が編みこまれたものとして、批判文書を読みなおすという課題を提起している。⁴⁵佐野や金は、批判文書の論理に寄り添い、テキストを構成する諸力に着目して読みなおすことで、これらの文書を実証主義的な事実／虚構の二項対立から救出しようとする。その点において、本節で私が試みる天理教批判文書の読解も、彼らと立場を共有するものである。

さて、ここでは天理教批判文書のなかの中山みき像を検討する。明治二〇年代のものを中心に、代表的な

テキストをいくつかととりあげてみよう。ここで検討するのは、羽根田文明『天理王弁妄』（一八九三年）、林金瑞『弁斥天理教 実際討論』（一八九三年）、足立普明『天理教信ずるに足らず』（一八九三年）、越南子『天理教退治』（一八九四年）、月輪望天『仏教最近之敵——天理教之害毒』（一八九五年）、南波登発『天理教会之害毒』（一八九六年）、加藤咄堂『天理教の害毒』（一九〇二年）である。もちろんそれぞれに強調点や見解の相違があるが、ある程度パターン化された語りがみられる。そもそも一八八七年（明治二〇）のみの死去からそれほど長い時間が経過したわけではないこの時点において、彼らが利用しえた資料も、かなり限られている。山澤為次の『教祖御伝編纂史』などによると、一八九三年の時点で書かれていた教祖伝は、『神之最初之由来』（一八八三年）、『最初之由来』（一八八六年）、『天理教会由来略記』（一八九一年）といったものが挙げられる程度であり、これらが信徒間で筆写されて伝わっていたようである。批判文書の著者たちは、これらのテキストや風評、自らの憶測などを交えてみき像を構築していったのだろう。

(a) 気性・性格などに関する評価

みきの人物像については、「山師根性ある一愚婦⁽⁴⁶⁾」であるとするAタイプと、「発狂婆⁽⁴⁷⁾」にとらえるBタイプに大別される。前者は彼女のインテキ性を強調するもので、しばしば性的放縦や金銭の詐取といった行為と結びつけられる。また後者は、未分化であるものの、彼女の宗教活動と精神異常を結びつけようとする点で、次節で検討する変態心理学や精神病学のみき理解と通底するものである。

(b) 神秘的現象についての解釈・評価

明治期の天理教批判文書のなかでは、みきと狐とを結合させて語ることが少なくない。主にさきのAタイ

プの語りにも属するのだが、ここでは、狐の力によって吉凶禍福の占いをを行い、病氣治しをするなどとして人びとを騙したとするなど、みきの靈的能力を説明するイデオロムとして用いられている。あるいは、神がかりの現象について、きっかけとなった巫儀を主宰した修験者と示し合わせた芝居であるとし、インチキと断じる場合もある。

他方、Bタイプの話りをみると、みきの神がかりは「癡狂」としてとらえられている。加藤咄堂などは、「凡そ感情のみに走つて理性に乏しき女性が、一意に神を迷信する時に、狂態を演ずることは精神病学者の悉く認むる所であります」として、精神病者の症状として神がかりをとらえている。とはいえ、Bタイプでも必ずしも狐と切り離されているわけではなく、「狐使の妖術を弄」んだという記述と併存している場合もある。

川村邦光によれば、これらのテクストが書かれた一九世紀末は、日本の精神医学が狐憑きのフィールドワークとともに開始された時期でもある。加藤がいち早く自説に取り入れているように、狐憑きは精神医学を通して器質的な病理へと翻訳されていくことになるが、この当ても「異常」を説明する〈民俗の知〉⁵¹として、民間レベルでしぶとく生き残っていたといえるだろう。

(C) 著作・思想に関する評価

神がかりの際にみきに降つたとされる神の由緒や、創世神話としての「泥海古記」については、かなり頻繁に言及されている。高野友治がまとめているように、「天理教は神道といっているが、神道でない、仏教の南無を用いたり、因縁説をとったり、たいしよく天―これを帝釈天と解釈して、これは神ではないと攻撃」したり、「泥海古記」において「日本の先祖の神々を魚介となすは不敬であると攻撃」したり、といっ

た具合で、神仏が混淆した神名や、創世神話の「不敬」が問題視される。⁵²⁾

他方、天理教の代表的な教理として「八つのほこり」の教えなどが否定的に紹介されることがあるが（『天理王弁妄』など）、それらは当時の天理教会が主張する教えとして言及され、みき自身の思想として扱われているとはいえない。

(d) 官憲や近隣の人びとによる弾圧や迫害にかんする解釈

官憲によって弾圧・干渉を受けたことに言及するものもいくつかみられる。『仏教最近之敵』では、はじめのうちはみきの言行を信じなかった「頑愚痴鈍の翁媪」が、明治に入って彼女が警察に再三拘引されるのを見て「発狂婆を賞嘆するに至」ったと記している。⁵³⁾ 一方『弁斥天理教』は、「罪科なき良民を何にが故に警察官吏が引致したり捕縛して獄に繋ぐや、況や人民の為に慈善心深き良民に於いてをや、必ず正理に戻り人民を惑乱せしむる事実あるを以ての故なり」と、官憲の善性に対する無条件の信頼を表明しながら、みきの罪悪を証明する事実として紹介する。しかし、官憲による弾圧がみき自身にとってどのように受け止められたかについての言及はみられない。

天理教批判文書は、拡大を続ける宗教運動としての天理教を批判し、貶めることを主眼としているから、全体の叙述において、すでにこの世を去っていたみきにかんする記述は、量的にも質的にもあまり重要なものとはみなされていないといえる。断片的な記述から読みとれることは、まず「愚婦」という表現に象徴される愚民観を基調として、犯罪者のカテゴリー（「山師」や精神病者のカテゴリー（「狂人」）のなかに囲いこみ、彼女が検討に値する思想主体ではないということが強調されている点である。

また、神がかりなどの神秘的現象については、後の変態心理学や精神病学のように心理学的もしくは生理学的要因に還元しつくす論理はいまだ形成途上であり、心理学的説明と狐憑きへの言及が混在する場合もある。「医学的・科学的」専門の知の権威者と官憲の行政制度、それに司法制度による監視・監禁体制」による狐憑き包囲網が構築されつつある一方で、「狐の霊はともかくとしても、さまざまな邪霊や神霊が憑依したり、身体に作用し影響を及ぼすといった信仰や観念はぶり返していったとも、根強く存続していたといえる」と、川村が指摘するとおりだろう。

(ハ) 変態心理学のなかの教祖像

つぎに、大正期から昭和初期にかけての、変態心理学ないし精神病学における中山みき、出口なおの表象をみてみよう。一九一七年(大正六)、「異常心理」「超心理」への関心のもとに「このころの科学」についての総合誌と呼ぶものとして創刊された雑誌『変態心理』は、同時代の新宗教現象の研究にも力を入れていた。⁵⁶⁾編集主幹・中村古峽の執拗ともいえる大本批判はよく知られているが、中村や精神病学者の森田正馬は、天理教や金光教の教祖にかんする考察も残している。

① 「宗教的妄想」者としての中山みき

森田は、『迷信と妄想』(一九二八年)のなかで、中山みきを「宗教的妄想」者の例として検討し、中村も『天理教の解剖』(一九三七年)に代表されるいくつかの著作のなかで、みきについて論じている。彼らはみきの伝記的事項については、基本的にさきほど検討した天理教同志会編『天理教祖』に依拠し、そこに精神

病学的立場からの解釈を重ねるという叙述の方法をとっている。両者のみき論は内容的に重複する部分が多いが、森田の著作を中心に検討してみよう。

(a) 気性・性格などに関する評価

森田によれば、みきは無教育である一方で、信心深く、「道德慈悲の情」も深いという。しかし、この信心や「道德慈悲の情」は肯定的な価値として語られるのではなく、「余程常態を逸した」「余程深い迷信者」であるとして、その異常性が強調されている。さきほどもふれた、自らの子どもの命と引き換えに、預かった隣家の子ども病の治癒を神々に祈願したエピソードも、「理智の調節」がないために「感情過敏」となる、「ヒステリー性の人」に特徴的な行動であるとされる。⁽⁵⁷⁾

(b) 神秘的現象についての解釈・評価

森田はみきの神がかりのメカニズムを、つぎのように特定する。「少時より宗教に凝り、道德感情過敏にして強き迷信者たる本人は、我子の病に心痛せる折も折、家族一同、身体異常を起せるを神の祟り、悪魔の災ひと疑つて、不安恐怖を起したる時、恰もこゝに修験者の暗示を受けて、忽ちにして神憑となり、人格変換を起すの時に遭遇したのである」⁽⁵⁸⁾。また、伝記中に語られるさまざまな奇跡譚は、「催眠術と同様の理」、「暗示によつて出来る事」であると説明している。⁽⁵⁹⁾

(c) 著作・思想に関する評価

みきの著述や思想については、中村の『天理教の解剖』が詳しい。彼はみきの「泥海古記」「おふでさき」、さらに彼女の霊能的後継者である飯降伊蔵の「おさしづ」をそれぞれ検討していく。まず創世神話と

しての「泥海古記」は「荒唐無稽なお伽噺のやうなもので、無学な教祖中山ミキの分裂意識の所産」⁽⁶⁴⁾にすぎないのだが、それを天理教本部が「その内容のすべてを真実なりと主張する」ことは、「大なる不敬思想」であるとして強く非難している。⁽⁶⁵⁾「おふでさき」は「彼女の貧弱なる思想や、信仰や、不平や、不満が、その時々⁽⁶⁶⁾の気分⁽⁶⁷⁾に支配されつゝ、半ば無意識的、分裂意識的に、短歌様の形式で胸に浮び出たまゝを、教祖自身が筆録しておいたもの」で、「妄想性痴呆や偏執病患者にありがちな常同症状、濫書症状の好実例」であると⁽⁶⁸⁾する。そして伊蔵の「おさしづ」は、みきよりも「一層完全な分裂意識現象に近いもの」⁽⁶⁹⁾なのだという。そして中村は、「天理教の教義書なるものは、教祖中山ミキと本席飯降伊蔵の二精神病者の妄語にすぎない」⁽⁶⁴⁾と断じるのである。

また、天理教のもつとも中心的な教理のひとつである貸物・借物の理については、「宗教的にも道德的にも、殆んど普遍的・常識的の言葉」であり、「恐らく彼女が子供の時分から、浄土宗やその他の説教などで聞かされて、頭に染み込んでゐたことを祖述したに過ぎない」とのべている。森田もやはり、みきの教理は「本人従来⁽⁷⁰⁾の信仰たる真宗から出発したものである」とする。

(d) 官憲や近隣の人びとによる弾圧や迫害にかんする解釈

官憲からの干渉を受けた結果、みきの「宗教的誇大妄想はますます堅固なる城府を築き上げることとなり、その反抗心はいよゝゝ亢まり、矯激奇狂の言行は日に益々多く、偏執性精神病の諸特徴は愈ゝ顕著に発揮された」⁽⁶⁵⁾とされている。

そして森田は、「要するに本例は、生来変態的の性格者が、更に母の感化を受けて、宗教的過信者とな

り、強き迷信の傾向を有し、感情過敏にして、自己主張強かりし者、四十一歳にして、偶然神懸となつた事から、自ら神となれりと信念し、其以来、五十年間、偏執的信念を以て、万難を排して、自己主張の行動を取つたものである。此診断は偏執病である」と結論づけている。

② 「宗教的妄想」者としての出口なお

一方、中村による大本批判において、出口なおは「宗教的の妄想が基礎となつて、自発的に人格変換を来した一種の変態者」と、中山みきと同様に語られている。中村は、当時大本教団の中心人物となつていた浅野和三郎の『皇道大本略説』（一九一八年）と『神霊界』の教祖号を主たる情報源として自説を展開しているが、中村によるなお像の要点を確認しておく。

(a) 気性・性格などに関する評価

なおの前半生について中村が着目するのは、彼女の「辛辣な人生の悲惨事」である。ひとつは夫が「生来の飲んだくれで毫も家業を顧みない人物であつたことによる貧困であり、そのなかで彼女の「身心が如何に消耗されてゐたかは、蓋し想像するに難くありません」とのべている。もうひとつは彼女が「不良の子供ばかりを持つてゐたこと」であるという。とくに、二女や三女が相次いで「発狂」していることから、「精神変質の濃厚な遺伝素因が、教祖の一族に漲り互つてゐた」としている。中村はなおが無教育であつたことと、この「遺伝素因」を強調するのである。

(b) 神秘的現象についての解釈・評価

『皇道大本略説』でなおが「神人合一の境」に入ったと語られている「靈夢」の現象については、「変態心理学上からこれを云へば、吾々の日常にも屢々経験せられる一種の将眠時幻覚 (Hypnagogic hallucination) に襲はれたのに過ぎないのであります。将眠時幻覚は身体並に精神の非常に疲労消耗してゐる時、若しくは精神異常者には特に屢々起る所の一種の変態心理現象であります」と、彼女の心身の消耗や「遺伝素因」に結びつけて、変態心理学的に解説されている。⁽⁷²⁾

(C) 著作・思想に関する評価

中村によれば、なおの「筆先」(「神諭」)は「完全なる宗教性妄想痴呆患者の濫書症」の産物であり、「変態心理学上から見れば、慥に研究の価値ある一資料を提供するもの」でもある。⁽⁷³⁾

まず形式面では、「悪劣な筆蹟」と「野鄙な言葉遣い」を揶揄している。⁽⁷⁴⁾ また内容については、文辞が冗漫であること、曖昧な言葉が多いこと、教訓が「コンヴェンショナル」で「オリヂナリテイ」がないことを指摘し、さらに「筆先」のなかの「予言」は「註解者の捏造」にすぎず、「世界の立替」や「綾部帝都説」も根拠のない「妖言」、「天地神人の関係」についてのべた部分も、「現代人に因つて創作されたる最も荒唐無稽な妄想の一適例」と評している。⁽⁷⁵⁾

(d) 官憲や近隣の人びとによる弾圧や迫害にかんする解釈

座敷牢での経験については、神がかり以来「彼女の言語や動作は次第に狂激になつて来て、随分と常識を逸した行動」があったため、「気狂婆として或は座敷牢へ入れられたり、或は警察の御厄介になつたり、到る所に警戒と冷笑を浴びせかけられ」⁽⁷⁶⁾たと簡単に記している。「精神異常者」にたいする当然の処置とみなしていたようだ。

変態心理学や精神病学が語る教祖像に共通してみられる特徴を抽出してみよう。まず、中山みきや出口なおは、先天的な「変態的の性格者」として描かれているということである。そして、彼女たちのあらゆる行動を精神病的語彙に翻訳し、それを「変態的の性格」へと還元していく。

神がかりなどの神秘体験は、生来の異常性と「迷信」に加え、家族や自分の病、修験者などによる暗示、貧困による心身の消耗といった要因が作用することによって発生したものととらえられている。その一方で、神がかり後の彼女たちが書き記したテキストにかんしては、「分裂意識」「妄想」、すなわち精神病者の症状を表すものだとして、彼女たちの思想性を完全に否定する。そこにみられる教訓的内容についても、浄土宗からの直接的影響に還元し、あるいは「コンヴェンショナル」だとして、オリジナルな思想としての資格を認めないのである。中村は、みきの「泥海古記」に「不敬思想」を嗅ぎとったり、なおの「予言」とされるものの中には一定の関心を示しているようだが、それらはすべて信徒や教団によるこじつけや捏造として処理されており、みきやなおはここでも徹底的に思想主体であることから疎外されてしまうのだ。

小括

ここまで、天理教・大本における正統的な教祖・開祖像、天理教批判文書と変態心理学・精神病学における中山みき・出口なお像をみてきた。最初のものと後の二種類のテキスト群が、立場を著しく異にしていることはいうまでもない。しかしながら、ここで重要なのは、おおむね明治後半期から大正期に書かれたこれらのテキストに、共通する点があることである。

それは、これらのテクストが、みきゃなおを単層的に把握・理解できる存在として描きだしているという点である。彼女たちは、一元的に「宗教的天才」であり、「山師」であり、「宗教性妄想痴呆患者」なのであって、そうした性格づけの外部的になにか別の本質を探し求める必要はない、ということなのだ。だがこのことの意味は、次節で検討するテクスト群との比較においてはじめて明らかになるだろう。

三 深層への遡行

(イ) 共産主義と教祖

さきへのべたように、天理教や大本における正統的な教祖・開祖像は彼女たちを単層的に把握・理解しようとするものであったが、一九三〇年代前半ごろには、信仰当事者の間からもこのような教祖イメージを逸脱する語りも現れはじめた。急速に拡大を続けてきた新宗教には、多様な経歴や思想的背景をもった信徒が混在し、教団中枢で制作された教祖イメージを翻案したり、改作したりする信徒が現れるのは必然であった。ここではそうしたテクストとして、前田道治『天理教の新研究』（一九三四年）をとりあげてみよう。

まず、著者である前田の経歴について、「自序」のなかで自ら語るところをみておこう。⁷⁷「生れてから殆んど祖父の担任する教会に生活してゐた」彼は、一六歳のとき胸骨カリエスに罹り、死の深淵から天理教によって救われたという。幼少期からの生活環境、そして大病を救われたという経験が、「私を全く宗教的な人間にしてつたのかも知れない」。その後天理外国語学校に入学し、天理教への信仰心を高めていった彼は、並行して「哲学、心理学は勿論のこと民族学、社会学から精神分析学或ひはマルクシズム、オーブンコンスピラシー」と、多様な学問にふれたようである。結果として、「私の天理教に対する態度は主観的から

客観的の域」に移り、「唯物史観の陣営に深入りしすぎて、コムミニズムとテンリイズムの融和と解決に全くジレンマに陥つて了」った。前田によると、天理外国語学校の講演部や天理教学生会での活動、および蘭領東インド諸島への宗教学情視察の経験が、彼を再び天理教に引き戻してくれた。その経験の具体的な内実は語られていないが、その後も彼は「社会学的」な関心を抱きつづけ、「天理教祖を慕ふ切なる心」を抱きつつ、「天理教を客観的にみることに、私の使命を見出し」、本書を著すにいたったという。

(a) 気性・性格などに関する評価

みきは、怜悯な性質をもつとも思いやりが深く、犠牲的精神にあふれた女性とされる。浄土宗の熱心な信仰者であった親のもとで育ったため、若いころから「宗教的悲観思想」あるいは「厭世心」を抱いていた。⁷⁶しかし、結婚後は浄土教の真髄を把握した結果として「厭世心」を克服し、喜んで俗務に従事するようになったという。

(b) 神秘的現象についての解釈・評価

前田はみきの神がかりについて、つぎのように解釈する。「教祖の幼少期に於て深く醸成した宗教思想が、主婦時代に於ける絶へざる精神の神化と実践に由り磨かれ、行くべき所に到達したものであることは言ふまでもないが、一方に於て当時濃厚に漂ふてゐた不安動揺の社会的雰囲気⁷⁷が、教祖の靈感に⁷⁸応じて、斯くの如き突発的自覚を惹起する一大要素となり、強く働きかけた」結果、神がかりという現象が生じた。「最初の状態は突然外部から神が教祖に憑り、教祖の精神界にその住居を定め、後その範囲が次第に拡大せられて遂にその全域を覆ひ神と教祖とは不二一体となつたのである」⁸⁰という。

また他方では、釈迦やイエス、ムハンマドといった例をあげることによって、「天啓」という現象はありうべきものののだという理解を示している。さきにふれた廣池千九郎の文章と同様に、東西の宗教的偉人を引き合いにだすことよって、みきの宗教的な真正性を主張しようとするのである。

(c) 著作・思想に関する評価

天理教同志会『天理教祖』とは異なり、みきの思想については「おふでさき」や「みかぐらうた」といった著作をふんだんに引用し、それを解釈する形で語られるのが特徴である。前田の著作に先立つ一九二八年(昭和三)に「おふでさき」が天理教本部によってはじめて公刊され、本部の青年層を中心に、原典を通して教祖の精神に接近しようとする機運が高まっていたことが、その背景としてあるだろう。

みきの思想としては、彼女が「忠孝一本の国民道徳」を説いたとする点では、正統的な教祖伝の解釈を踏襲したものといえるが、その一方で「コムミニズム」に傾倒した経験をもつ前田らしく、「特権階級打破、支配階級の精神的革命に就ては、教祖は実に大胆に然も率直に説いてゐる。支配階級の精神的革命を熱望している教祖も、若し不可能としたならば社会革命を予期してゐたのではなからうか」と、階級問題に積極的介入しようとする精神革命家としてのみき像が打ち出されているのである。みきの著作がひらがなで書かれているのも、天理教が「平民的宗教」であることの表れであり、それは「この時代の庶民は、政治的にも経済的にも将思想的にも救済さるゝ地位にあつた」からだとしている^②。このように前田は、抑圧された階級の側に立つ救済宗教としての天理教を構想していたといえるだろう。

(d) 官憲や近隣の人びとによる弾圧や迫害にかんする解釈

前田によれば、「教祖は法律の崇ぶべきことを十分認めてゐたので、世界二分道八分と言つてその調和を

計つた」のだが、「神の教へと国家の法律との相容れぬ部分がある」ことはたしかであり、「道八分を立てる為には矢張り幾多の迫害を招来せねばならぬ」ことになる。そこで、みきが「他界すれば教祖に対する真面目な研究が社会から与へられ、官憲の圧迫も緩み、所謂世界助けも都合良くゆき教会も公認されるだらう」という判断によって、彼女は本来の寿命を縮めて二五年早く「身を隠した」のだと解釈されている⁸³。弾圧そのものについての解釈を曖昧にして国家の法を批判することを慎重に避けつつ、「道」を貫こうとするみきの深慮を讃える構造になっているのである。

前田の教祖像は、「社会革命」ではなく「支配階級の精神革命」を志向しているという点で、ただちに政治的な変革を唱えるものではないのだが、階級対立の存在を見据えたうえで、被支配階級の救済に照準を定めているところには、戦後民衆宗教研究の立場に通じるものがある。さきに戸坂潤の言葉を引いたように、戦前の左翼知識人の間では、新宗教の教祖にたいする評価は基本的に低いものだった。戸坂の「唯物論的認識論」の立場からすれば、仏教やキリスト教であれ天理教や大本であれ、「インチキでない宗教は元来なかつたし、又決してあり得ない」のだが⁸⁴、「文学的、な真理価値」においては「世界的大宗教」と「所謂今日のインチキ宗教」との間に相違が認められるとしていた。だが前田は天理教信徒の立場から、一部知識人であった、仏教の「宗祖は革命家であるという見解」⁸⁵をみきの場合に応用して、祖師たちにも匹敵する宗教思想家として価値づけようとしたのだといえる。

加えて、正統的教祖伝と比較するとき、前田の叙述で注目されるのは、みきの神がかりや「おふでさき」などに記された思想内容と「不安動揺の社会的雰囲気」とを接続させて理解しようとしている点であ

る。ただし、ここでいわれる「不安動揺」は社会一般の風潮とでもいうべきもので、そのなかにみき自身が巻き込まれているのかどうかは微妙なところだ。どちらかといえば、みきは他者たちの苦悩を「靈感」によって感知して宗教活動を展開していくのであり、彼女自身の生活上の苦難が決定的な重要性をもつとはみなされない。ここには、教祖たちが苦悩する一民衆であること自体に彼女たちの宗教活動の根拠をみよとする民衆宗教研究との間の、小さいが決定的な差異がある。

前田のみき理解は、マルクス主義のアイデアを取り入れることで、正統的教祖伝から逸脱し、近代日本の資本主義体制を批判する立場へと転じる可能性を内包するものではあったが、官憲によるみきへの弾圧にたいする態度を曖昧にしていることにみられるとおり、支配体制への批判のプログラムは明確なものではなかった。この点は、つぎにみる天理研究会との大きな差異のひとつであり、前田の著作は天理教本部にも許容しうるものであったのたいし、天皇制国家との全面的な対決を企図した天理研究会は異端として分派の道を歩まざるをえなかったのである。

(口) 異端の教祖像

天理教からは、多くの分派教団が出ているが、そのなかでもおそらくもっとも著名なのは、大西愛治郎の天理研究会（現在の名称はほんみち）だろう。大西は一八八一年（明治一四）に奈良県で生まれ、母親の病気をきっかけとして一八九九年（明治二二）に天理教の信仰に入った。⁸⁷その後、群馬県で単独布教を行ったあと、山口宣教所長として山口県に赴任した。赴任地での布教や救済の成果が上がない焦りのなかで、「胸調べ」という瞑想を行っていた大西は、神の思惑を感受するという神秘体験をへて、一九一三年（大正

二)に自らが中山みきの後を継ぐべき天啓者であるという自覚をもつにいたる。大西は自らが悟った内容を天理教内で訴えていくが、彼の主張は容れられることなく、一九二四年(大正一三)には天理教から追放処分を受けることになる。

大西は奈良県に戻り、みきの霊能的後継者・飯降伊蔵の「おさしづ」を「研究」する天理研究会を発足させた。一九二八年(昭和三)までにこの研究会で作成された「研究資料」という教義書は、「日本の神代記(記紀神話)を否定して、神代は歴史的事実ではないとし、これを根拠とする天皇はもとより神ではなく、日本統治の資格もないと明確に述べている」⁽⁸⁸⁾ものであり、これが直接の原因となって、大西らは不敬の容疑で弾圧を受けた(この「研究資料」自体、内務省の取り調べがあることを予期してまとめられたものとされている)。事件後、大西らは活動を再開していくが、一九三八(昭和一三)年に「研究資料」の主旨を敷衍した小冊子「書信」を作成、配布したことにより、不敬罪・治安維持法違反容疑で第二次の弾圧を受けるのである。

大西らの活動は、彼の天啓者としての自覚を基盤としたものだといえるが、その背景には「彼の神秘体験と並んで、独自の教義解釈がある」⁽⁸⁹⁾。自らの体験のみに依拠して新たな宗教を創唱しようとするのではなく、天理教で伝えられてきたテキストの「研究」にこだわり、それを体験と結びつけることによって、テキストの意味を更新させたところに、大西らの実践の重要な意義があるだろう。

ここでは、この大西らの「研究」において立ち現れてきた中山みき像を検討したい。弓山達也が指摘するように、分派分立を起す人びとは、母教団ではなく自分たちこそが教祖の正統的な後継者なのだと考え、教祖回帰の志向性が非常に強いことが多い⁽⁹⁰⁾。大西らにとっても、教祖・中山みきを自分たちの正統

性・正当性を保証する存在として位置づけることは重要な課題であった。

天理研究会の「臨時取締内規」（一九二七年）には、「神道教師にして教義研究希望者を迎合し天理教祖遺訓を研究し以て現代国家社会の期待に添ふ本教本来の精神を求めむとす」⁹¹と、活動の主旨を定めている。ここでいう「本教」とは天理教のことであり、「我が五百万信者」⁹²といった表現がみられることからしても、研究会が天理教内の改革運動として出発したことがわかる。大正期の天理教では、増野鼓雪ら青年層を中心として、「みかぐらうた」や「おふでさき」といった原典を読みなおし、教祖の精神に回帰すべきだという機運が高まっていた⁹³。大西らの「研究」も、さしあたり原典を読み、教祖に回帰しようとする信仰当事者の系譜のなかで理解すべきだろう。その実践が神秘体験と結びついて極限化もしくは異端化していったのである。「研究資料」、および第二次弾圧直前の「書信」に結実したその成果から、みきに関する記述をみてみよう。

(a) 気性・性格などに関する評価

みきは「御教祖様は御身こそ学者智者と云ふで無けれども、(中略)身分は農家に御生れ遊ばし、一婦人の御事なれども其の御心情の高潔なる、大慈大悲なる、信念の堅固なる、五十年一日の如く、其の素行、其の言辞一つとして世の為めならざるはなく、人の師表たらざるはない」⁹⁴と評されている。これは、基本的に天理教同志会の『天理教祖』のような、正統的教祖伝の理解を踏襲したものとみてよいだろう。

(b) 神秘的現象についての解釈・評価

神がかりは、「其の〔心の、引用者註〕真実天に叶ひ正しく遠き昔より御見定めに違はず、全世界の母た

るの真実を具備し給ひしにより、(中略) 御教祖の御身を神の社と為され、御心を鏡として世を照らすべく定められた⁽⁹⁵⁾」ものとして説明される。第一に神の存在を前提とした天啓説をとっていること、第二にみきの心の真実が神による選びにつながるものとされていること、これらもやはり正統的教祖伝の枠組みに則ったものだといえる。

(C) 著作・思想に関する評価

先述したように、天理研究会は「天理教祖遺訓を研究」する組織なのであり、教祖の教えの解釈は「研究資料」の枢要な位置を占める。まず「御筆先」は「其の多くは当時に起つた百般の出来事に因んで、将来起るべき社会現象を予言されたもの」で「御神意の経線をなすもの」、「御指図」は「御本席様が道(即ち天理教)を指導されつゝ、当時に於ける社会事象に取材して次の時代を予言されたるもの」で「御神意の緯線をなすもの」と位置づけられる⁽⁹⁶⁾。

ここにみられる著しい特徴は、「おふでさき」や「おさしづ」の内容が「予言」として把握されていることである。この「予言」は、要約すれば「国家の大難来⁽⁹⁷⁾」のなかで、「御教祖様の跡目相続人⁽⁹⁸⁾」である大西が、「世界を統治すべき天の命を受け⁽⁹⁹⁾」て、天皇の支配を廃し、「神国」としての日本をはじめとした全世界を「各人皆高きも低きもおしならし⁽¹⁰⁰⁾」た理想世界にする、といったことになる。たしかに正統的教祖伝においても、(解釈はまったく違うとはいえ) みきの著作にふくまれる「予言」的要素についての言及はなされていたが、それは報恩や救済などといった要素と並列されていた。だがここでは、これらのテキストの全体が、「予言」という焦点に向けて引き絞られているのだ。

この点について、もう少し詳しくみてみよう。

御筆先十七号の御精神は明白なれど、教義は教義とし精神方面と別個にして取扱ひ、其の精神方面、即ち将来どうなつてどうなると云ふ予言に属するものは、世に発表を避けたり。(中略) 教派内に於ては陰に研究を為し居たるに止まり、専ら教義的道理のみを以て縦横無尽に説いて今日に及べり。¹⁰¹⁾

この一節では、「おふでさき」の内容が「精神」と「教義」に二分されている。大西らによればこの「精神」とは「予言」のことであり、天理教が対外的に説いてきた「教義」よりも重要なものとみなされていることは明らかである。「研究資料」では、「教義」にあたると思われる「貸物・借物」の理や「おびや許し」への言及もある。だがこうした教理は、肉体を人に貸し与えたり、出産にかかわる守護を与えたりすることができる神の絶対的な力を示す証拠として持ちだされており、精神的修養や現世利益を強調するものではない。それはあくまで、「おふでさき」の「精神」すなわち「予言」の絶対性を補強するために動員されるのだ。

(d) 官憲や近隣の人びとによる弾圧や迫害にかんする解釈

「おふでさき」や「おさしづ」の独自の読解とともに、大西らによるみき理解の際立った特徴は、彼女を弾圧した官憲に対する激しい怒りにある。「みきが、引用者註」只一概に身分の下層界より起りし事を以て理非を糺さず、擯斥蔑視し、遂に御教祖様百十五歳と天より定めたる御壽命も二十五年縮め給ひて御隠れ下さらねばならぬ次第となつた。全く自殺せしめた其の罪は無知頑冥なる官衛の罪である。為政者の罪である」と、みきが予言していたよりも二五年早く死んだことを「自殺」と解釈し、そこに追い込んだ「官衛」¹⁰²⁾「為政者」の罪を激しく批判して、それは「天神の許さざる残念」¹⁰³⁾であるとするとする。

おそらく、こうした官憲への強い憎悪は、「研究資料」執筆時の大西ら自身が弾圧を予感していたことにも関わっているだろう。たとえば「若し茲に現在国家社会に一大事を発見し万人の信念に大なる相違を認めんか、直ちに不穩なり、不敬なりとし此の研究を制限せんか、禁止せんか、実に愚なる処置と謂はざるを得ず、何故に之を調査し俱に研究し其の正否を糾さざるか」とあるように、彼らはこの「研究」が当局の弾圧を招きつつあることを、はっきりと認識している。みきに対する弾圧と、自らに対する弾圧の予感とが相乘的に作用し、切迫した終末意識が醸成され、「教祖様苦しめた理の返しは天災や、一夜の間に吹き落され、掃き飛ばされる所出来る」と弾圧の「返し」が予言されるのである。¹⁰⁵

天理研究会の描く中山みきの人物像そのものは、基本的には戦前天理教の正統的教祖伝と変わらないといつてよい。強い異端性が現れるのは、「天啓」としての「おふでさき」「おさしづ」解釈と、官憲ひいては現代社会への憎悪においてである。天皇による支配に象徴される現代社会への憤りは、大西を統治者とする「世の立替へ」の予言と不可分に結びついているだろう。

そして重要なのは、大西らによって、中山みきの教えが「教義」／「精神」（予言）というように二分化され、「小さなかわい従順な天理教」において強調されてきた「教義」ではなく、「予言」こそが「おふでさき」「おさしづ」の主題であるということが主張された点である。「八つのはこり」や「おびや許し」のような「教義」が個人的・修養主義的な領域に関わるものであるとすれば、「予言」は社会的・政治的な領域に関わるものだといえる。

前節で検討したテキストは、中山みきや出口なおに対する評価においては大きな隔たりがありながら

も、彼女たちを単層的に把握しようとする語りの構造において共通していた。それをふまえれば、天理研究会がみきの教えを二層構造でとらえなおし、表層的な「教義」から、「精神」としての「予言」へと遡行すべきことを説いた点には、新宗教の教祖表象における重要な転回を認めうるのではないだろうか。

(ハ) 特高の教祖研究

アジア・太平洋戦争が拡大していく一九三〇年代後半は、大本やひとのみち教団、ホーリネス系教団など、多くの宗教集団にたいする弾圧の嵐が吹き荒れた時代でもあった。そして、これらの教団に不敬罪や治安維持法違反などといった罪状を割りあてるべく、捜査を展開したのが特別高等警察（特高）である。

一九一〇年代に創設された特高は、当初は共産主義の取り締まりに主軸を据えてきたが、共産主義運動が実質的に壊滅させられた一九三〇年代半ば以降、「その基本的性格を継承しつつも、国家・社会秩序の破壊一般」へとその役割を拡大させ、「自らを国家と一体化させる自己意識」¹⁰⁷を肥大させながら、「反社会的」とされる宗教運動をも、取り締まりの対象に組み込んでいった。

特高は、宗教集団やその信徒の思想犯としての容疑を固めていく過程で、「先づ合法的場面に於けるもの、例へば合法出版物の記載内容、公開布教場での言動、公刊教義書等の検討説明より始まって、各種裏面言動に迄」¹⁰⁸およぶ捜査を綿密に行っていた。こうした特高の捜査が具体的にどのような行われていたのか、秘密性の高い組織の性格上、同時代の資料によって明らかにするのは難しいのだが、戦後、捜査担当者が当時を振りかえった文書はいくつか存在する。京都府特高課長として第二次大本事件（一九三五年）を指揮した杭迫軍二の『白日の下に——大本事件の真相』（一九七一年）はそのひとつであるが、ここには杭迫

が大本の歴史・教義について徹底的に調べ上げていく過程が詳細に記されている。もちろん、敗戦によって特高警察はとうに解体され、高度経済成長を通過したこの時点で書かれたこの書物に、事件そのものを実証的に再構成するための資料としての価値を認めるには留保が必要だろう。

しかし、「自序」において大本の運動が「一種の宗教的神話を背景にして、国の根本的機構に対して実力で反体制を企てたものであった」とし、「いずれの国家を問わず、現実にみずからの行く手に立ちふさがるこの種の危険に対しては、何等かの対応の措置は必須でなければならない」とのべているように、杭迫は当時の特高がとった行動の正当性を一貫して確信しつづけていた。つまり、杭迫は事件当時と同様に、大本が反社会的な「邪教」であるという前提のもとでこの書物を書いており、この間に彼の大本にたいする見方に大きな変化があるとは考えにくい。したがって、一九三〇年代の特高が疑わしい宗教集団をどのように眼差し、いかなる手順、いかなる論理で捜査していったのかを知るための重要な資料として、この書物を読むことができる¹⁰⁰と考える。そして本稿の視角からは、特高が開祖・出口なおをどのようにとらえていたのが重要な点である。

愛知県警にいた杭迫が大本の捜査のために京都府警に異動したのは一九三四（昭和九）年一〇月末、出口王仁三郎らが検挙された一九三五年（昭和一〇）一月八日の、一年と少し前のことであった。特高課内でも極秘の任務であり、着任後、彼は少数の部下とともに、大本にかんするさまざまな文献を読み、整理する作業に勤しんだ。興味深いことと私には思われるが、杭迫は天理研究会と同じように、自らの実践を説明するのに、好んで「研究」という言葉を用いている。「当面の研究課題は、いうまでもなく大本の全貌にわたってその真実を描出することにある。したがって事前の予見を抱くことが禁物であるとともに、研究結果

に偏見や独断を挟んで客観性を欠くような見解は絶対に許されない」とのべ、自らの「研究」の「客観性」についての自負を強調するのである。そして、「大本の基本的文献とされるものは残らず読破した。それもただ読み流すというのではなく、まず大本理論の資料と見られるものを余すところなく抽出する。次には現行法上の問題点とされる疑のあるものを、これまた残らず抜き書き」していった。この「研究」の現場を訪れた上司は「学生の試験勉強そっくりだね！」と評したという。こうして特高による大本像が形成されていったが、そこで出口なおの人物像はおおよそ以下のように描かれることになる（ただし、杭迫の著作になおの座敷牢体験についての言及はみられない）。

(a) 気性・性格などに関する評価

なおの人格については、「いわれなき土俗的迷信」にとらわれた「無学な老婆」だとされている。また杭迫は彼女の「永年にわたる貧困と、その夫の怠惰による生活上の重圧」を強調し、それは「一女性が容易にのりこえられる道ではない」としている。その上に、二人の娘の「発狂」という「致命的な不幸」がのしかかっていったとのべて、圧倒的な苦難のなかで生きた人として性格づけている。

(b) 神秘的現象についての解釈・評価

大本について調べを進める過程で、杭迫は「当代の変態心理学者として知られ、特に大本に関する研究については前々から高く評価されている」中村古峽を訪ねた。杭迫は彼に種々の質問をし、「博士の識見に照して、わが所信の誤っていないことを確かめ得た」という。このことから推測されるように、神がかりや鎮魂帰神法のような、大本の神秘的現象についての杭迫の理解は、中村らの変態心理学あるいは精神病理学

から大きな影響を受けていた。

杭迫は、なおの神がかりをもたらした原因について、きわめて明快に特定している。すなわち同一家系に多くの「狂人」を出した「医学的な遺伝」¹¹⁶と、さきに言及した「永年にわたる貧困と、その夫の怠惰による生活上の重圧」¹¹⁷がそれであり、「二重苦、三重苦に耐えきれなかった老婆は、その血の流れも手伝って、自らも喪心したのである」¹¹⁷とする。中村らが活発に大本批判を展開するなかで起こった第一次大本事件（一九二一年）でも、すでに変態心理学の観点から、「直ハ精神病系ノ人」であり、神がかりと称するものは「精神病発作状態」¹¹⁸だとする見方が示されていた（「予審終結決定」）。

（C）著作・思想に関する評価

杭迫は、なおの著作とされる筆先については、王仁三郎による改作の問題を重要視している。彼は、第一次大本事件の際の王仁三郎や浅野和二郎の供述などを根拠として、現存する筆先は、なおが直接に書いたテキストではなく、それを王仁三郎の意図に沿って修正したものだと考えた。したがって、これをそのまま、なおの考えを記した文書として読むことはできないのだが、杭迫はなお自身と筆先の内容を完全に切り離してしまっているわけではない。王仁三郎の改作に留意しつつも、筆先にはある程度「開祖なおの想念に近いもの」¹¹⁹が含まれている、というのが杭迫の見方であるようだ。

杭迫は、「もちろん思想というほどの体系的なものではない」としながらも、筆先をとおしてなおの考えを推測しようとする。それによれば、「彼女の過去からも推測できるように、その口にし、書きしるしたものが、いくぶん世情に対して批判的であったことは想像に難くない」¹²⁰が、「王仁三郎の参画によって、なおの筆先が模造され、また創作が加えられて、いちじるしく反社会的と批判されるに至ったような原作は、ほ

とんど見あたらない」^{T20}。つまり、弾圧の対象となるような「反社会的」な思想は、ひとえに王仁三郎のものであり、「喪心」の老婆であるなおは、思想犯罪からあらかじめ免責されている。

だが、さりげない言及ではあるが、「彼女の過去」、すなわち生活上の「二重苦、三重苦」と「世情に対して批判的であったこと」とを結びつけて理解されているという点は、決定的に重要である。教祖・開祖における前半生の苦悩・神がかり・社会批判の思想という三つの要素を連関させてとらえる見方は、戦後民衆宗教研究の物語を可能とする方法的仕掛けだが、本稿でこれまで検討したテキストには、この論理はみられなかった。さきへのべたとおり、変態心理学・精神病学の立場は杭迫の立場にかなり近いのだが、中村古峽や森田正馬の場合、なおの苦悩と神がかりを連結はしても、筆先に社会批判の思想を読み込むことはない。彼らにとって「完全なる宗教性妄想痴呆患者の濫書症」の産物である筆先には、検討に値する思想など存在するはずがないからだ。

杭迫が変態心理学の論理に依拠しながらも、ここでその枠組みを越え出てなおの思想内容に踏み込んでしまう理由は、おそらく思想警察としての特高の存在性格に求められるのではないだろうか。というのも、犯罪の理由・動機の内容を刑罰の計測単位とする近代刑法理論において、中村や森田のように「狂人」というレッテルを貼り、筆先を無内容なものとして断じてしまうなら、なおは刑法の対象範囲から逃れ出してしまう。それゆえ、特高がその職域を保つうえでは、被疑者がたんなる「狂人」ではなく、理解可能な思考の担い手であることを明らかにする必要があるのだ。とりわけ、一九〇八年（明治四一）以降の新刑法体制では、犯罪はその行為が違法であることだけを質すのではなく、その行為の背後にあるとされる人格をも問わなければならないのであり、^{T21}思想警察としての特高も、犯罪者の「犯罪者としての人格全体の研究」^{T22}を行っていくこ

となるだろう。そうした意味で、特高の論理構造においては、筆先のなかに「世情に対して批判的」な意味を読みとり、さらにそれをなおの生活史に起因するものと考え、傾向が生じることは、必然なのである。

とはいえ、なおの筆先についての言及は、いわば特高警察官である杭迫の思考の習慣がもたらした「勇み足」とでもいうべきものだろう。杭迫＝特高にとっても、なおはあくまで「喪心」の人であり、彼女の「反社会的」思想を追及する意図はなかったから、筆先にかけてそれ以上の突っ込んだ分析はみられない。彼らにとって、真に追及すべきなのは出口王仁三郎の思想であった。したがって、王仁三郎にかんする記述を検討することで、右にのべた論理構成の意味の明確化を試みよう。

王仁三郎の人物像について、「成長期の青少年時代に冷たかった生母の愛にうえ、いわゆる反抗期の緩和剤とてなのまま反社会的性格の人として育った。長じて大本人となつてからは、その未公認問題や教団の旧幹部との間の闘争過程で、ますます反権力的思想を培養⁽¹³⁾したとまとめられているように、彼の場合にも、「反社会的性格」「反権力的思想」と、その原因としての少年期からの不如意な経験とが結びつけられている。王仁三郎の場合——たとえば第一次大本事件時の杉田直樹による精神鑑定にみられるように——はつきりとした「精神病」ではなく、「精神病者」と「健全者」の間に位置する「精神病性変質」という中間的な人格とされたから、なおについて語られたような図式はそのままではあてはまらないのだが、彼の人格形成にかんする物語の論理構成もまた、なおの場合と相似的になっているという点を確認しておきたい。

つぎに、王仁三郎の創作によるものと目された、大本の教義にかんする特高の解釈に目を転じてみよう。杭迫は、上告中の一九二七年（昭和二）に免訴となつた第一次大本事件における捜査の記録を批判的に検討して、「大本教義が成文としては未完成の段階にあつたので、事前の準備資料が不十分であつたためと

推量されるが、質問が核心をとり逃がしているうらみがある」とし、その問題点が「断片的な章句に表明せられた僅かの現象面にとらわれて、その根底をなしている一連の思想を逸した」ことにある、と指摘している。⁽¹⁵⁾

そして杭迫は、大本教義Ⅱ王仁三郎の思想を理解するためには「偽装や迷彩の背後に内包されている真相を洞察しなければならない」、「彼等の反国家思想は厳然とした事実であり、これを体系化したものこそが、その教理に他ならない」とのべ、現象面／根底、偽装・迷彩／真相、教理／反国家思想という二項対立的図式でとらえたうえで、それぞれ前者から後者に逆行すべきだと説く。第一審の判決書においても、大本Ⅱ王仁三郎の「真目的」である国体変革と「表面」にあらわれる皇道が対照させられ、つぎのようにのべられている。

畢竟出口王仁三郎ガ日本及諸外国ノ統治者ヲ廢シ自ラ独裁君主ト為リ、全世界ヲ統一シテ至仁至愛ノ大家族国家制度ヲ建設スルコトヲ目標トシ、之ヲみろく神政成就ト称シ大本ノ根本目的ト為スモノナルガ表面巧ニ其ノ真目的ヲ隠蔽シテ皇道ヲ標榜シ、大本ハ恰モ敬神尊皇愛國ノ教団ナルガ如ク擬装シテ専ラ信者ノ獲得ニ努メ来リ。⁽¹⁶⁾

これをさきへのべた王仁三郎の人格形成をめぐる物語と接続させて考えるなら、少年期・青年期における不如意な経験↓「反社会的性格」「反権力的思想」の醸成↓「真相」としての反国家思想／「偽装部分」としての宗教的言説の二重構造で構築された大本教義、という理路が形成されていることがわかる。

宗教的な語彙によって構築された言説であつても、じつはその背後もしくは深層に、べつの意味を読みとることが可能であるとする考え方は、戦後民衆宗教研究のものでもある。たとえば近世の富士講から明治期の丸山教にいたる「世直し」の論理の系譜を分析した安丸良夫とひろたまさきは、これらの「宗教的表現」の背後に、「貧困と抑圧からの解放を求める民衆の幻想」を読みとろうとする。それが「貧困と抑圧からの解放を求める」ものである以上、そのような現状をもたらしている支配秩序やイデオロギーにたいする異端的な性格を内包することになるだろう。そしてそれが「宗教的表現」をとるのは、「民衆は権力組織や社会組織について具体的に考察するだけの経験と視野をもたないために、あたらしい社会を宗教的幻想のなかで構想せざるをえない」という事情によるものだとされる¹¹⁰⁾。否定形の表現が反復されているとおり、ここで「宗教的表現」は副次的な意義をしか認められない。研究者はそこに立ち止まらずに、「民衆の幻想」、すなわち民衆思想へと遡行していかなければならないのだ。

変態心理学は、合理主義的な枠組みによって新宗教の世俗的理解を推し進めたが、特高警察はそこに左翼運動取締りのなかで培われた解釈コードを持ち込むことよつて、反体制思想という「深層」を析出した。そして政治の民衆宗教研究は、政治的立場としては国家的弾圧機構を強く嫌悪しながらも、支配体制にたいする異端性という「深層」への欲望を彼らと共有し、「民衆宗教」の物語を継承したのである。

おわりに

ここまで、一八九〇年代から一九三〇年代にいたる中山みきと出口なお、王仁三郎をめぐる諸表象を、いくつかの立場にわけて検討してきた。今はそのいささか煩雑な叙述を整理して、なにほどの知見を引きだ

す段なのだが、本稿が答えるべき問いをあらためて確認しておこう。戦後民衆宗教研究に見いだされる、みきやなお（あるいは王仁三郎）の生活史における苦難・神がかりの発生・支配体制を批判・相対化する思想、という三つの要素を互いに連関したものとして把握する立場は、戦前の諸表象にそのルーツを見いだせるのか、という問題。この課題を念頭に置いて、前節までに検討した諸テキストの特質を改めて確認しよう。

一八九〇年代から一九二〇年代までの諸テキスト（正統的教祖伝、天理教批判文書、変態心理学・精神病学の教祖論）は、執筆の動機において対照的な態度をとっているにもかかわらず、語りの構造という観点からすれば、重要な共通点を有していた。こうしたテキストの著者たちは、みきやなおの存在性格を単層的に説明しようものと考え、「宗教的大天才」とか「山師」、「宗教的妄想痴呆患者」などといった、一面的な教祖像を描くことに自足していた（変態心理学や精神病学が、意識／潜在意識／無意識といった複層的人間観を基盤としていることはたしかだが、中村古峽や森田正馬は、教祖たちに「妄想」「変態」などといったレッテルを貼ることによって思考を停止し、「妄想」そのものの意味を問うことはなかった）。

だが一九二〇年代末から、それまでとは異なった語りの構造が登場してくる。まず天理研究会における中山みきのイメージは、心の真実を神に認められ、天啓によって「神の社」となったとし、概ね正統的教祖伝を踏襲するものにみえる。その一方で、大西愛治郎らは中山みきの教えを個人的・修養主義的な「教義」と社会的・政治的な領域にかかわる「予言」とに分離してとらえ、後者こそが重要なものだとしている。ここにおいて、教祖の教えを表層レベルと深層レベルの二層構造をなすものとし、天理教本部が説く「教義」とどまらず、深層の「予言」へと遡って理解しなければならぬのだとする語りの構造が現れたのであ

る。他方、前田道治による社会主義的教祖伝は、階級対立を問題視し、「精神革命」を唱える。政治的³⁰な教祖像を描くものであり、正統的教祖伝のパターンからはやや逸脱するものだが、みきの語る宗教的言説の背後に、なにか異なる次元の意味体系を読みこもうとするものではない。その意味では、前田の語りは正統的教祖伝と異端の教祖伝との中間に位置するものだと考えられる。

特高の語りもまた、なおや王仁三郎の思考を二層構造によってとらえた。とくに王仁三郎による大本教義については、そこにみられる宗教的表現は「偽装部分」にすぎないのであり、反国家思想こそが「真相」であるのだとされた。さらに重要なのは、杭迫軍³¹がなおや王仁三郎の前半生における不如意な経験に着目し、それが「反社会的性格」や「反権力的思想」に接続されていることである。これらの特徴は、戦後の民衆宗教史研究や新宗教研究の方法的基盤と、構造的に近似するものだ。

もちろん、昭和期以降に単層的な教祖像が消えていったというわけではなく（戦後天理教の公式教祖伝である、『稿本天理教祖伝』はその代表的な例である）、戦後においては両者が併存してきたのだというべきだろうが、一九二〇年代末以降に二重性をもった教祖像が現れてきた背景には、いくつかの要因が考えられる。

まず大西や前田のように、天理教の信仰当事者としての立場から教祖像の語りなおしを試みた人びとは、大正期以降、本部を中心とした原典掘り下げの機運のなかで、「おふでさき」や「おさしづ」といったテキストの「研究」へと進んでいったと思われる。天理教では明治末に飯降伊蔵が死んで「おさしづ」が語られなくなる一方で、天理教校や天理外国語学校の創設に代表されるような、組織的な布教師の教育システムが構築され、一定の教養を身に付けた信徒の間では、テキストを介して教祖に接近しようとする心性が培われていったのではないだろうか。³²

その反面、教内には伊蔵を引き継いで神意を直接に伝える人物を求める「天啓者待望」も存在し、そのなかで大西のように、その役割を自任する人びとも現れた。¹³⁰しかしそのような新たな「天啓者」は本部の認めるところではなく、両者の間に軋轢が生じていくことになる。こうした軋轢のなかで、天理研究会が教内の改革運動にとどまらず、分派集団として展開していかねばならなかったことは、彼らが本部の唱える「教義」を二次的なものとし、それと対抗させるかたちで「予言」をラディカルに語っていったことと密接にかかわっているだろう。

他方、特高の語りが成立するうえでは、前提として変態心理学的・精神病学的な人間観が不可欠なものであった。そこでは、心身の消耗や遺伝的素因といったものが神がかり（「発狂」）を誘発し、みきたちの「貧弱なる思想や、信仰や、不平や、不満」などが彼女たちの著作に表現される、といった筋道が形成されていたのであり、杭迫に代表される特高の論理構成に基本的な枠組みを提供したのである。特高の捜査員たちは、森田や中村が漫然と並列していた種々の要素のなかから、社会にたいする「不平」「不満」を重要視し、「反社会的思想」として特定化したうえで、大本の取締りを準備していったわけである。

しかし、表層としての宗教的言説に對置される深層として、「反社会的思想」がとくに選ばれて焦点とされたのはなぜだろうか。国体変革を目指した動きを取り締まろうとした特高として、「反社会的思想」に目を光らせたことは当然だといえるが、大本の側にも、捜査を誘発する要因があったと考えるべきだろう。對馬路人は、大正期以降、大本に代表される立替え立直しの思想、つまり社会変革を唱える宗教が多く現れた背景について、つぎのように論じている。この時期資本主義や帝国主義が大きく展開するなか、伝統／現代、日本／外国などの間の矛盾・葛藤が体制全般にわたって深刻化するという社会状況の変化があったこと

に加えて、公教育などにより記紀神話や天皇信仰が広く国民に浸透していくという状況があって、新宗教の指導者たちもその影響を受けるとともに、自らの立替え立直し思想を天皇制イデオロギーと関連づけてその権威を高めたり、歴史を支配する聖なる君主Ⅱ現人神・天皇のイメージをモデルとして、変革を担う救世主の像を構想したりするようになったのではないかと推測される。とりわけ一九三〇年代に入ると、満洲事変などを契機として日本が国際的孤立を深め、国内的にも陸軍将校・在野右翼運動などにリードされて「天皇の神格化」が急速に進んでいったから、社会状況の面からも、イデオロギーの面からも、新宗教が社会的・政治的な面に関心を向け、教義や実践において天皇とのなんらかの関係が表れやすくなる環境が形成されていったといえるだろう。

本稿で論じてきたように、戦後の新宗教（民衆宗教）研究の教祖理解につながる重要なアイデアのいくつかは、戦前における天理研究会のような異端の信仰者集団の語りや、特高警察の語りのなかに見出すことができ、そうした語りが発生した背景には、さまざまなコンフリクトを孕んだ政治的・社会的諸関係の絡まり合いがあったといえる。ミシェル・フーコーが「さまざまなものの歴史の始まりに見出されるのは、それらの起源にある、まだ他から守られているアイデンティティーではない―そこに見出されるのは他のさまざまなものの葛藤、不調和状態なのである」と語ったように、新宗教を理解しようとする知の枠組みは、それをめぐる種々の欲望の不格好な折り重なりをつうじて生み出されたのである。おそらくあらゆる学問は、アカデミズムの内部でこつこつと積み上げられることによってのみ形成されるのではなく、多様な担い手による葛藤をはらんだ関係性のなかで織りなされていくものなのだろう。そして今も、学問をめぐる複雑なポリテイクスは私たちを巻きこみながら作動しているのではないだろうか。

(1) 用語の問題について一言しておく。本稿が対象とする大本と天理教は、研究者のあいだで「新宗教」あるいは「民衆宗教」と呼ばれている。前者は幕末維新期以降に現れた宗教運動を、仏教やキリスト教のよ
うな伝統宗教と対比して特徴づける概念、後者は近世後期から近代資本主義形成期にかけて登場した一群
の宗教運動、とくに「政治的な支配体制に対する反抗、対抗、代替の運動」(島菌進「民衆宗教か、新宗
教か」『江戸の思想』一号、一九九五年、一六二頁)とみなされるものを指す概念として使われてきた。

一九五〇年代末から六〇年代にかけて歴史学の分野で成立した「民衆宗教」概念のルーツについて考える
本稿では、大本や天理教などがこの概念によつて把握される場合にのみこの語を用い、それ以外の文脈で
は「新宗教」の語を用いることにする。この使い分けはあくまで便宜上のものであり、「新宗教」が「民
衆宗教」よりも「ニュートラル」で適切な概念だといえるかどうかについては、慎重な検討が必要で
ある。

(2) NHK取材班編『日本人は何を考えてきたのか 昭和編 戦争の時代を生きる』NHK出版、二〇一三
年、三〇四頁。

(3) NHK取材班編前掲『日本人は何を考えてきたのか』、一八〇―一九頁。本書は番組の内容を書籍化したも
のであり、中島の発言も本書から引用している。

(4) 永岡崇「歴史の記述と憑依——飯降伊蔵の「おさしづ」と親神共同体をめぐる」川村邦光編『憑依の
近代とポリテクス』青弓社、二〇〇七年、参照。

(5) 林淳「村上重良の近代宗教史研究——政教分離をめぐる生き方」安丸良夫・喜安朗編『戦後知の可能性
——歴史・宗教・民衆』山川出版社、二〇一〇年、一八一頁。

- (6) 戸坂潤『思想と風俗』平凡社、二〇〇一年(初版一九三六年)、三二〇頁。
- (7) 井上順孝、孝本貢、塩谷政憲、島蘭進、對馬路人、西山茂、吉原和男、渡辺雅子『新宗教研究調査ハンドブック』雄山閣、一九八一年、四〇～五一頁。
- (8) 井上、孝本、塩谷、島蘭、對馬、西山、吉原、渡辺前掲『新宗教研究調査ハンドブック』、一一六～一二五頁。
- (9) 島蘭進「天理教研究史試論——發生過程について」『日本宗教史研究年報』三号、一九八〇年、七一頁。
- (10) 島蘭前掲「天理教研究史試論」、八三頁。
- (11) 山澤為次『教祖御伝編纂史』天理教道友社、一九五〇年、中山正善『第十六回教義講習会第一次講習録抜粹』天理教道友社、一九九七年。
- (12) 井上順孝『教派神道の形成』弘文堂、一九九一年、七四頁。
- (13) 井上前掲『教派神道の形成』、八四～八五頁。
- (14) 廣池千九郎「世界の大思想家としての天理教祖」天理教同志会編『天理教祖』天理教同志会、一九二三年、一～一九頁。
- (15) 中山前掲『第十六回教義講習会第一次講習録抜粹』、参照。
- (16) 橋本富太郎『廣池千九郎』ミネルヴァ書房、二〇一六年、参照。
- (17) 「緒言」天理教同志会編前掲『天理教祖』(頁数表記なし)。
- (18) 天理教同志会編前掲『天理教祖』、五九頁。
- (19) 天理教同志会編前掲『天理教祖』、五一～五二頁。
- (20) 天理教同志会編前掲『天理教祖』、五七頁。

- (21) 天理教同志会編前掲『天理教祖』、一〇八頁。
- (22) 天理教同志会編前掲『天理教祖』、一八一頁。
- (23) 天理教同志会編前掲『天理教祖』、一一頁。
- (24) 村上重良『近代民衆宗教史の研究〔改版〕』法藏館、一九七二年、一〇二頁。
- (25) 碧瑠璃園『天理教祖中山美伎子』育文館、一九二〇年、二二二頁。
- (26) 大本教学編纂所「序——大本教祖伝の系譜」『大本教学』一九号、一九八〇年、四〇六頁。
- (27) 出口王仁三郎『大本教開祖御伝記第一卷』(大日本修齋会本部、一九一三年)所収。この冊子に、「大本教の活歴史」(「大本教の活歴史(二)」が綴じこまれている。
- (28) 「瑞月校閲・大本教祖伝(開祖の巻)」『大本教学』一九号、一九八〇年、三二五〜三二六頁。以下、「開祖の巻」については、「大本教学」誌に再録されたテキストを用いる。
- (29) 前掲「瑞月校閲・大本教祖伝(開祖の巻)」、三二六頁。
- (30) 浅野和三郎『皇道大本略説』大日本修齋会本部、一九一八年、二二五〜二二六頁。
- (31) 前掲「瑞月校閲・大本教祖伝(開祖の巻)」、三三八〜三三九・三四一・三四四頁。
- (32) 出口王仁三郎『大本教の活歴史』『大本教開祖御伝記第一卷』大日本修齋会本部、一九一三年、七〜八頁。
- (33) 浅野前掲『皇道大本略説』、一二四〜一二七頁。
- (34) 出口王仁三郎『大本教の活歴史(二)』『大本教開祖御伝記第一卷』大日本修齋会本部、一九一三年、一〜二頁。
- (35) 浅野前掲『皇道大本略説』、一三六頁。
- (36) 浅野和三郎『大本神諭略解』大日本修齋会、一九一八年、三頁。

- (37) 前掲「瑞月校閲・大本教祖伝（開祖の巻）」、三七七～三七八頁。
- (38) 出口前掲「大本教の活歴史（二）」、五頁。
- (39) 浅野前掲『大本神諭略解』、二頁。
- (40) 天理大学おやさと研究所編『天理教事典』天理教道友社、一九七七年、五六三頁。
- (41) 高野友治「明治時代のジャーナリズムに現われた天理教批判の研究」『天理大学学報』四二輯、一九六三年、一三六頁。
- (42) 金子圭助「明治期の新聞に現われたる天理教関係記事について——「天理教伝道とその歴史的展開」の一資料」『天理大学学報』五六輯、一九六七年、五七頁。
- (43) 金子前掲論文、五七頁。
- (44) 佐野智規「恐るべき「愚民」たち——一九世紀末日本における天理教批判の分析」『早稲田大学大学院文学研究科紀要第三分冊』五二輯、二〇〇七年、一六七～一六八頁。
- (45) 金泰勲「明治二〇年代における天理教批判文書の検討——せめぎあう信仰と「神道非宗教論」の行方」『日本思想史研究会会報』二六号、二〇〇九年、一七頁。
- (46) 足立普明述、河口大謙記『天理教信ずるに足らず』如是社、一八九三年、六頁。
- (47) 月輪望天著、石丸蜻民編『仏教最近之敵——天理教之害毒』日東館出版、一八九五年、二頁。
- (48) 加藤咄堂『天理教の害毒』森江書店、一九〇二年、三頁。
- (49) 月輪望天著、石丸蜻民編前掲『仏教最近之敵』、一頁。
- (50) 川村邦光『幻視する近代空間——迷信・病氣・座敷牢、あるいは歴史の記憶』青弓社、一九九〇年、参照。
- (51) 川村前掲『幻視する近代空間』、六五頁。

- (52) 高野前掲「明治時代のジアナリズムに現われた天理教批判の研究」、一三六頁。
- (53) 月輪著、石丸編前掲『仏教最近之敵』、二頁。
- (54) 林金瑞『弁斥天理教 實際討論』三浦兼助、一八九三年、三七頁。
- (55) 川村邦光「近代日本における憑依の系譜とポリティクス」川村邦光編『憑依の近代とポリティクス』青弓社、二〇〇七年、三四頁。
- (56) 小田晋「精神医学の見地から見た中村古峽と『変態心理』——その足跡と影響」小田晋・栗原彬・藤達哉・曾根博義・中村民男編『変態心理』と中村古峽——大正文化への新視角——不二出版、二〇〇一年、参照。
- (57) 森田正馬『迷信と妄想』実業之日本社、一九二八年、一〇一頁。
- (58) 森田前掲『迷信と妄想』、九五〜九六頁。
- (59) 森田前掲『迷信と妄想』、一〇四頁。
- (60) 中村古峽『天理教の解剖』大東出版社、一九三七年、五一頁。
- (61) 中村前掲『天理教の解剖』、五七頁。
- (62) 中村前掲『天理教の解剖』、六二〜六三頁。
- (63) 中村前掲『天理教の解剖』、七四頁。
- (64) 中村前掲『天理教の解剖』、七七頁。
- (65) 森田前掲『迷信と妄想』、一〇三頁。
- (66) 中村前掲『天理教の解剖』、三八頁。
- (67) 森田前掲『迷信と妄想』、一〇三頁。

- (68) 中村古峽『大本教の解剖——学理的厳正批判』精神医学会、一九二〇年、二五五頁。
- (69) 中村前掲『大本教の解剖』、七頁。
- (70) 中村前掲『大本教の解剖』、二四七頁。
- (71) 中村前掲『大本教の解剖』、八頁。
- (72) 中村前掲『大本教の解剖』、二四八頁。
- (73) 中村前掲『大本教の解剖』、三九頁。
- (74) 中村前掲『大本教の解剖』、五一頁。
- (75) 中村前掲『大本教の解剖』、五一〜六一頁。
- (76) 中村前掲『大本教の解剖』、二四九頁。
- (77) 前田道治「自序」『天理教の新研究』宗教書院、一九三四年、一〜二頁。
- (78) 前田前掲『天理教の新研究』、一一八頁。
- (79) 前田前掲『天理教の新研究』、一四二〜一四三頁。
- (80) 前田前掲『天理教の新研究』、一四五頁。
- (81) 前田前掲『天理教の新研究』、二〇一頁。
- (82) 前田前掲『天理教の新研究』、二〇六頁。
- (83) 前田前掲『天理教の新研究』、一六八〜一六九頁。
- (84) 戸坂前掲『思想と風俗』、三二七頁。
- (85) 戸坂前掲『思想と風俗』、三三〇頁。
- (86) 林淳「マルクス主義と宗教起源論——『中外日報』の座談会を中心に」磯前順一・ハリイ・D・ハ

ルトゥーニアン編『マルクス主義という経験——1930・1940年代日本の歴史学』青木書店、二〇〇八年、一七〇頁。

(87) 以下、大西および天理研究会の概要については、村上重良「天理本道 解題」（谷川健一編『日本庶民生活史料集成 第一八巻』三二書房、一九七二年）、同『ほんみち不敬事件——天皇制と対決した民衆宗教』（講談社、一九七四年）、梅原正紀「ほんみち——甘露台世界への道」（出口栄二、梅原正紀、清水雅人『新宗教の世界Ⅳ』大蔵出版、一九七八年）、弓山達也『天啓のゆくえ——宗教が分派するとき』（日本地域社会研究所、二〇〇五年）、参照。

(88) 村上前掲「天理本道 解題」、一〇六頁。

(89) 弓山前掲『天啓のゆくえ』、一四二頁。

(90) 弓山前掲『天啓のゆくえ』、参照。

(91) 社会問題資料研究会編『社会問題資料叢書 昭和三年不敬事件』東洋文化社、一九七九年、三六五頁。

(92) 「研究資料」谷川健一編前掲『日本庶民生活史料集成 第一八巻』、一〇九頁。

(93) 李元範「近代日本の天皇制国家と天理教団——その集团的自立性の形成過程をめぐって」島園進編『何のための〈宗教〉か？——現代宗教の抑圧と自由』青弓社、一九九四年、参照。

(94) 前掲「研究資料」、一二六頁。

(95) 前掲「研究資料」、一二六頁。

(96) 「書信 第二信」谷川健一編前掲『日本庶民生活史料集成 第一八巻』、一三五～一三六頁。

(97) 前掲「研究資料」、一〇八頁。

(98) 前掲「研究資料」、一二五頁。

- (99) 前掲「研究資料」、一一五頁。
- (100) 前掲「研究資料」、一二七頁。
- (101) 前掲「研究資料」、一一六頁。
- (102) 前掲「研究資料」、一二七頁。
- (103) 前掲「研究資料」、一一〇頁。
- (104) 前掲「研究資料」、一〇八頁。
- (105) 前掲「研究資料」、一二二頁。
- (106) 大日方純夫「特高警察」『岩波講座日本通史一八』岩波書店、一九九四年、三〇八～三二一頁。
- (107) 大日方前掲「特高警察」、三一七頁。
- (108) 芦荻直巳「最近に於ける類似宗教運動に就て」社会問題資料研究会編『社会問題資料叢書 最近に於ける類似宗教運動に就て』東洋文化社、一九七四年（原著一九四二年）、三九〇頁。
- (109) 杭迫軍二『白日の下に——大本事件の真相』日刊労働通信社、一九七一年、三～四頁。
- (110) 杭迫前掲『白日の下に』、三四九頁。
- (111) 杭迫前掲『白日の下に』、三五〇頁。
- (112) 杭迫前掲『白日の下に』、三五三頁。
- (113) 杭迫前掲『白日の下に』、五二頁。
- (114) 杭迫前掲『白日の下に』、四七頁。
- (115) 杭迫前掲『白日の下に』、一三〇～一三一頁。
- (116) 杭迫前掲『白日の下に』、四七頁。

- (117) 杭迫前掲『白日の下に』、四八頁。
- (118) 「出口王仁三郎外二名不敬及新聞紙法違反被告事件論告案」池田昭編『大本史料集成 Ⅲ事件篇』三一書房、一九八五年、八六頁。
- (119) 杭迫前掲『白日の下に』、八八頁。
- (120) 杭迫前掲『白日の下に』、七五〜七六頁。
- (121) 芹沢一也『へ法』から解放される権力——犯罪、狂気、貧困、そして大正デモクラシー』新曜社、二〇〇一年、参照。
- (122) 寺田精一『犯罪心理学講話』心理学研究会、一九一八年、五一―五頁。
- (123) 杭迫前掲『白日の下に』、三六〇頁。
- (124) 兵頭晶子『精神病の日本近代——憑く心身から病む心身へ』青弓社、二〇〇八年、参照。
- (125) 杭迫前掲『白日の下に』、一九一頁。
- (126) 杭迫前掲『白日の下に』、三四九頁。
- (127) 『地裁判決書(抄)』池田昭編前掲『大本史料集成 Ⅲ事件篇』、五四九〜五五〇頁。
- (128) 安丸良夫、ひろたまさき「世直し」の論理の系譜——丸山教を中心に」安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』平凡社、一九九九年(原著一九七四年)、二二五〜二二六頁。
- (129) 永岡崇『新宗教と総力戦——教祖以後を生きる』名古屋大学出版会、二〇一五年、参照。
- (130) 弓山前掲『天啓のゆくえ』、参照。
- (131) 對馬路人「終末予言宗教の系譜——日本の新宗教を中心として」『真理と創造』二四号、一九八五年、同「世界観と救済観」井上順孝、孝本頁、對馬路人、中牧弘允、西山茂編『新宗教事典』弘文

堂、一九九〇年、参照。

(132) 島菌進「国家神道とメシアニズム——「天皇の神格化」からみた大本教」『岩波講座天皇と王権を考える四』岩波書店、二〇〇二年、参照。

(133) ミシエル・フーコー「ニーチェ・系譜学・歴史」(原著一九七一年) 伊藤晃訳、小林康夫、石田英敬、松浦寿輝編『フーコー・コレクション3』筑摩書房、二〇〇六年、三五四頁。

(134) 井上章一編『学問をしばるもの』(思文閣出版、二〇一七年)は、そうした関心から編まれた論考集である。なお、本稿はこの書物に寄稿した「特高警察と民衆宗教の物語」の内容を一部にふくんでいる。

【注記】本研究はJSPS科研費18H00614の助成を受けたものである。