人文地理学研究　XXIV　55～76　2000

カリスマの継承からみた天理教系教団の分派形成
―場所の宗教と天啓者の宗教―

松　井　圭　介

Ⅰ　はじめに
Ⅱ　中山みきと天理教の開教
　Ⅱ－1　中山みきの宗教体験
　　1）神憑り以前のみき
　　2）宗教体験の意味
　Ⅱ－2　宗教者中山みき
　　1）世俗的価値の放棄
　　2）呪術的カリスマの開示
　　3）教祖カリスマの成立
Ⅲ　教祖の死と分派教団の成立
　Ⅲ－1　教祖の死という問題
　Ⅲ－2　天理教徒としての大西愛治郎
　Ⅲ－3　当時の天理教の状況
　　1）外在的状況
　　2）内在的状況
　Ⅲ－4　天啓者・大西愛治郎
　Ⅲ－5　大西以降の分派教団とその特徴
Ⅳ　カリスマの継承形態と分派教団
　Ⅳ－1　天理教の変容と教祖カリスマの継承
　Ⅳ－2　呪術カリスマの継承と現代における天理教系教団
Ⅴ　場所の宗教と天啓者の宗教―おわりにかえて

キーワード：カリスマ，民衆宗教，天理教，ほんみち，聖地，分派，天啓者

Ⅰ　はじめに

本稿は幕末維新期に成立してきた新宗教運動の中で，特に天理教及び天理教から分派した教団を取りあげ，カリスマの継承という視点から分派教団の形成に関して論じるものである．さらには，新宗教における場所のリアリティーという視点から解釈したい．

近代社会の成立期（19世紀末～20世紀初頭，以後幕末維新期）に生まれてきた如来，黒住，金光，天理といった諸教団は，封建社会末期に生きる抑圧された民衆の切実な願いに応えようとする新しい宗教運動であったが，これらの新宗教には，教祖を中心とした宗教活動や，新しい世界観の提示を始めとする幾多の共通性がみられる（対馬ほか，1975）．なかでも天理教は，第二次世界大戦後まで最大の教勢をもつ新宗教教団として，近代以降の新宗教教団に大きな影響を与えてきた（島薗・弓山，1990）．開教期の天理教は主として，社会・経済的に弱者にあった階層の人々の信仰を集めており，既成の宗教に救いが得られなかった人々が，病気治しなどの直接的な御利益を契機にして，天理教の信仰に救いを求めていった．このように幕末維新期の新宗教は，エリートの宗教において解決されないような宗教的課題を担い，民衆に対して新しい世界観を開示した（荒木，1987）が，この民衆宗教性こそがこの時期の新宗教の特徴であった．

荒木（1985）は民衆宗教がもつ特徴として次の２点を指摘している．第一点は，民衆宗教には民衆とともに苦悩を味わい，その体験を通じて民衆救済者となった宗教的指導者＝教祖とその教祖を中心とする聖者崇拝，生神思想とも言うべき教祖に対する信仰が存在することである．巫女，シャーマ

ン，修験者などのように人を神に祀る習俗は日本の宗教史の中でしばしば顕れてくる宗教現象である．天理教祖・中山みきが語った神の言葉は既存のシャーマニズムの枠組の中から生起してきたものではあったが，みきの宗教活動の展開と共にそれまでの枠の中には納まりきれない新しい宗教的志向性を有したものであった．みきの宗教活動が後に厳しい弾圧を受けるようになるのも，この宗教的開明性が当時の社会の価値観を乱すものとなったことに起因している．この生神的な教祖に対する信仰こそは，幕末維新期における民衆宗教の特徴である．

第二点は，民衆を直接的に救済する救いの手段を持っていることである．教団の成立を考える上で，強い直接性を含んだ救いの技術（それはしばしば呪術・宗教的なもの）を持ち，聖なるものとの具体的交流を可能とすることによって当時の民衆のニーズに応えることができたという点を見逃すことはできない．天理教の「をびや許し」（安産儀礼）や各種の「さづけ」（神意取次）といった民衆に対する救済技術は，天理教団が成立してくる上で不可欠のものであったと考えられ，民衆宗教の持つ宗教性の重要な要素であると言える．教団の最初期の活動においては特に，これらの救済技術と民衆の接触は重要なものであり，これらの救済技術の実践を通して信者の獲得もなされてきたのである．

このような生神的な教祖の存在と直接的な救済技術の実践は，教団存立において重要な要素であるが，それだけにカリスマである教祖が死を迎えたとき，教団には深刻な事態が生じる．わけても分派教団の成立は教内に大きな動揺をもたらすと考えられる．天理教の場合，大西愛治郎による天理本道（もと天理研究会，現ほんみち）の分派は，教内に特に大きな動揺をもたらした（弓山，1991a；1991b）．本稿ではこの大西による天理本道の開教の持つ意味を，場所のリアリティーという視点から解釈したい．すなわち民衆宗教としての天理教が教祖の死後，場所のリアリティー創出に教団存立の根源を求めていった理由を検討し，その聖地の形成過程において分派教団が出現した状況を考えていく．

幕末維新期の民衆宗教に関する研究は，宗教学，社会学，民俗学，史学などの様々な立場から蓄積がみられるが，地理学の貢献はこれら諸学と比して相対的に小さいといわざるを得ない[1]．本稿ではまずⅡ章において，中山みきの宗教体験および宗教活動から教祖カリスマの成立過程を検討する．次いでⅢ章では，天理教の布教師であった大西愛治郎が分派教団を結成するに至った経緯を，当時の天理教が直面していた状況と大西のもつ宗教性の面から検討し，Ⅳ章で大西以降の天理教系教団の成立をカリスマの継承形態から考察する．最後にⅤ章でこれら分派教団の成立理由を「場所の宗教」と「天啓者の宗教」という視点から整理する．

Ⅱ　中山みきと天理教の成立

Ⅱ－1　中山みきの宗教体験

1）神憑り以前のみき

本節では，教団編纂による『天理教教祖伝』（以下『教祖伝』）および『天理教教祖伝逸話編』（以下『逸話編』）[2]を手がかりに，中山みきが宗教体験を経たのち，教祖になる過程をみていく．

みきは1798（寛政10）年4月18日，大和国山辺郡三昧田村（現天理市）に生まれた．生家は名字帯刀を許された庄屋であり，9才から11才にかけて近所の寺子屋に通って読み書きを修得するなど，比

較的裕福な暮らしをしていたものと推測される．多くの宗教の教祖伝に共通する現象であるが，小さい頃から素直で聞き分けがよく，働き者で，親孝行であり，聡明にして器用な人物であり，他人には寛大な心の持ち主としてみきは描かれている（『教祖伝』p.p.11-13）．みきが当時の農民階層の中では上位に位置し，勤勉・親孝行・寛大といった世俗の倫理観に合致する女性であったことは，『教祖伝』の記述にも繰り返し強調されている．

みきは13歳で庄屋の中山家に嫁いだが，中山家は村内でも屈指の家柄であった．農家の嫁として，主婦としてのみきの忠勤ぶりを示す話は枚挙にいとまがない[3]．小栗（1969）の指摘を待つまでもなく，ここから看取される封建社会に生きる女性の苦悩は察するに余りがある．神懸かりの以前にみきは６人の子どもをもうけ，うち２人をすぐに亡くしていたが，さらに追い打ちを掛けるように1837（天保８）年に，長男の秀司が突然左足に痛みを訴えた．病状は一進一退を続けていたが，やがて左足が動かなくならんばかりの重い病となる．以後中山家では秀司の回復を祈願するために当時としては最高の治病手段であった寄加持を繰り返して行うことになったが，みきはこの寄加持の最中に神懸かったのである．

以上神懸かりの体験をする以前のみきの状況をみてきたが，ここで注目すべきは，みきが当時の民衆にあってはむしろ社会的・経済的に恵まれた環境に生まれ育ったという点である．庄屋の家に生まれ，庄屋の家に嫁いだみきは，まわりの農民たちと比べればかなり安定した生活が保証されていた．篤信家の母に育てられたみきは信仰心も篤く，また世俗の倫理・道徳・秩序を重んじる女性であった．しかしこの世俗の価値観を体現することが，同時にみきにとって苦悩を深めることになった．『教祖伝』から看取されるみきの姿は，世俗の人間として，そのかぎりを尽くして生きていこうとする姿である．そしてある意味では世俗の人間として，社会的にも経済的にも充足が得られる境遇にいた．けれどもみきにとって，この既存の伝統的価値観の中での努力が幸福という形で報われることがいかほどあったであろうか．みきの宗教体験は，彼女の内面的極限状況が秀司の病気を機に，神懸かりという形で昇華されてきたものであるとも解釈できよう．次ぎにみきの神憑かりの様子からその宗教体験の意味を考えてみたい．

２）宗教体験の意味

当時の民衆の宗教的環境において，神懸かりという宗教現象自体はそれほど珍しい現象ではない．そういう意味ではみきにみられた神懸かりという現象も，民俗宗教の伝統との連続線上において考えることはできる（島薗，1977）．しかしここではみきにおける神懸かり体験が持つ宗教的意味を問う必要がある．そこでまず，みきに起きた神懸かり前後の状況からみていく．

みきの神懸かりの直接的な契機は，長男の病気治癒祈願の際に行われた寄加持である．中山家では1837（天保８）年10月に長男が発病して以来，人事を尽くし当時の伝統に従って加持祈祷が行われたが，その成果は思わしくなかった．当時の治病儀礼の最終手段である寄加持が１年の間に９回も繰り返し行われたが，長男の足痛は回復する気配もなく，ついには歩けない程までに病状は悪化した．この寄加持は経済的負担も大きく，いわば治療手段の切札と言えるものであった．時を同じくしてみき自身も，産後の肥立の悪化や心身の疲労，家事労働の重圧，相次ぐ子供達の不幸といった悪条件が重

なり，次第に憂鬱な暮らしを送ることを余儀なくされるようになり，中山家では長男のみならずみきのためにも寄加持が繰り返されていたのである（小栗，1969）．そうした状況下で，1838（天保９）年10月23日に行われた寄加持の際に，正規の加持台が不在でその代理を務めたみきは，全く新しい神としての「實の神」「元の神」の降臨を経験するのである．みきはそれまでの人々が聞いたことのないような神の名を唱え，力強い言葉で新しい神の降誕を述べたのである．

みきの神懸かりの体験を考えるに当たって，この宗教体験をそれ以前のみきの生き方との連続性を抜きにして考えることはできない．『教祖伝』に描かれているみきの姿は，働き者であり，親孝行であり，素直で器量もよく，人の覚えもいい，寛容な心の持ち主であり，当時としては裕福な家に生まれ，宗教心にも厚い女性であった．いわば当代の美徳，善なる価値を兼備したような女性の姿である．しかし現実に彼女は不幸であった．しかもそれは彼女にとって，人間としての努力だけではどうにもならない絶望的なものであった．みきは当時の民衆にとっては，もはや望み得ないほどの世俗的な資質を持って生まれてきたが，それでもみきは絶望的な状態にあったのである．みきは俗なる人間の生き方の範型であったといってもよい．しかしみきは救われなかったのである．みきはこのことを常に自問していたに違いない．みきはこの神懸かりの後，実に10数年にわたって何の教えも説くことなく自問自答を続けているが，この自問自答の末にみきは世俗の価値に依拠することを止め，新しい人間として生きていく道を志向するのである．

みきの神懸かりの体験の意味を考える際に，この旧い社会秩序・構造を破棄し，新しい人間・新しい世界の創造への転機となる体験として理解する必要がある．みきに降りたとされる神の言葉は次のように伝えられている．「我は元の神・實の神である．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った．みきを神のやしろに貰い受けたい（天理大学おやさと研究所編，1979，p.1）．」この神は世間の人々が知らない，全くの未知なる神であった．そしてみき（に降りた神）とまわりの人間との３日間の問答によって，この神が，人間の業や力によって支配することのできるような神ではなく，自己の存在の徹底的な変容を迫る神であることが知らしめられるのである．みきにとってこの神との出会いが，自己の全存在を転倒させるような契機を与えた宗教体験であったことを理解しておかなければならない．

Ⅱ－２　宗教者　中山みき

１）世俗的価値の廃棄

神の社となったみきが，救いをもたらす神様として人々の間に受け入れられるようになったのは，「をびや許し」がその直接的なきっかけである．これは1854（安政元）年に梶本惣治郎のところへ嫁いでいた三女おはるが妊娠した際に，みきがその腹に息を三度かけ，三度腹を撫でたところ，出産の当日（11月５日）産屋の壁が崩れ落ちるほどの大地震があったにもかかわらず，いとも楽々と男児を出産したという伝承である（『教祖伝』，p.87）．以後この「をびや許し」を契機とし，みきに降りた神の効能が民衆にとって開示されてくる．しかしみきが神懸かりをして神の社となったのは1838年のことであり，その間にはすでに16年もの歳月が経っている．この16年の歳月の間のことは天理教の教

祖伝では「貧への落ちきり」,「谷底への道」という形でまとめられている．この時代のみきは一人の人間としての自分と，神の社としての自分という相矛盾する二つの人格がせめぎあうといった極めて精神的に苦しい状況に置かれていた．しかし神と人間との間に立ったこの16年間の葛藤こそが，みきが教祖として天理教という独自の宗教伝統を開いていくためには重要な行為であった．みきによる「貧への落ちきり」の様子は，次のように記されている（『教祖伝』，p.24）．

> 月日のやしろとなられた教祖は，親神の思召のまにまに，「貧に落ち切れ」と，急込まれると共に，嫁入りの時の荷物を初め，食物，着物，金銭に到るまで，次々と，困って居る人々に施された．一列人間を救けたいとの親心から，自ら歩んで助かる道のひながたを示し，物を施して執着をされば，心に明るさが生まれ，心に明るさが生まれると自ら陽気ぐらしへの道が開ける，と教えられた．

ここでは，「貧への落ち切り」こそが人間の助かる道であり，自らその範型となるべく行動したと解釈できる．しかしこの時期のみきは，まだ自分に降りた神に対する絶対的宗教的確信を抱いていた訳ではなく，自らも神の言葉と世俗の論理との間で厳しい葛藤を繰り広げていた．みきは村内一ともいわれた中山家の財産という財産を次々と近隣の人々に施し，ついには家財道具に至るまでの施しを敢行する．伝統的な社会的価値観の中に生きている夫を始めとする親族の者たちは，みきの気が狂ってしまったのではないだろうか，あるいは憑きものではないかと，旧来の文化的コンテクストの中から可能な限りの解釈をし，その中でみきを従来の社会構造の中へ取り戻そうと最善の努力を尽くす．しかしみきに降りた神は旧来の文化的コンテクストの中で理解できる神ではなかった．

それを端的に示したのが，「この家形取り払え」という次なる神命である．村でも指折りの田地持ちであり，庄屋まで勤めたみきの夫善兵衛にとっては先祖伝来の家を売り払うなど到底受け入れられるものではない．しかし善兵衛がこれを拒否すると，神はみきに対して激しい肉体的苦難を与えるという形でその意志の絶対さを示すことになる．この間にみきは20日間にもわたる絶食や，声も出ず，耳も聞こえず，目も見えずという限界状況に置かれ，神の言葉に従わないかぎりみきの苦難は決して収まらなかったとされる．その時分にはみきは，すでに世間からは嘲笑され，親族友人からも付き合いを断られ孤立し，近隣の人々は中山家にすっかり寄り付かなくなってしまっていた．しかもみきに降りた神が何らの宗教的効能も示さないとあっては，誰一人みきの言葉に耳を貸そうとしないのも当然であった．この徹底した「貧への落ち切り」を志向する神の言葉を伝えることは，俗なる人間としてのみきにとっては大変心苦しいことであったに違いない．みきはある時は池に，またある時は井戸に身投げをはかるという具合に，自殺を試みている．しかし結果的には，その度ごとに神の言葉によって自殺を思い止まっている．この生死を賭した宗教的実践の末に，一人の人間としての中山みきの有り様は，次第に社会構造の周縁へと引き込むことを余儀なくされ，みきは周縁的存在としての教祖の地位を固めていくことになったのである．『逸話篇』の四に，「貧に落ち切れ，貧に落ち切らねば，難儀なるものの味がわからん．水でも落ち切れば上がるようなものである．一粒万倍にして返す（『逸話編』，p.3）とあるが，社会的にも，経済的にも最低にまで落ち切ることによって，新たな救いが生まれるという確信も，次第にみきの中に生まれてきているように思われる．実際に1850年代に

入るとみきは針師匠として生計をたてるようになり，この頃から人生に対する積極的な面も伺うことができる．神と人間との間の内面的緊張も弛んできたのだろう．みきは次第に新しい神の台となった宗教者としての自覚が鮮明になってくるのであり，1853（嘉永６）年に夫が死去するのと期を一にして，「においがけ」と呼ばれる布教伝道活動や「をびや許し」を初めとする宗教的活動を本格的に行っていくのである[4]．

「貧への落ちきり」の過程がみきの信仰形成に果たした役割は，神懸かりという大きな宗教体験に基づく生死を賭した宗教活動の一貫であるという視点から理解可能である．みきは，あらゆる世俗の価値を代表する諸々の物を捨て去ることによって社会の周縁に退き，そこに留まることによって構造の外なる神と構造の内なる人間との間に立って神と人間との間を仲介したのである（荒木，1987）．みきにとって貧に落ち切ることは単に財産を失うことではなく，それ以前のみきの在り方からの徹底的なコンヴァージョンを象徴していた．Burridge（1979）の言葉を借りれば，「貧への落ちきり」はみきがsomeone（人間としてのみき）からno one（教祖としてのみき）へと移行する過程であった．当時の社会が有していた諸々の価値観はみきにおいて，もはや何ら意味を持ち得なくなっていたのである．この社会の構造から離れたところにみきが立ち，周縁的な存在となり得た時，みきは教祖としての具体的な宗教活動に入っていくことになる．そしてその営みとは構造の中にいる人間に対し，構造の抑圧がもたらす苦難から人間を解放することにあったと言えるのである．

２）呪術的カリスマの開示

みきが「貧への落ち切り」を通じて社会構造の周縁に位置し得た時，みきはいよいよ新しい世界の統合への一歩を踏みだすことになる．1853年の「においがけ」，翌1854年の「をびや許し」の始めによって，みきによる宗教活動は開始されたと言ってよいが[5]，この呪術的カリスマの発揚をきっかけにみきは新しい世界＝聖なるコスモスを徐々に開示していく．

みきによる救済の例の多くは病気治しに関するものである．『教祖伝』及び『逸話篇』には多くの事例が語られているが，乳を出させる話（『逸話篇』p.86），雨ごいのつとめ（『教祖伝』p.263）等を除くと大半が出産・病気を目的としたものである．これは当時の民衆が病気その他の際，民俗宗教を土台とするシャーマニスティックな加持祈祷などによる治療を日常的なものとして受け入れられており，みきに降りた神が人々の間に浸透していくためには，何よりもまず病気治しの力が求められたからでもあろう．またこれは実際に病気，そしてそれに連続する形で死の問題が人間にとって最大の問題でもあったことに他ならない．

1854年に始めた「をびや許し」は，親神の守護さえあれば安産が得られるというものであったが，やがて口伝えによってみきは安産の神様，生神さまとして近隣の人々の知るところとなり，初産を前にして心配している人や，産後の患いで床に臥している人，お産の重いのを苦にしていた人々がみきのところへ不思議な救けを貰いにきたのであった（『教祖伝』p.43）．「をびや許し」を得たものは腹帯いらず，毒忌みいらず，凭れ物いらず，身のけがれもなしという具合に，みきは当時の習俗・慣行を打破し，安産を保証したのである．このように「をびや許し」には旧来から人間を縛ってきた諸々のタブーを取り払うという意味もあった．この「をびや許し」の功験によって，みきに降りた神の効

力が民衆の間で次第に認められるようになり，みき自身が生神として，人々の信仰を集めていくところとなったのである．

みきの神は安産だけの神ではなかった．「この神様は，をびやだけの神様でございますか．」と尋ねられて，「そうやない．万病救ける神やで」とみきは答えている（『逸話篇』p.p.169-172）．みきは，胃病・胸痛・かいせん・眼病を初め様々な病気に対し，儀礼を施し人々を救けた．そしてみきの教えを信じたものには，また自ら救いの能力が与えられ，陽気ぐらしの実現という宗教的理想世界のために邁進すべき存在としての人間になる，という生まれ変わりの意識が芽生えてくるのである．

初期の天理教は，生神的な存在であったみきを中心とし，その周りのみきによってお陰が得られて信者となった人々によって構成されていたが，この当時の天理教の宗教的状況の特徴は，島薗も指摘するようにカリスマの多元性にあった（島薗，1982）．みきは最初期の熱心な弟子たちに，同様の宗教活動を行うことを許している．霊能者はみき一人だけでなく，みきによって救けられた人々のなかにも，神の意志を直接伝え，呪術を教え，奇跡を予言するという呪術的カリスマを行使することができる者がいたのである．そして彼らの活動と共にみきの教えは広まっていったのであった．

このみきによる救けは誰にでも効き目があるものではなかった．そこには前提条件として，みきによる神の教えを信じ切ることが必要とされていたのである．みきは救けを通して自己の新しい世界観を開示し，民衆にとっての新しい聖なるコスモスを打ち建てようとしたのである．

3）教祖カリスマの成立

天理教を初めとする民衆宗教は，その時代において作り出された抑圧的な状況に置かれていた民衆の苦しみ，悩みを解決し，民衆が切実に生きるための問いに対して真摯に応えようとしたからこそ教勢を拡大し得たと言える．この教勢の拡大はひとり教祖の力だけによるものではないが，信徒たちの共同体の中心には必ず教祖がおり，この教祖が神と人間との間を仲介することにおいて民衆が置かれている苦悩から人間を解放しようとするのである．先に述べてきたようにみきは「貧への落ち切り」を実践することによって，財産はもとより，村の中における社会的地位，家庭の中における母として，嫁としての地位を初めとするあらゆる世俗の殻を脱ぎ捨て，それまで生きていた旧い世界からの引退を行った．いわば社会の構造の枠内から離れ，周縁に位置することによって新しい神と人間との間を仲介したのである．この仲介の最初の具体的な行為は呪術的なカリスマの発揚とも言える病気治しの実践であった．「をびや許し」を初めとする治病行為は，みきに降りた神の評判を高めたのみならず，当時の民衆の生活を縛っていた様々なタブーを廃する意味も有していたが，しかしこの呪術的カリスマというべき直接的な救済行為は，みきの宗教活動の第一歩にすぎなかった．当時の社会において病気治し等に異能を発揮した人物はみきだけではなかったろうし，またそれだけで教祖になれる訳でもない．西山（1985）は教祖になるための条件として，単に異能を発揮して一時的に人々の個別的な救済要求に応じるのみではなく，人々に自己と自己を取り巻く環境世界の究極的な存在理由についての説明と日常的な生活規範とを含んだ，多少とも筋道の立った「教え」が提示されねばならないとしている．そこで次ぎに，みきによって行われた一連の宗教活動を押さえながら，みきによって行われた宗教活動の持つ意味を考えてみようと思う．

その後のみきの宗教活動のなかで重要なモメントを時代を追って整理してみると次の4点に整理することができる.

1）宗教儀礼の確立―「つとめ場所」（祭儀場）の完成.（1864年）

2）聖典の作成開始―『おふでさき』の執筆.（1869年～）

3）時間・空間の中心軸の措定―「ぢば」の設定.（1875年）

4）権力との闘い―官憲による度重なる拘留.（1882年～）

まず第一に行われたのが，新しい宗教儀礼の開始である．1864（元治元）年に，教祖の意志に基づいて，みきによって救けられた人々の自発的な寄進により「つとめ場所」が完成する[6]．この場所で新しいリズムと新しいダンスを伴った神への礼賛の儀礼が行われることになる．ここで行われた儀礼は，「みかぐらうた」と呼ばれる「つとめ」の地歌に鳴物をつけて歌い踊るものであったが，そこには新しい人間世界の創造が象徴的に表現され，新しい神による秩序のイメージが込められており，そこにはこれまでの宗教儀礼で行われていたものとは別個の宗教的志向性が看取されるのである．この新しい宗教的志向性とは，既存の構造をカオスへ戻した教祖による世界再統合への試みであると解釈できよう．荒木（1987）が指摘するように，教祖が旧き構造にとらわれた人々に自らの宗教体験（神）をもたらすために利用するすべての材は，旧い世界・旧い構造に所属している．かぐらも，踊りも，鳴物のリズムもそれ自身は何ら天理教における新しい創造ではない．しかしそこで志向されているものは新しい意味世界であり，天理教で行われるつとめは，新しい世界のリズム（秩序）の創造を意味する物として理解することができるのである．

この教祖による新しい世界の創造は，引き続いて神の啓示の書において具体的に人々に対して示されていくことになる．天理教の聖典と呼び得る書（『みかぐらうた』，『おふでさき』，『泥海古記』）がこの時期から次々と書き綴られていくことになるが，その中でも1869（明治2）年から1881（明治14）年にかけて断続的に執筆された『おふでさき』は，みきによる新しい神観・人間観の開示を始めとする世界の新しい創造神話的な意味を持っている．みきによってイメージされた神は，万物の創造者であり，完全無欠にして全知全能なる，唯一神である．そしてこの神のもとに創造された人間はみな平等であることが主張されている[7]．みきによる新しい世界の創造が，最も鮮明に現われているのがこの神観と人間観である．唯一絶対なる神のもとでの人間の平等は，天理教の世界観，救済観の根本であるといってもよいであろう．村上（1980）も指摘するように，幕末維新期に生まれてきた民衆宗教に共通する特徴の一つに新しい人間観の確立がある．人間は如来の子であるとして平等を唱えた一尊如来きの．天照を万物の根源とし，人間はその分身であり神心不二であるとし，人間の平等と尊厳を宗教的に基礎づけた黒住宗忠．神の氏子としてあらゆる人間の平等を説いた金光大神．彼らと中山みきの間には共通のモティーフが存在している．それは当時の歴史的状況が民衆に対してもたらした，社会的な抑圧からの解放である．それは人間が人間らしく生きるための主張である．これは神懸かり以前のみきにおいて体現されていた旧い構造の中での人間の生き方の限界と，「貧への落ち切り」によって開示された新しい人間の在り方が，みきの内面において宗教的に昇華されることによっ

て生まれてきたものであろう．

この聖典の編纂による新しい世界観の開示を，時間的に，また空間的に意味付けたのがみきによる宇宙軸の設定である．この宇宙軸の設定は「ぢば定め」という宗教的行為によって象徴的に表現されている[8]．「ぢば」（地場）とは，神が人間を初めとするあらゆる生命を創造したところであり，宇宙の中心であり，始原の中心である．この宇宙軸を中心に「つとめ」が行われるとき，全人類の救済は可能になる．そしてこの宇宙の意味世界の中心に教祖は立つのである．ここに教祖のカリスマが確立するといってもよいであろう．すなわち個人を対象としての治病行為を開始した段階（呪術的カリスマの開示）から，共同体，そして世界の全体を癒しの対象とする（教祖カリスマの確立）段階へと移行したのである．ここにおいては，社会全体の生の回復が希求されていると言えよう．新たな意味世界の中心に立った教祖にとって，旧い世界の価値観によって支えられている権力というものは何ら意味を持ち得なかったに違いない．みきの晩年は官憲を中心にとする厳しい弾圧との闘いであったが，弾圧に屈しないみきの姿が何よりの信者が求めるモデルではなかったであろうか．

以上みてきたみき及び開教期の天理教が持っていた特徴は次の４点に整理できよう．１）至高の範型となる天啓者＝生神教祖の存在．２）旧来の社会構造や価値観を根底から覆すべく実践された，みきの生死を賭した宗教活動．３）直接的な救いの業の存在．４）これらの宗教活動に基づいた，民衆のための新しい世界・新しい人間の開示．

このような天理教の信仰が教祖中山みき中心とするものであることは，疑いのないところである．したがって天啓者＝生神みきの死後教団が大きな転機に立たされることは当然のことであった．それではみきの死後，教団にどのような変容が現われてくるのであろうか．

Ⅲ　教祖の死と分派教団の展開

Ⅲ－１　教祖の死という問題

中山みきは1887（明治20）年２月18日に90歳で亡くなった．教祖の死が信者たちに大きな動揺をあたえ，ひいては教団の様態さえも変えてしまうことは珍しくはないが，天理教のように生神的な宗教性を持つ教祖によって担われていた教団にとっては，教祖＝生神の死は不可避であるとはいえ，信徒たちに極めて大きな動揺を与えることになる．特にみきは生前から常々定命115才を主張しており，信者たちもみきが115才まで生きると確信していただけに，みきの死は教団の中に危機的な状況を生み出した．川村（1987）によれば，集団の中枢的存在の喪失というこれまで経験したことのない事態に直面した際に，集団をどのような形態において存続させ，集団の統合的拠点をどのように再構築するかが教団の幹部にとって緊急の課題となるわけである．島薗（1982）は，教祖が死んで，もはや記憶の中の存在になったときに，教祖が神から選ばれた存在であるゆえんと，人類史上において教祖が占める特殊な位置についての神話が成立してくると言う．神に選ばれた人間としての教祖の神話は，人類史において教祖を決定的な意味を持つ存在とするが，これを教祖が至高のカリスマ者としての性格を得たと説明するのである．けれどもたとえ教祖が至高のカリスマ者としての性格を帯びたとしても，それによって教団の危機が回避されるかと言うと必ずしもそうではない．むしろ生神としての教

祖が持っていたカリスマそのものの継承が，明確な形で人々に示されることが必要である．天理，金光，大本といった教団はいずれも創唱者の死後，教団の分裂を回避し，統合の拠点として始原的存在たる教祖像を構築して，教祖カリスマを制度化することが最大の課題であった（川村，1987）．多くの信徒たちがみきに求めていたのは，新しい世界を開示した神の言葉を伝える天啓者（神意の取次者）としての役割であったことは想像に難くない．事実最初に制度化されてくるのが神意の取次者としての本席・伊降伊蔵の設定であった[9]．教祖カリスマは，本席という制度において，伊降伊蔵が継承していくことになったわけである．しかし教祖の死後，教団がその弟子たちによって担われていくようになるとき，そこには必然的に変容が生じてくることになる．なぜならば，教祖と弟子たちとではその立脚点（宗教的実存）が全く異なっているからである（Wach, J., 1988）．

みきの死後教団は様々な点で変容を余儀なくされることになるが，数ある変容の中でも，分派教団の出現は特筆されるべきであろう．教祖の在世中においても異端活動が全くみられなかったという訳ではないが，教祖の死後になって，この天理教を揺さ振るような異端的活動が生まれて来ることになる．天理教ではこれらの運動を異端として厳しく排除していったが，これらの活動の中でも最大の規模となり大きな影響を与えたのが大西愛治郎による天理研究会（後に天理本道，現ほんみち）の運動である．大西はもともと天理教の布教師であったが，1913（大正２）年に神からの啓示を受け天啓者としての自覚を持つことによって天理教から独立し，新たにほんみちを開教することになった．大西は19才の時に天理教に入信，以降神懸かりの体験を機にほんみちを開教するに至るまで，天理教徒として模範的といえる信仰の道を歩んでいた．その大西がなぜ天理教から別れ独自の教団を開くに至ったのであろうか．本章ではこの大西によるほんみち開教に意味を手がかりとして，教祖亡き後の天理教の変容の問題を考えてみたい．

Ⅲ－２　天理教徒としての大西愛治郎

大西は1881（明治14）年，奈良県宇陀郡宇太村で岸岡家の末子として生まれた．岸岡家は愛治郎の祖父の代の頃までは名字帯刀を許された旧家であったが，愛治郎が生まれた頃には家産も傾き，またその頃次兄がノイローゼ，長兄が眼病による失明，母が子宮内癰で重病と相次ぐ家族の不幸に見舞われていた．岸岡家にあって五体満足に育ったのは愛治郎だけであり，愛治郎は悪因縁の家に生まれたとの自覚を持ちながら少年時代を過ごすことになる．愛治郎の青年時代の宗教体験を考える上で，この岸岡家が悪因縁の家であり，そこに生まれた自分も悪因縁の身であるに違いないという確信は重要な点である．愛治郎が将来，宗教者として生きていこうという決心は，この時点で半ば決まっていたといってもよい．愛治郎は1898（明治31）年長兄の眼病がもとで天理教に入信している．愛治郎の実家のあった奈良県宇陀郡は天理教の本部のある丹波市町（現天理市）とは20km 程しか離れておらず，明治初期にはみきの教えはこの地に伝わっていたと考えられ，病気治しの宗教としての天理教に愛治郎が救いを求めたものと考えられる．しかし彼が天理教に入信し，その後に天理教徒として熱心に信仰を続けていくようになるのには，さらに実存的な体験があった．それは1899（明治32）年，母の病気が悪化した際に得た神秘体験[10]である．愛治郎はこの神秘体験により天理教の中心的教義の一

つである「借物の理」[11]を身をもって知ることにより，天理教の神の実在を体験したのである．これこそが愛治郎が頑なまでに中山みきの教えに傾倒し，宗教者として一生を送ることを決意した理由であり，また彼の生涯を通じての信仰の根底となったと考えられる．

翌1900（明治33）年，20才の時に本席・伊降伊蔵から「さづけ」を受けた愛治郎は，20代から30代の前半にかけて，群馬・山口両県において布教生活に専念することになる．この時期の愛治郎の精神生活を概括すると，教祖・中山みきの宗教生活の追体験にあったと言うことができる．教祖中山みきを範とする愛治郎の青年時代に培われた関心は，生涯を通じて彼の信仰を支えていたが，当時の彼の宗教生活は次の５点にまとめることができよう．１）単独布教の実践．２）病者，弱者を中心とする民衆救済．３）夫婦揃っての信仰実践．４）教祖を範型とする「貧への落ち切り」．５）みきの思想の研究．

ここから看取されることは，大西が徹底的に教祖・中山みきの生き方を範型として生きぬこうとする決意であり，事実またその通りの生き方をしていた点にある．教祖・中山みきの生き方の全体を至高のパラダイムとして，大西は生きていたといえる．ではなぜその大西が天理教の本部に対し反旗を翻し，新たな教団を建てることになるのか，その当時の天理教の状況と，大西の神懸かりの体験を中心に考察しよう．

Ⅲ－３　当時の天理教の状況

１）外在的状況

天理教は明治10年代から，天理王命による「三千世界の救け」を約束し，日本と世界の天理教化を目指す活発な布教活動を展開していた．先述した『みかぐらうた』『おふでさき』『泥海古記』といった布教の原典というべき教義書が作成され[12]，戦争や災害を媒介として起こる当時の社会不安の浸透と共に教会・信者が激増していた．それに伴って天理教に対する官憲・既成宗教・ジャーナリズム等による弾圧や批判が激しさを増していくことになったのである．

天理教に対し最初に敵意を示したのは近在の山伏，祈祷師，神職等，それまで治病行為によって生計をたてていた人々である．教祖伝には，金剛院の僧，大和神社の神職，不動院の山伏等がみきの家に押し掛けて乱暴を働いたことが記載されている（『教祖伝』p.47，p.62）．しかし天理教の発展が大和地方に留まらず全国的に広まり始めると，今度は既成仏教（特に真宗や真言宗）の側から激しい反天理教の運動が行われるようになった．なぜなら天理教がその教勢を伸ばすに連れて檀家が減少し，経済的にも利害の対立があっただけでなく，天理教において救いを得た人々がそれまでの既成仏教に対し，一斉に蜂起したからである．これに対して既成仏教の側から，天理教徒の埋葬を拒否したり，天理教撲滅後援会を開くなど天理教に対して激しい弾圧が行われたのであった．

また官憲との闘いも当時の天理教にとって不可避な問題であった．みきは晩年の13年間で18回の拘留処分を受けているが，これはみきが，神の教えが常に政治権力に優先すると考えていたからであり，みきにとっては既成の価値観を支えてきた政治権力との妥協は考えられないことであった．これに対して当局では，1896（明治29）年に内務大臣の名で天理教を初めとする邪教の禁圧を全国の府県庁に秘密通達している．この訓令に基づいて各府県は管内の警察署に天理教の取締りを命じ，真正面

から天理教と対決する姿勢を打ち出したのである[13].

さらにこの既成宗教や官憲による弾圧に追い打ちをかけたのがジャーナリズムである．天理教は淫祀邪教であるとのキャンペーンが行われ，新聞・雑誌・書籍を問わず，天理教に対する批判は日毎に強まっていった．天理教は搾取と収奪の宗教であるといった反天理教の世論は高まり，これらの反天理教キャンペーンによって布教活動にも影響が出るようになっていたのである．

これらの弾圧や批判はいずれも当時の天理教において大きな問題であったが，その中でも特に天理教にとって衝撃が大きかったのが政府による弾圧であった．政府による弾圧はみきの死去後も継続し，日常の宗教活動も困難をきたす危険性があったのである．教団後継者にとっては，信仰を守り教団を維持していくために，明治政府の公認宗教となることの必要性を痛感していくことになる．そこで日清・日露戦争においては多額の国防献金を行い，また災害や公共事業などに対する積極的寄付，あるいは労働奉仕の提供など，社会・国家に対し天理教は協力的態度を取っていく．そして1899（明治32）～1910（同43）年にかけて５度にわたる独立請願運動の末，ようやく教派神道13派の一つとして独立するのである．しかしながらこれで教団の安定がはかられた訳ではなく，翌1911（明治44）年には天理教独立公認取り消し案が議会へ提出されるなど，以後も信者に対して明治政府への随順を強調せざるを得なかったのであった．政府からの公認を得るために，原典の一つであった『泥海古記』を回収・廃棄し，教義を変え天皇制に随順した『明治教典』を作成し，教育勅語の普及に努力するなど，天理教は自らの信仰を守るために，はからずもみきの教えを曲げた形で国家と妥協していかねばならなかったのである．

２）内在的状況

天理教が変容を余儀なくされたのは，政府その他の外圧もさることながら，宗教者としての教祖・中山みきの死が大きかったことは言うまでもない．先述したように，定命115歳のみきがなぜ90歳にして亡くなってしまったのか．教祖の死には天理教の宗教的中心を失わせたのみならず，その神言に対する信用が失われる危険性も存在していたのである．当日の「おさしづ」では「子供（人間）可愛いがゆえに，その成長を促そうとこれから先に25年ある命を縮めて，突然身を隠した」とある[14]．これはすなわち教祖の25年早い死に対する教団の公式の見解でもあるわけであるが，この説明だけで信者の動揺を防ぐことは困難であった．教祖カリスマの後継をどうするかが，教団にとって最大の問題となるのである．

天理教はここで聖地に付加価値を与え，特別な場所性を作り出していく．すなわち天理教は，みき亡き後の親神のやしろを庄屋敷村の中山家の「ぢば＝甘露台」に定着させ，そこから今まで通りに人々を救うのだという論理を打ち出したのである．すなわちこれは，みきの有していた生神的な教祖のカリスマを「ぢば」という場所に固定することを意味していた．みきに降りた神が天理教の救いの根源であることは教理上の真実であったが，民衆が実際に求めていたのは，そのような観念的な問題よりも，神の言葉を語る強い宗教的な力を持った人間の存在であったのではないだろうか．したがって，神の意志の取次者をどうするのかという問題が次ぎに生じてくることとなるわけである．そこで神意の取次者として本席が設けられ，みきの片腕であった伊降伊蔵が初代本席になった．ただしこの本席の設定までにはかなり激しい内部対立があり，みきの孫である中山真之亮は，止むなく伊降伊蔵

を本席とすることを承知するのである．しかしその後も中山家の一族を中心とするグループによる教団の権力の集権化が行われ，1907（明治40）年に伊降伊蔵が亡くなると，2代目の本席となった上田ナライトは事実上神意を取り次ぐことができないものとし[15]，名実ともに2代目真柱中山正善が教内の実権を掌中に収めることになるのである．この結果教内にはもはや神意を直接取り次ぐことができるものがいなくなることになり，天理教の生神教祖＝天啓者を中心とする宗教性そのものが危機に曝されていくことになったと言えるだろう．教祖の死後に起こってきた教団の変容は，自ずと教団の宗教的求心力を弱めることになるが，このような折りに教内に新しい生神的な天啓者への待望感が生まれてきたとしても不思議はない．特に教祖の定命が115才であると考えられていたこともあり，その継目にあたる1913（大正2）年に，教祖の後継者が誕生するのではないかという待望感が教内に生まれていたのであった．大西の宗教運動が生まれてくるのは，このようなまさに天理教が危機に瀕していた時であったのである．

Ⅲ－4　天啓者・大西愛治郎

1908（明治41）年，26歳で天理教の山口宣教所の所長となり，翌年秋には山口県教会組合の常任議員に選出されますます繁忙の度合いを強めた大西は，1913年ほんみち開教の契機となる「甘露台人の理の御踏み定め」と呼ばれる神秘体験を受ける．この宗教体験において，大西は自らが新しい天啓者となるのだという自覚を得るのであるが，これは教団の内部に大きな波紋を蒔起こすことにもなった．大西が新しい天啓者であると主張することは，取りも直さず天理教の持つ宗教的インテグリティーへの挑戦を意味するからである．この神秘体験については次のように語られている（梅原，1986，p.p.90-92）．

> 朝から胸のつかえが激しく，見るものすべてがむさ苦しくなり，部屋の隅々まで拭き掃除をし，白衣に着替えてみても効果はなかった．とうとう衣類を脱ぎ捨ててしまい妻子にも着物を脱ぐように命じた．大西夫妻は子供たちを背負い，見えない力に引きずられるようにして部屋の中をぐるぐるまわり歩いた．夫妻は何かに取りつかれたように夜半すぎまで回り続けていたが不意に足がぴたりととまった．大西は導かれるようにして南東の方から座敷の中央に進み出ると「一列澄まして甘露台」と三度唱えた．唱え終わった瞬間，「ここが甘露台なのだ．」と電光のようにひらめいた．

この時に大西は，「土地ではなく，人の甘露台なのだ．自分こそその甘露台なのである．」と悟ったと伝えられている．この宗教体験にはいくつもの重要な意味が秘められているが，分けても次の二つの重要なモティーフを指摘することができよう．

第一に，この体験は全体として，1875（明治8）年に教祖・中山みきが中山家の敷地を歩き回り，甘露台の場の設定を行ったという始原の教祖の宗教体験の追体験であり，この追体験が神の意志によってなされたと大西が自覚することによって，教祖の後継者としての自らの宗教的権威を正当化する，聖なる出来事になったという点である．大西の伝記によれば，大西が教祖中山みきの宗教的歴程を範型としつつ歩んできたことは間違いないが，それだけでは他の熱心な信者と何ら変わるところはないのであり，大西が新しい宗教運動の中心になることを説明できない．しかしこの神秘体験は，大

西にとって宗教体験の上でも教祖の追体験をすることによって，天啓者としての自らの資質を正当化する体験となったとして理解できるのである．

第二に，この体験はイニシエーションのプロセスとして理解することができる．Eliade（1965）はイニシエーションの目的として，その儀礼の前後における人間の宗教的・社会的地位を決定的に変更する点にあることを指摘しているが，まさにこの宗教体験により大西は大きなコンヴァージョンを迫られることになるのである．大西は自分が天啓者であることを何度も否定しようとし，それ以前の自分と新しい自分との間で激しい葛藤を行っている．しかしついには古い自分を脱ぎ捨て，新たな宗教的人間として立ち上がるのである．ここにそれ以前の一人間・一天理教徒としての大西愛治郎は消え，新たに天啓者，神意を伝え，万人の救済を希求する生神として，大西は生まれ変わるのである．それは特に，胸のつかえ，見るものすべてがむさ苦しくなり，拭き掃除をし，白衣を着て，さらにそれでも足りずにとうとう裸になってしまったという記述に象徴的に表現されていると言えるだろう．すなわち大西はこの宗教体験により，それまでの世界，それまでの自己の宗教的様態と決別し，そこに新たな自己を確立し，同時に，新しい人間・新しい世界の創造を志向したと言えるのである．

今までみてきたように，教祖を至高のパラダイムとして宗教的実践を行ってきた大西は，教祖の死後，危機的状況に陥りつつあった天理教にあって，自らの神秘体験を期に新しい天啓者としての自覚が生じて来ることになった．大西はこの神秘体験により，新しい人間として生まれ変わったのである．しかし先に述べたような新しい自己の確立，新しい世界の創造は，創唱宗教の教祖たちにおけるそれとは質的な相違があることに留意しなければならない．創唱宗教の教祖たちが，旧来の社会構造・世界観を転倒し，そこに全く新しい宗教的世界観を打ち建てようとしたのに対して，大西の志向した宗教的世界観は，あくまでも教祖・中山みきを範型とする，天理教の宗教伝統の内部においてであり，天理教そのものの宇宙観を打ち壊そうとするものではなかった．大西の青年時代は，天理教徒として徹底的に生きぬいてきた時代であった．悪因縁の家に生まれ，また自分も悪因縁の持ち主であることを確信していた大西は，母の病気の際に得た，神の実在体験をきっかけに天理教に入信．この時すでに一生を天理教徒として生きぬく決意を固めていた．ただし大西にとっての天理教という意味は，教祖・中山みきの人生全体を範として，自己の生き方をシリアスに問うていくことを意味していたのである．みきの死後，世俗の論理に流され，開教期に天理教が有していた民衆宗教性が失われつつあった天理教に，大西自身が信仰の拠り所を見失いつつあったとも言えるだろう．大西が神秘体験によって，天啓者としての新たな生を確立したのも，そこには天理教徒としての自己のアイデンティティーを統合したいという止むに止まれぬ意識が内在していたと考えることもできよう．大西の主張が教団内に広く同調者を得，やがて独自の教団として独立していく背景として，教祖の死後に生起してきた天理教内部の矛盾的・危機的状況がそれだけ深刻なものであったと考えることができよう．

教祖の死後，天理教は国家神道体制に組み込まれていく過程において，開教期に持っていた国家宗教（エリートの宗教）や文明に対する鋭い批判といった，天理教が本来持っていた民衆宗教としての宗教的パワーを喪失しつつあった．みきが社会の構造の周縁に引き込み，世俗の価値観，及び秩序を根底から突き動かすことによって，人間世界の更新，いわば世直しをもたらそうとするような宗教的

パワーを天理教は失いつつあった．大西による天理教を教祖在世中の在り方に戻そうという宗教的志向性は，天理教が本来持っていた開教期の民衆宗教的パワーを取り戻さんとするものであり，天理教を始原の時に回帰させることによって，天理教における失われたコスモスを再聖化する試みといえよう．

Ⅲ－5　大西以降の分派教団とその特徴

大西を生神，天啓者，「人間甘露台」としたほんみちは，天理教が国家神道体制に組み込まれる際に廃棄した『泥海古記』を原典とし，治安維持法違反の事件で2度の厳しい弾圧を受けたことで知られているが，これも天理教が開教期に持っていた反権力性といった民衆宗教性を展開したものであったといえる．

ほんみちの「人の甘露台」による天啓の継承は，教祖在世中からの天理教信者の心を捉え，天理教内の最大の分派活動になったが，このことは同時に，他の「人の甘露台」＝「新たな天啓者」の出現を唱えることによる分派活動の誘因にもなった．大西以降の主な「自称甘露台」を挙げてみると，天理三輪講を開いた勝ひさのによる安子甘露台．天理神之打開場所を開いた渡辺そよによる政子甘露台．天理神之口開場所を開いた山田梅次郎の根株甘露台（梅の木甘露台），おうかんみちを開いた江上寿胤のひょうたんの木甘露台，大西の娘である大西玉を真正甘露台とする天理みろく会（現ほんぶしん）等，幾多の人間が自らが天啓者であるとして新しい教団を開いているのである[16]．しかし彼らの宗教的志向性は，大西が目指した教祖カリスマの継承による改革者的な運動とは必ずしも同じではない．むしろそこには天啓者の出現＝教祖カリスマの継承よりも，初期の天理教において行なわれていた直接的な癒しの技術の継承＝呪術カリスマの継承が重要な問題とされているように思われる．例として，天理教系の諸教団の草分けといえる天理神之口開場所とその系列教団を検討しよう．

山田梅次郎は，自らを善兵衛の生まれ変わりであるとして，天啓者「根株（梅の木）甘露台」を名乗り，1937（昭和12）年に教団を開いた．梅次郎は1899（明治32）年に病気を契機として天理教に入信し，その後天理教の教師も務めたが，1912（大正元）年に突然の神懸かりをし，霊力を得たとされる．その後梅次郎は大西の天理研究会を初めとして，当時成立していたいくつかの天理教系の教団を遍歴する[17]．この頃から梅次郎は神の言葉が得られるようになり，梅次郎の天啓を求めて人々が参集して来るようになる．梅次郎は天啓により，信者に「甘露水さづけ」と呼ばれる救済の秘儀を行ない，あわせて当時すでに天理教内において公式的には廃止されていた「扇のさづけ」・「息のさづけ」による直接的な癒しを行なっていた[18]．そして「甘露水さづけ」を受けたものは，修業と心がけ次第でだれでも「扇の伺い」ができるものとされたのである．けれども1938（昭和13）年に天理神之口開場所関係者の検挙・結社禁止処分，及び1941（昭和16）年の梅次郎の死によって教団は壊滅的な打撃を被ることとなった．しかし梅次郎から「甘露水さづけ」を受け，「扇の伺い」ができるようになっていた有力信者や梅次郎の子供達は，それぞれ独自に活動を再会することになる[19]．それらの中でも代表的な教団が，江上寿胤を教祖とするおうかんみちである．

おうかんみちの教祖江上寿胤は1928（昭和３）年に神の導きにより天理教に入信．以後大西愛治郎と同様に，天理教の布教師として単独布教に全力を尽くしたが，やがて天啓者不在の天理教の信仰に

疑問を抱くようになった．その折りに山田梅次郎が天理教祖予言実現の天啓者，すなわち「人の甘露台」であることを知り参集，梅次郎のもとで天理神之口開場所の信者として信仰を続けていくことになる．しかし彼は一信者であると同時に，「梅の木甘露台」の後継者，次ぎなる「甘露台」になるべき人間であるとの神言を受けていた．江上は，中山みき，大西愛治郎の両者の声を聞くという神秘体験により，自らが「ひょうたんの木甘露台」であるとの自覚を得，梅次郎の死後，新たな天啓者として教団を確立していくのである[20]．

どうして山田や江上らが新しい教団を立て得たのかという問題を考える必要がある．彼らは天啓者を名乗ったが，みきや大西のように世界観を開示することもなければ，新たな教えを開くということもなかった．それではなぜ彼らのもとに人々が参集したのだろうか．それは彼らが天啓者として「甘露水」を授けることによって民衆を救済することができたという点にある．「甘露水さづけ」とは人間が神の子として神聖を回復し，神心に成り立つために「甘露水」という聖なるものを授け渡す儀式で，扇を用いて水を飲ませる形を取るものであるが，彼らはこの儀礼を通じて，直接神の意志を取り次ぐことにより，救いを求める人々に対し，より直接な救済を可能としたのである．

「さづけ」は「つとめ」と共に天理教において「たすけ一条の道」と呼ばれる特別な救済の手段であった．開教期の天理教においては「扇のさづけ」を初め，「御幣」，「肥」，「息」，「煮たものぢきもつ」，「水」，「あしきはらい」，「ておどり」，「かんろだい」，外の各種の「さづけ」が存在していた．教祖在世中は教祖，教祖の死後は本席からこの神意の取次が信者に対してなされていたのである．しかし伊降伊蔵の死後，教内にはもはや神意を取り次ぐことのできるものはいなくなり，これらの「さづけ」は最も形式的な「あしきはらいのさづけ」を除いてほぼ全面的に禁止されてしまったのである．天理教では「別席」（教会本部で月に１回づつ９回，取次人から親神の話を聞く制度）の中に「さづけ」を組み込んでいく形で制度化を図ったが，その結果として直接に救いを求める民衆に応える手段を自ら狭めていくことになったのである．

ほんみちの場合にしても，教団が大きくなるに連れ，天啓者と一般の信者が会うことは困難になっており，これらの教団は民衆の切実な悩みに対して，直接的に関わる救済技術を持っているという点で，原初天理教が持っていた民衆宗教性を現代に受け継いで，展開している教団であるということもできよう．

以上みてきたように，山田梅次郎と江上寿胤はともに，自らが天啓者であることを自覚することによって教団を起こしたのであるが，同じ天啓者として天理教から分派した，大西愛治郎とは自ずと宗教的な志向性は異なっていたものと思われる．つまり大西が，生神としての教祖のカリスマを継承しようとしたのに対して，梅次郎らは癒しの技術としての，いわば呪術カリスマの継承者として民衆に受け入れられたという点である．このような直接的な癒しが信者たちの関心の中心となる教団では，次第に天啓者の持つ宗教的意義も相対的に小さくなっていくことになる．このことは「自称甘露台」が数多く現われたことによっても天啓者の相対化が推し進められることになったであろうし，またその天啓者が結局は血統によって私物化されてしまう危険性があったことも理由の一つであろう[21]．さらに時代の変遷により民衆のニーズも変化してきたということもあろう．すなわち世界の全人類の救

済者，この世における唯一の天啓者よりも，日常生活の中で生起してくる個人的な問題を伺えば応えてくれる霊能者の方が，民衆にとってより必要とされていると言えるかもしれない．そこで最初から天啓者によらず，むしろ天啓者不在を説く天理教系の教団も現われてきている．

Ⅳ　カリスマの継承形態と分派教団

Ⅳ－1　天理教の変容と教祖カリスマの継承

本章では，これまで検討してきた天理教系教団の成立過程をカリスマの継承という視点から整理する．天理教祖の死後その生神的な教祖カリスマを継承したのが伊降伊蔵であった．伊蔵はみきの一番弟子であり，1882（明治15）年からは中山家に住み込み，みきのもとで働いていた．伊蔵は幕末の頃に，みきから「扇のさづけ」を受け，さらに1875（明治８）年頃には「言上の許し」（扇を持って願い人の願いを聞くと，言葉の指図がでるというもの）を貰い，みきの片腕として神言を取り次ぐことを許されていた．教祖の死という教団にとって最大の危機の際，教祖の死の意味を神に尋ねたのも伊蔵であった．中山みきが自らの宗教的志向性を開示していくにあたって，まず病気治しといった直接的な救済技術の発露による呪術的カリスマの発揚があった．この時期には，弟子たちもまた，神の意志を直接伝える救済技術を行使することが許されており，いわば神の力は多数の霊能者の能力によって示されたのであり，カリスマの多元性が容認されていたのであった．しかし次第に，教内における呪術的なカリスマはみきのもとに統合されるようになり，やがてみきに生神的な教祖カリスマが成立するのである．ここにみきの人格全体が，信者にとっての絶対の基準となり，みきは信者にとって至高のパラダイムとなるのである．したがってみきの死は信仰の中心の喪失を意味し，教団は最大の危機を迎えたのである．みきの死後みきの継承者となったのは伊降伊蔵であったが，彼の持つ宗教性は一点において決定的に異なっていた．みきも伊蔵も天啓者という意味では同じであったが，みきが生神であったのに対して，伊蔵は必要に応じた時に，神懸かりという手段（媒介）を通して，神の意志を伝達したに過ぎなかった．すなわち伊蔵は有能な霊能者ではあったが，生神的な教祖のカリスマを継承するには至らなかったのである．

教祖が死んで聖なる象徴として管理されるようになった時，教団には様々な変容が生じてくるが，天理教の場合その変容の最たることが民衆宗教性の後退であった．伊降伊蔵が1907（明治40）年に死ぬと，天啓者の制度そのものが実質的に廃止され，教祖のカリスマは「ぢば」という宇宙軸に固定されることとなった．その結果天理教は，神意を直接取り次ぐもののいない宗教になったのである．また当時の歴史的状況の中で天理教は，はからずも国家の構造に組み込まれていくことになり，反権力性といったみき在世中の教えを後退させることにもなったのである．

みきの死後間もなく飯田岩治郎による水屋敷事件[22]，茨木基敬による茨木事件[23]など異端が相次いだが，これらの異端活動の中で最大の影響を与えたのが大西によるほんみちの開教である．ほんみちは，天理教が国家神道体制に組み込まれる際に廃棄した『泥海古記』を原典とし，1928（昭和３）年・1938（同13）年には治安維持法違反の事件で厳しい弾圧を受けたことで知られているが，これも天理教が開教期に持っていた反権力性といった民衆宗教性を展開したものであった．天理教の布教師

であった大西愛治郎は，当時の天理教の状況に疑問を抱き，天理教の原典を新たに解釈し直すことによって，民族的・世界的な救済を目指すただ一人の天啓者，人の甘露台の出現を主張し，自らがその天啓者であるとした．大西の宗教運動は天理教のコスモロジーを原初に戻そうという改革運動として理解できるが，これをカリスマという点から論じれば，大西は中山みきの持っていた生神的な教祖カリスマを継承しようとしたと言えるであろう．そうであるからこそ大西による宗教運動は教祖在世中からの信者たちの心を捉え，大きな運動として展開していくことが可能となったのである．

Ⅳ－2　呪術カリスマの継承と現代における天理教系教団

この大西による新たな宗教運動に呼応する形で，幾多の人間甘露台が現われたが，その草分けとなる教団の一つに天理神之口開場所がある．天理神之口開場所の創始者である山田梅次郎は，「根株（梅の木）甘露台」であると称し，中山善兵衛の生まれ変わりであるとして自らこそ天啓者であると確信することにより開教する．梅次郎は大西と同様に，天啓を出すことによって終末論的な世直しを標榜し，国家と対峙する姿勢をみせていたが，1928（昭和13）年の治安維持法違反事件による検挙と1931（昭和16）年の梅次郎の死によって，天理神之口開場所は壊滅的な打撃を受けた．しかし梅次郎により「甘露水さづけ」を受けていた信者たちは敗戦後にそれぞれが教団を再興し，現在「天理神之口開場所系教団」は十数教団あり，それらの教団の多くは梅次郎を教祖または開祖として位置付け，それぞれ梅次郎による天啓や遺言，遺品などをもとに梅次郎の後継者としている[24]．ところがこれらの諸教団の中で明確に自己が天啓者であることを主張しているのは，おうかんみちの江上寿胤（「ひょうたんの木甘露台」）だけであり，むしろ例外的とさえ言えるのである．それどころか甘露台霊理斯道会のように天啓者の存在を明確に否定する教団も誕生している．これにはどのような意味があるのだろうか．

この問題を考えるに当たって，まず同じ天啓者とは言っても，大西と梅次郎や江上との間には宗教的志向性の相違があることを押さえておく必要があろう．大西が中山みきの生神的な教祖カリスマを継承する形で新しい教団を建てたのに対して，梅次郎らは直接的に民衆と関わる救済技術を持っていたが故に教団を建て得たのであり，その意味で生神的な要素よりも癒しの技術，すなわちみきによる呪術的カリスマを継承する形で教団を成立させたのである．天理神之口開場所系の教団は，天理教が開教期に持っていた直接的な救済の手段としてのさづけを前面に打ち出して，民衆のニーズに応えることに宗教活動の中心を置いていると言えるのである．天啓者の存在が相対的に小さくなっていくのも，世界人類の救済者・この世における唯一の天啓者よりも，日常生活の中で生起してくる個人的な問題に対して個人に即した具体的な救済を提示する霊能者の方が必要とされるからであると言ってもよいであろう．言い換えれば，誰が本当の天啓者なのかという観念的な問題よりも，どこにいけば救けが得られるかどうかが重要なのである．

Ⅴ　場所の宗教と天啓者の宗教 ― おわりにかえて

以上本稿では，天理教系教団の分派形成をカリスマの継承という視点から，検討してきた．本稿で

得られた知見を整理すると以下のようになろう．

教団にとって決定的とも言える危機は，あらゆるものの範型であり，その意味で絶対的とも言える基準であった教祖の不可避的な死である．教祖の死後，宗教的指導者を失った教団は様々な点で変容を余儀なくされることになるが，天理教の場合その要因は2点あった．一つは歴史的状況がなせる政府による宗教弾圧行為（外因）であり，もう一つは教団内部におけるみきの宗教性（カリスマ）の継承の問題（内因）である．前者において天理教は，みき在世中に持っていた反権力性といった民衆宗教性を後退させることになり，世俗の構造に取り込まれていくことになった．教祖の肉体的な死は弟子たちにとっては教祖の宗教活動の完成であり，教祖の物語の一応の完結であり，その帰結として，弟子たちによって教祖の神格化・絶対化がもたらされることになる．しかしこのことは同時に，教祖の周縁性の死も意味することになる．つまり教祖は死ぬことにより，弟子たちによって聖なる象徴として管理されることとなり，再び世俗の構造の中へと編入されてしまうことになるのである．教祖に続いて，神意の取り次ぎ者となった伊降伊蔵までが死ぬと，教内にはもはや神意を取り次ぐことができる者がいなくなり，天理教がみきの生神的な宗教性において成立したという根幹までが揺らいでいくこととなったのである．

天理教では，人類を含む万物創造の起源であるとした聖地（ぢば）に救済の根源を定めた．すなわち親神が聖地に宿って，永劫に民衆を救うという論理に活路を求めたのである．聖地には甘露台と呼ばれるモニュメントが設置され，「ぢば」を四方から囲む形で，神殿が建築され，ひいては天理教の世界観が構築されていった．生神教祖の教祖カリスマを信仰のエートスとしていた天理教は教祖の死後，その教祖カリスマを聖地に移管することによって，教団を存立していく方向を模索したのである．「ぢば」という特定の場所に実在の根源を求め，この特定の場所を信仰が導く意味世界の中心として，リアリティーが付与されていった．「ぢば」を中心として，踊りや歌を用いた信仰儀礼が確立され，教典も編纂されたのである．天理教はいわば「場所の宗教化」を図ることを通して，教祖の死という危機を克服しようとしたのである．

しかしながらこの場所の宗教化によって，教団の危機を完全に克服することは不可能であった．教内の動揺は，やがて異端活動＝分派教団の発生という形で顕在化していくことになる．大西愛治郎はこのような教内の危機において，生神的なみきの教祖カリスマを継承する形で，天理教における失われたコスモスを回帰させようとした．すなわち大西は自らが天啓者であるとして，人類の救済を志向したのである．この大西の活動が多くの天理教徒の信仰を集め得た理由として，天理教内にあった天啓者待望が指摘されよう．天啓者の宗教としての天理教の宗教性は，場所のリアリティーだけでは不十分であったともいえる．

天理教からの分派教団は大西以降にもみられるが，山田梅次郎を創始者とする天理神之口開場所および天理神之口開場所系の諸教団は，みきの最初期の宗教活動で行なわれていた儀礼（扇の伺い）などを中心とする直接的な救済技術による癒しを，教団の活動の根幹においている．いわば呪術的なカリスマの継承をもとに活動が行なわれているといえる．現代の新宗教の運動をみるとき，聖なるものとの交流による直接的な癒しを活動の中心におく教団は数多くあり[25]，これらの教団は現代の新宗教

の在り方を問う契機ともなるであろう.

現地調査及び資料収集に際しましては，天理教，ほんみちを始めとする教団関係者の皆様方に，御協力をいただきました．記して厚く御礼申し上げます．

本稿は筑波大学に提出した1989年度修士論文の一部を加筆修正したものであり，研究の骨子は1988年度日本宗教学会学術大会において発表した．研究のとりまとめには，平成11年度文部省科学研究費補助金基盤研究（C）（2）「持続的農村システムにおける女性の役割に関する地理学的研究」（代表者　田林　明，課題番号09680152）と平成11年度文部省科学研究費補助金奨励研究（A）「信仰受容の重層性からみた信仰圏の地域構造に関する研究」（代表者　松井圭介，課題番号11780061）の一部を利用した．

注

1）天理教に関していえば，地理学者による貢献は宗教都市としての天理市の性格を論じた研究（西田，1955；伊藤ほか，1967；桑原，1970）がみられるものの極少数であり，他には教団関係者や史学者による天理教の伝播に関する研究（金子，1969；大谷，1972，1975；高野，1958，1970）などが散見される程度である．

2）現在天理教から出されている教祖伝は，二代真柱中山正善の思想的影響が強く，当時の正確な歴史的事実を知ることは難しい状況にある．

3）『教祖伝』には泥棒に対して施しをしたり，怠け者の作男に対しても優しく接したというみきの姿が記述されている．『教祖伝』p.p.16-22を参照．

4）当時の宗教活動については，『教祖伝』p.p.33-34を参照．

5）但しこの「においがけ」は，みきの娘のこかんによって行なわれた．またみきによる呪術的カリスマの萌芽はこの以前にもあったようである．例えば，神がかり後のみきは秀司の足の病気に対して自ら治病行為を行なっている．『逸話編』，p.2参照．

6）このことについては『教祖伝』5，6章を参照．

7）天理教教会本部編（1987）（以下『筆』と略記する．）の次の件に象徴的に表現されている．『筆』，6-29～51に神による宇宙創造．『筆』，3-40，41に神による人間の創造．『筆』，3-22～24に神の絶対性．『筆』，4-64～65に神の子としての人間．『筆』，13-43～45に人間の平等．

8）「ぢば定め」に関しては，『教祖伝』第6章を参照のこと．

9）先にも述べたように本席・伊降伊蔵の決定にはかなりの紆余曲折があり決して教内全体のコンセンサスではなかったようである．（小栗，1969，p.p.238-245を参照．）

10）愛治郎の神秘体験は次のように伝えられている．「母の病気の際に，苦痛の母をみるのが忍びなく「せめて1時間だけでもいいから母の苦痛をゆるめてください．」と願うと母の痛みが不思議に消えた．その後も愛治郎が真剣に懇願するとその間は母の痛みが和らいだ．ここに神の為せる業を目のあたりにした愛治郎は神の実在を確信するに至ったのである．（梅原，1986，p.p.24-25を参照のこと．）

11）借物の理は，人間の身体は神によって創造されたものであるから，神から人間は身体を借りているのであり，神は人間の身体を自由にすることができる，とされる．（中山，1975；諸井，1976を参照のこと．）

12）『みかぐらうた』は，1866（慶応2）年－1867年にかけて作られた，十二下りからなる数え歌で，救済儀礼として手ぶりとともに詠唱されるものである．『筆』は1869（明治2）年から断続的に1882（明治15）年まで書きつがれていくことになる．全部で17号1711首が残されている．その中でも人類創成神話にあたる部分は，『泥海古記』と呼ばれている．この部分はやがて国家との軋轢のなかで廃棄されてしまうことになるが，ほんみちでは当時から聖典として今日まで扱われている．

13）天理教と官憲，既成宗教，ジャーナリズムとの桎梏に関しては，小栗（1969）の第Ⅲ章を参照のこと．

14）1887（明治20）年2月18日午後のおさしづ．『教祖伝』，p.p.333-334を参照．

15）天理教の教理では，教祖・中山みきと本席・飯降伊蔵をもって天啓は完結したとされる．（弓山，1991を参照．）

16）とくに勝ひさのによる天理三輪講と，山田梅次郎による天理神之口開場所の両教団からは，その後多くの分派教団が発生している．弓山（1989）を参照．

17）1933（昭和8）年に天理三輪講に入信し，その翌年には天理三輪講からその年に独立した天理神之打開場所に入信している．

18）甘露水さづけとは水を飲ませる形をとる儀式であるが，これはイニシエーションの儀礼でもある．

19) 梅次郎の次女のそめは戦後，月日三世の道真知岳本部を開設．同じく次男の金治は神和教会を開いた．信者たちのなかでは，岡本ツエによる日の本神誠講，江上寿胤によるおうかんみち，梅次郎から「甘露水さづけ」を受けた深沢まつ江と上西カズエはそれぞれおうかんみちから独立し，そめとともに月日三世の道真知岳本部を開設した．

20) 1941（昭和16）年12月に中山みき，1947（同22）年の2月には大西愛次郎が夢枕に立ったと伝えられている．おうかんみち教団教務部編（1979）を参照．

21) 江上は天啓を自分だけが受けられるものとし，次の天啓者を長男の光由にした．天啓者は江上家に生まれ変わるとしたのである．このいわば天啓者の私物化によって，深沢や上西の他にも多くの分派が生じてくることになった．斉藤は1975（昭和50）年におうかんみちから独立し，翌1976年，甘露台霊理斯道会教団を開設した．

22)「安堵事件」とも言う．飯田岩治郎が1897（明治30）年6月の頃から，自分の屋敷は水の屋敷で，教会本部は火の屋敷であり，水は火に勝つのであるから，自分の屋敷こそ天理教の本来ある中心の場所である旨を主張した事件を指す．

23) 1918（大正7）年1月16日，天理教教団本部の中枢にいた茨木基敬が，自分に天啓が下るとし，神意を伝えはじめた事件を指す．

24) 岡本と，江上は神言や言葉，そよや金治は掛軸や石の台を受け継いでいる．

25) 阿含宗やGLA，世界真光文明教団，真如苑などの教団に特徴的である．（沼田，1988，p.p.61-89を参照．）

参考文献

荒木美智雄（1985）：国家の宗教と民俗の宗教の歴史的相互関連性．小野康博ほか編『日本宗教事典』弘文堂，605-612.

荒木美智雄（1987）：『宗教の創造』法蔵館，253p.

伊藤郷平・梅田幸房（1967）：宗教都市の分析法試論 ― 天理市を事例として．奈良地理学会編『奈良文化論叢』堀井先生退官記念会，499-514.

梅原正紀（1986）：『天啓者の宗教ほんみち』南斗書房，369p.

おうかんみち教団教務部編（1979）：『甘露水と共に改訂版』おうかんみち教団，72p.

大谷　渡（1972）：明治前期における天理教の大阪への伝播．歴史と神戸，**11-2**，22-29.

大谷　渡（1975）：天理教の朝鮮伝道．史泉，**50**，285-297.

小栗純子（1969）：『日本の近代社会と天理教』評論社，303p.

金子圭助（1969）：宗教の伝播と受容（上）．天理大学学報，**62**，60-75.

川村邦光（1987）：教祖のドラマトゥルギー ― カリスマの制度化と継承 ―．宗教社会学研究会編『教祖とその周辺』雄山閣，134-155.

桑原公徳（1970）：宗教都市としての天理市の性格 ― 町村合併促進法施行後の都市のタイプとして．花園大学研究紀要，**1**，45-82.

島薗　進（1977）：神がかりから救けまで ― 天理教の発生序説 ―．駒沢大学仏教学部論集，**8**，209-226.

島薗　進（1982）：カリスマの変容と至高者神話 ― 初期新宗教の発生過程を手がかりとして ―．中牧弘允編『神々の相克』新泉社，51-77.

島薗　進・弓山達也（1990）：分派と影響関係　天理教の影響．井上順孝・孝本　貢・対馬路人・中牧弘允・西山　茂編『新宗教事典』弘文堂，67-74.

高野友治（1958）：天理教の伝播と既成教宗団との関係．天理大学学報，**26**，21-40.

高野友治（1970）：日本宗教分布の研究．天理大学学報，**65**，1-19.

対馬路人・島薗　進・西山　茂・白水寛子（1975）：新宗教における生命主義的救済観．思想，**665**，92-115.

天理教教会本部編（1987）：『おふでさき』天理教教会本部，477p.

天理教教会本部編（1986）：『稿本天理教教祖伝』天理教道友社，336p.

天理教教会本部編（1985）：『稿本天理教教祖伝逸話篇』天理教道友社，339p.

天理大学おやさと研究所編（1979）：『天理教事典』天理教道友社，962p.

中山慶一（1975）：『かしもの・かりもの』天理教道友社，64p.

西田和夫（1955）：天理市の研究　第1報　宗教都市丹波市の発達と構造．奈良学芸大学紀要，**4-3**，79-93.

西山　茂（1985）：教祖の誕生とメシア的救済．小野泰博ほか編『日本宗教事典』弘文堂，754-767.

沼田健哉（1988）：『現代日本の新宗教』創元社，281p.

村上重良（1980）：『新宗教 ― その思想と行動 ―』評論社，220p.

諸井慶徳（1976）：『天理教の人間観と世界観，陽気ぐ

らし論』(『諸井慶徳著作集　第4巻』天理教道友社, 245p.
弓山達也 (1991a)：終末論的宗教運動の挫折と変容—ほんみち以降の天理系教団—. 國學院大學日本文化研究所紀要, **67**, 39-72.
弓山達也 (1991b)：大正期の天理教における天啓者待望. 神道宗教, **144**, 1-31.
Burridge, K. (1979): *Someone, no one: an essay on individuality.* Princeton: Princeton University Press, 270p.
Eliade, M. (1965): *Rites and Symbols of Initiation.*, Translated from the French by Willard R. Trask., New York: Harper and Row, 175p.
Wach, J. (1988): Master and Disciple: Two Religio-Sociological Studies. In *Essays in the History of Religions*, eds. J. M. Kitagawa and G. D. Alles, 1-32. New York: Macmillan Publishing Company.

Formation of New Sects from *Tenri-kyo* Focusing on the Succession to Charismas:

Religion of Place and Religion of Revelator

Keisuke MATSUI

This paper aims to analyze the formation of new sects from *Tenri-kyo* focusing on the succession to charismas. Results of this paper are summarized as follows.

Tenri-kyo is one of the popular religion in Japan, which was founded in the late Edo period by Ms. Miki Nakayama. She became a kind of shaman after a religious experience in 1838. She acquired a lot of followers through religious activities such as curing disease.

It is common that the death of the founder brings the decisive crisis for a religious group. As for *Tenri-kyo*, two problems occurred after her death. One is a deep oppression by the government, the other, more important, is the way to succeed the charisma of the founder.

Believers in *Tenri-kyo* were unsettled after that, a leader has formed new teachings to keep the religious community. The most important new thought is that God has been staying *jiba* (sacred apace) forever where God creates everything to bring salvation. This place has become a center of the *Tenri-kyo's* world where believers dedicate sacred dances and music.

However, it was inevitable that new sects were split from *Tenri-kyo*. Onishi's movement (*Honmichi*) had the most influence of all. It is possible to understand that his movement aimed at the reformation of *Tenri-kyo* by his becoming the revelator. Religiosity of *Tenri-kyo* required not only the place of the real existence but the existence of the revelator.

There are a lot of sects split from *Tenri-kyo*. Founders of those sects have charismas to a certain degree, especially, magic religious charisma. Those believers hope for a direct divine favor, which people want to get. We arrive at the conclusion that *Tenri-kyo's* change in quality was caused by the death of founder, this brought the new interpretation of teachings which converts the essence of religiosity from the religion of revelator to that of place, after all, new sects have to be born.

Key words: charisma, popular religion, *Tenri-kyo*, *Honmichi*, sacred place, sect, revelator