

# 民俗宗教の構造的變動と新宗教

——赤沢文治と石鏈講——

島 菌 進

幕末維新期の新宗教(民衆宗教)がいかにして生まれたかを理解するための一手順として、發生の宗教的基盤となった民俗宗教との關係を明らかにするという課題がある。その主たる内容は、教祖が宗教的自覚を確立するまでに、民俗宗教とどのような関わりをもったかを知ることである。本稿は、金光教祖赤沢文治(二八四—一八三)を素材に、この課題の一端を追求する。すなわち、文治の宗教的自覚の第一歩となった石鏈講との出会いの経験の意味を問うものである。この場合民俗宗教(民俗信仰・民間信仰と紛らわしいので、習合宗教 syncretistic cult)とでもよんだ方が適当かもしれないが仮にこうよんでおく)とは、民間信仰的な基盤を濃厚に保持しながら、救済宗教の持続的な影響によって、救済宗教的な教義・活動・組織のある程度の浸透が見られる信仰体系で、宗教センター——民間宗教家——小地域の同信者集団の三項のゆるやかなつながりからなるものを指している。<sup>(1)</sup>日本の民俗宗教の中心は、修験道に代表されるような山岳宗教の神仏習合的な信仰体系であった。江戸時代の後期には伝統的な民俗宗教の主導権がうすれ、新しい形の民俗宗教が力をましてくる。石鏈講もそうした新しい大衆的民俗宗教の動きの一つである。赤沢文治の石鏈講との関わりを明らかにすることは、こうした江戸後期の民俗宗教の構造的變動に広く光をあてることにもなるであろう。

## 一、大患以前における民俗宗教との関わり

赤沢文治が石鏈講の信仰と出会い強い感動を受けたのは、安政二年(一八五四、四二歳)の大患(のどけ)の病床でのことである。本節では、この出会い以前に文治が民俗宗教とどのような関わりをもっていたかを、主として『金光大神覚』(文治の自伝、以下『覚』と略す)に拠

りつつ明らかにしたい。<sup>(2)</sup>

まず、民俗宗教の主要な宗教行動の一つである有名社寺への参詣について見てみよう。『覚』によれば、文治は一七歳のとき伊勢神宮に参っている。これは別の資料によって、文治がなにくれとなく指導を受けていた庄屋の小野光右衛門の息子四右衛門ら一〇人（うち五人は抜参り）とともに、七月一五日から八月中旬にかけて、大峰を経ての参宮であったことが確認されている。<sup>(3)</sup> この年（文政一三・天保一、一八三〇）は、三月に阿波から始まったおかげ参りが八月末まで続き、西日本を中心に五〇〇万人の人が参宮したといわれる。<sup>(4)</sup> 文治らの参詣もこのおかげ参りであり、大峰を経たとはいっても山伏に導かれたわけではなく、『覚』の記述が示すとおり、主要な目的は大峰登拝ではなく伊勢参宮にあってと考えられる。

三三歳の厄年には「四国まいり」に出かけている。村人四人と同道で、遍路がもっとも盛んな季節である二月二日から三月二六日まで三四日間の旅であった。「厄ばね」の宴をはるかわりに出かけたとか養父の遍路にならおうとしたとかいった動機があったこと、遍路の途次で弘法大師の靈験を感じるような体験がいくつかあったことなどが明らかにされている。<sup>(5)</sup> また、四二歳の厄年を迎えた正月には、厄ばれ祈願のために頼の津祇園宮、吉備津宮、西大寺観音に詣で、とくに吉備津宮の釜占いには強い印象を受けている。これらはいずれも現世利益を求めた祈願行動であるが、祇園宮の場合を除いて、民間宗教家の導きを受けたり、持続的な宗教的講の活動と結びついて行なわれた形跡はない。

次に、民間宗教家との接触や宗教的講の活動への参加を示す記録を拾いあげてみよう。文治は養父からひきついで、村に訪れる伊勢御師（太夫）の荷物送りや札配りの手伝いをする役を勤めていたという。<sup>(6)</sup> ただし、御師との間にどの程度の宗教的交流があり、また村人の側にどの程度の講活動があったかはわからない。また、三五歳と三七歳のとき長女と次男が急病で重態になると共同祈願を行なったようすがうかがわれるが、こうした祈願がどういった宗教的内容をもっていたのか、民間宗教家によって導かれたものであったかどうか不明である。次男の死に続いて他の子供たちが疱瘡にかかった際は、疫病に対する守護神である祇園宮の祭祀（しめ上げ、しめ下ろし）のために、近村の神職神田筑前が招かれている。もっとも神田家は古くから吉田家の許状を受け、五軒の下社家をかかえていた神主であり、民間宗教家というよりは、吉田神道教団の祭司としての性格が強いかもしれない。<sup>(7)</sup> また、この祇園宮祭祀は村組を単位として行なわれる祇園講と結びついており、村人は時折、頼の津の祇園宮に集団参詣していたようである。<sup>(8)</sup>

『覚』といくつかの関連資料（村方文書など）からうがわれるところでは、大患以前の文治と民俗宗教との関わりは、ほほ以上のようものである。ここで注目されるのは、この地方で大きな影響力をもっていた山伏との交流が、ほとんど記録に残っていないことである。

文治が生涯を送った備中浅口郡のあたりは、本山派修験の有力集団である児島五流の本拠地に近く、教派修験道の影響力がきわめて強い地域である。<sup>(9)</sup> 赤沢家があった大谷の近辺、現在の金光町・鴨方町の地域にも、小坂東や松井谷を中心に、少なくとも二一の山伏寺が存在したことが報告されている。これらの山伏寺のなかには庄屋をつとめたものもあり、また寺小屋を営むものもいくつかあったといい、地域に深く根を下ろしていたことが察せられる。祇園宮の祭祀や日柄方位の鑑定、あるいは金神の祭祀にあたっては、これら山伏の指示に従うのが大多数の農民のやり方だったはずである。ところが文治の場合は、祇園宮の祭祀は神職の神田家、日柄方位の鑑定は庄屋の小野光右衛門父子、金神の祭祀にあたっては大工の導きに従っているのである。<sup>(10)</sup>

このことは、文治が庄屋の小野光右衛門（一七八五—一八五八）に強い精神的影響を受けていたことと関わりがあらう。小野は暦学・和算・測量に秀で、またすぐれた行政手腕を発揮した在村知識人であったが、宗教についてもかなりはつきりした考えをもっていたようである。すなわち「皇国正統の道」を宣揚し、「淫祀妖妄」をしりぞけ、晩年はともかく若い頃は「正祀名仏」といえども信じなかった、という。おそらく小野は、神仏習合と多彩な呪術祈禱を特徴とする山伏の宗教に、強い懐疑の念をいだいたのであらう。そのことは、小野が専門的体系的な学問的知識を誇っていた日柄方位の問題においてははつきり見てとれる。小野は民俗宗教的な呪術祈禱と結びつく通俗的な日柄方位説をきびしく否定し、学問的知識に裏づけられた独自の日柄方位説を主張していたのである。

文治が読み書きの手ほどきを受け、のちに生活の節目節目に日柄方位の指示を仰いだのは、山伏ではなくこの小野光右衛門（および息子の四右衛門）だった。のみならず、文治は青年期を通じて村仕事などの際、小野の指示と指導に従っており、小野の死後も深い敬愛の念をいだいていたという。<sup>(12)</sup> 前半生の文治が山伏の民俗宗教的活動とほとんど関わりをもたず、むしろ神道的な信仰にふれる機会が多かったように思われるのは、この光右衛門の思想の影響によるところが少なくないであらう。

以上のことから、大患以前の文治と民俗宗教の関わりは、次のようにまとめられよう。民俗宗教との関わりはある程度あったが、あまり深いものではなかった。とくに神仏習合的な要素の濃い民俗宗教、すなわち山伏の呪術祈禱や憑依の世界との関わりはうすかった。しかし、神道的

な信仰（伊勢信仰、神職神田筑前による祭祀や抜い、小野光右衛門の日柄方位説や宗教観）や当時流行した大衆的群参（おかげ参り、四国遍路）にはふれる機会がかなりあった。このような文治の信仰状況は、民俗的な金神信仰に近づきようになった三七歳の頃から変化のきざしを見せ始め、四二歳の大病の病床において大きな転回をとげるのである。

## 二、石鎚講との出会い

文治の石鎚講との出会いとは、四二歳のとき（安政二年、一八五四）、自らの大病の平癒のために、石鎚講の先達古川治郎（五郎右衛門）（一八二七—一六八）を招いて行なった巫儀での体験を指している。古川治郎は赤沢家と同族の古川家の次男で、文治の妻の弟でもあった。分家して一家を構えていたが、その耕地は狭く、農夫としての生活は順調ではなかったようである。<sup>13</sup> そうした境遇にも促されてか、若い頃から石鎚講に加わるようになり、早くも先達の資格を得るまでに至っていたのである。それは神仏習合的な民俗宗教（のちにのべるように伝統的な教派修験道とはいく分性格を異にするが、広い意味での修験道＝山伏の宗教に数え入れることはできよう）の呪術祈禱や憑依の世界へのかんりの深入りを示すものである。こうした民俗宗教の熱心な信仰者（民間宗教家とよんでもよいであろう）を招いて巫儀の場を設定するということが自体が、すでに文治のなかで民俗宗教に対する態度の変更が進められていたことを物語っている。すなわち文治は、小野光右衛門的な山伏批判の立場から離れ、民俗宗教の呪術祈禱や憑依の世界の意義をすでに認めるようになっていたのである。

こうした態度の変更は、もちろん突然にもたらされたわけではない。次男と飼い牛を失い、他の子供たちが疱瘡を病んだ三七歳の普請の際、金神に詫びを告げ、新たに金神の神棚を設けたとき、すでに神霊と親しく交わる呪術祈禱の世界への第一歩が歩み出されていた。<sup>14</sup> 四二歳の厄年を迎えた正月にあちこちの神仏に祈願を重ね、とりわけ吉備津宮での釜占いの結果に強く心を動かされたのもこの歩みの延長線上の出来事である。この間の孤独な迷いや疑いのなかで、おそらく治郎の熱心な石鎚信仰にも心ひかれるものがあつたであろう。

悩みや信仰のことで文治が治郎と言葉をかわしたのは、この巫儀が初めてだったのである。巫儀の場面での治郎の神がかりの言葉を見ると、治郎は文治の悩みや信仰について、少なくとも、(1)三七歳のときの普請の方角について不安を感じていたこと、(2)正月に氏神に「厄負けいたさずように御願い申しあげ」と祈ったこと、(2)吉備津宮の釜占いで二度のおどろじ（釜が音を出すことで、幸運の予兆とされる）があつたの

を「もの案じ」しながら帰ってきたこと、を知っていたことがわかる(第三節参照)。これらのことを治郎は文治(または文治の妻のとせ)と、折にふれて語りあっていたのであろう。ことによると、この年正月の諸社寺へのお参りなども、治郎の指示に従ってなされたのかもしれない。いずれにしろ、文治は治郎を通じて石鎚信仰の価値をある程度認識していたであろう。

巫儀を通じて文治は、そうした治郎の信仰への共感を確認し、決定的なものにするのである。巫儀の場面についての『覚』の記述の前半において、すでにこの態度決定がなされた様子が、鮮明に描写されている。

① 親類寄って、神々、石鎚様祈念願い申しあげ。新家治郎子の年へおさがりあり。② 「普請わたし〔仮移転〕につき、豹尾・金神へ無礼いたし」、お知らせ。③ 妻の父が、「当家において金神様おさわりはない」と申し、「方角をみて建てた」と申し。④ 「そんなら、方角みて建てたら、この家は滅亡になりても、亭主は死んでも大事ないか」と仰せられ。⑤ 私びっくり仕り、なんとこと(うんごと)言われるじやろうかも思い。私がもの言われだし、ねぎにてお断り申しあげ。⑥ 「只今氏子の申したは、なんにも知らず申し。私戌の年、年まわりわるし、ならんところを方角みてもらい、何日何日と申して建てましたから、狭い家を大家に仕り、どの方角へご無礼仕り候、凡夫で相わからず。方角みてすんだとは私は思いません。以後無礼のところ、お断り申しあげ。」⑦ 「戌の年はえい。よし。ここへはいはいも出て来い」と。

(一) (一)内は原注、「」内、○内の番号、「」の符号は引用者の挿入、以下同様)

ここで話題とされているのは、文治の次男が死ぬなどの不幸がおこった三七歳の普請の際の日柄方位の適切性である。文治は小野光右衛門の日柄方位鑑定に従って普請を行なったのだが、山伏の呪術祈禱や憑依信仰と結びついた日柄方位観からすると、それは豹尾(八将神の一)と金神のとどまる方向を侵す誤ったやり方であった<sup>(17)</sup>。神がかった治郎は、まずこのことをとがめる②。これに対し「妻の父」すなわち治郎の父でもある古川八百蔵は、小野の指示に従った普請が金神の怒りをかうはずはないとして、治郎(の神||石鎚権現)の主張を躊躇なくしりぞける③。一方文治は、小野の指示の適切性をはっきり否定するわけではないが、治郎の主張をより強く肯定し、普請のやり方に非があったかもしれないことを認める④。これが治郎(の神)の賞讃を受けるのである⑤。

ここで八百蔵と文治は、普請のやり方の適切性について異なる見方をとっていると同時に、治郎の神がかりの真正性についても対立する立場に立っている。神がかった治郎に対する八百蔵の反駁③は、治郎の語る言葉が万事を見通す神の言葉であることをまっこうから否定するも

のである。庄屋小野光右衛門の手足となる村の役職を長年勤めていたことなどから考えると、八百蔵も小野の精神的影響を強く受けており、山伏の宗教に懐疑的なまなざしを向けていたのであろう。また、息子が家業を軽んじて石鎚信仰に熱中することも、堅気な八百蔵の気に染まぬことだったかもしれない。八百蔵にとって治郎の神は、怪しげな憑霊と大差ないものだったと推測されるのである。これに対し、文治は治郎の神がかりの言葉が、真正な神の言葉であることをまったく疑っていない。そして、治郎と八百蔵の立場がきびしく対立しているのを見るや、八百蔵は事情を知らないのだとして八百蔵を弁護する形をとって、実は治郎の立場を支持し、治郎（の神）を苦境から救うのである。この文治のとりなしによって、巫儀はその後治郎の導くままに滞りなく進んでいくことになるわけである。

したがってここでは、文治の山伏的な呪術祈禱の民俗宗教への転回が二重の意味で確認されている。すなわち、(1)日柄方位鑑定の内容について、(2)治郎の神がかりの真正性についてである。この転回は、神と親しくふれあい、向きあうことができた感動に伴われることによって、一つの宗教的体験として心に刻印される。神に語りかけようとして、これまでふさがれていたのだからにわかに声がでるようになったこと(5)、神の賞讃と親しい語りかけに応じて神前に進み出ることができたこと(7)は、文治の気力の回復によって肉体のすみずみへと徐々に力がみなぎっていくさまを表現している。神とふれあいえた感動によって、神と全身で向きあう姿勢が自然に形づくられていくのである。しかし、この感動をさらに強め、文治の民俗宗教との関わりを決定的なものにしたのは、これに続く治郎（の神）の言葉である。

⑧「今言うた氏子の心得違い。其方は行届き。⑨正月朔日に、氏神広前まいり来て、どのように手を合わせて頼んだら(頼んだか)。氏神はじめ神々は、みなここへ来とるぞ。……『戌の年、当年四十二才、厄年。厄負けいたさずように御願い申しあげ』、と願い。⑩戌の年男は熱病の番てい、熱病では助からんで、のどけに神がまつりかえてやり。信徳をもって神が助けてやる。⑪吉備津宮につくう(供)二度のおどうじあり、もの案じいたしてもどろろが(もどろろが)。病気の知らせいたし。⑫信心せねば厄負けの年。五月朔日(げん)験をやる。⑬金神、神々へ礼に心経百巻今夕にあげ、とお知らせ。『石鎚へ、妻に、衣装きかえて、七日のごちそう、香、燈明いたし、お広前五穀お供えあげい。⑭日天四(子)が、戌の年頭の上を、昼の九つ(正)には日々(日々)舞うて通つてやりようぞ(おるぞ)。⑮戌の年、戌の年一代まめで(社)米を食わしてやるぞ」と、うえ、「古川家を指す」の五郎右衛門口で言わせなされ。⑯持つとる幣が、五穀の上、へぎ(へぎ板の小さな盆)の上、手をひきつけ、幣に大豆と米がついて上がり。「盆をうけ、これを、戌の年に、粥にたいて食わせい」と仰せつけられ候。『』の符号も引用者の

挿入、( )内は巻末注釈も含む)

ここで治郎を通して現れている神(Ⅱ石鍬権現)の性格には、注目すべき点が少なくない。第一に、人間の身近にあり、人間のふるまいをつぶさに見届けている存在として現れていることである。正月に文治があちこちで願ったことがらは、神がはつきり聞き届けており、文治の思いはよく理解されている。(9)、(10)。また、神は太陽という形をとって、日々、人々の生活を見守っている(14)。第二に、人間を救うようとする明確な意志と、救済を実現する強い威力をもつ存在として現れていることである。現在、文治が苦しんでいる病は、本来もっと重いはずなのを、神の善意によって軽減されたものであり、したがってまもなく快癒するであろうこと(10)、(12)、今後も神が健康で豊かな生活を保障すること(15)がはつきりと語られ、それを裏づけるかのように奇跡が示される(10)。第三に、すべての神々に通じる包括的な神性として現れていることである。氏神、吉備津宮、金神、日天子はじめすべての神々はこの場に臨んでおり、治郎の神とまったく等しい善意をもって人間に会い対している(6)、(11)、(13)、(14)。それどころか、氏神や吉備津宮の意志を次郎の神が代弁していることに現れているように(9)、(11)、これらの神々と次郎の神の間の区画はしばしば取り払われ、融合してしまうのである。

このような神観念の性格は、実は巫儀の形式のなかにすでに準備されていたものである。この石鍬権現の顕現は、巫儀を主宰する先達自らが、関係者一同を前に神の言葉を語りかけるという形で行なわれた。神は特定の対話者の問いかけに促されて限定された内容の応答をするのではなく、自ら状況の全体を把握し、その状況全体に向けて直接にその意志を明らかにするのである。こうした形式をとるとき、神は明確な意志を表明して、集団全体を導く存在として現れる可能性が高いであろう。

このような神観念と巫儀の形式の特徴は、新宗教の発生期のそれを思わせるものであり、伝統的な民俗宗教、とくに教派修験道におけるそれとはかなり性格を異にしている。伝統的な民俗宗教において行なわれる典型的な巫儀は、霊媒(よりまし)または病者にのりうつった神や霊に山伏が問いかけ、必要な答をひき出す憑祈禱である。(20)そこでの神や霊の発言は、山伏という対話者の問いかけがはめる枠の内で行なわれる。山伏は神や霊の発言を注意深く統御し、状況にふさわしいものに整えていく。巫儀の場面で最終的権威をもっているのは、神や霊自身というより、山伏と山伏が体現している既存の宗教的伝統である。山伏は修行と学習を通じて、神や霊を統御するに足る験力と宗教的伝統を身につけていると信じられるのである。

憑依するのが人間に対して恩恵をもたらさうする存在（神）である場合でも、それは人間に身近な包括的救済神とはなりえない。本来の救済者である仏や菩薩が直接巫儀に顕現することはなく、かわりに部分的な機能を担った神々（ときに菩薩とよばれることはあるにしろ）が、限られた現象について、限られた意志を、山伏の解釈を必要とするような形で語るのである。神と人間の間には、一定の手順をふんで習得される技能・知識の体系や堅固な位階制をもつ組織という救済装置が横たわっており、救済の源泉は、そうした救済装置のなかにある。神の役割は、少なくともたてまえ上は、救済装置の働きを円滑にしたり、守護したりするところにある、と信じられるのである。

伝統的民俗宗教の巫儀や神観のこうした性格と文治が出会った石鎚講のそれとの相違は、民俗宗教の内部での構造的変動を例示するものとなすことができる。文治がたまたまふれた石鎚講先達による巫儀は、特殊な突発的現象ではなく、石鎚講の宗教活動の全体的性格を反映するものである。ここでは、石鎚講の性格を典型的に示すものとして、石鎚講のもっとも重要な祭典である「お山開き」と組織の特徴を示す先達制度に目を向けてみたい。

お山開きは神仏分離以前は石鎚山別当前神寺の主管下に、ふもとの前神寺、中腹の常住舎（成就社）、頂上弥山を舞台に、六月一日から三日まで行なわれたものであり、その中心は「お上り」と「お下り」の二つの行事である。森正史はこの二つの行事のかつてのありさまを次のように描き出している。

……お上りは頂上弥山に蔵王権現を奉遷して開帳し、自然の靈域で心ゆくまで加護冥助を直接的に請けられるところにある。旧五月晦日に前神寺から仏像三軀を唐櫃に納めて、信者の奉仕で常住舎に遷し、翌、朔日の朝弥山に奉安する。このとき信者たちは仏像を拜戴しようとして奪い合いをし、熱狂的な信仰世界を現出するのである。……おくだり行事（下山）は、仏像を弥山から本寺に遷す行事で、仏像が山門に到着すると、長い参道に信者たちは土下座して「走り込み」を待つのである。仏像を納めた唐櫃が信者の頭上を通り抜けてゆくと、そのとき信者は一様に合掌念仏を申して奉迎しつつ、随喜の涙を流す。<sup>(21)</sup>

祭典が演出する大衆の熱狂が、参加者に石鎚権現の靈現のあらたかさを確信させるさまがうかがわれよう。石鎚講はこうした熱狂的な宗教的昂揚の雰囲気を伴う集団だった。いうまでもなく伝統的な民俗宗教には、こうした熱狂はない。

石鎚講の組織の特徴は、長い期間にわたる修練と学習を経た専門的山伏ではなく、半ば俗人である大衆の信仰者が積極的に行動する大衆的な



組織である点にある。たとえば、古川治郎は二八歳で先達として巫儀を主宰したのだが、彼は特定の寺院で長期の修行を行なったわけでもなければ、家業である農業を他の家族に委ねることができたわけでもない、まったくの俗人だった。江戸時代の組織形態をそのまま伝えているかどうか定かでないが、現在の石鎚信仰では五年以上登拝したものが先達の資格を得、会符を受けられることができるといい、先達の資格をもつ者はかなりの数にのぼる。岡山県西部に勢力を張る鴨方の東洋大心浅口教会（石鎚本教所屬）では、昭和四五年ごろ一、五八一人の先達が登録されており、そのうち鴨方に三一五人、六条院に六三人、金光に八九人がいる（この三地域を合わせたものとはほぼ重なりあうと思われる金光町、鴨方町両町のこの年の全人口は二六、六〇三人である）。おそらくこの数は、熱心な信仰者の総数と大差ないものであり、現代の石鎚信仰においては、熱心な俗人信徒がじきに先達すなわち布教者としての資格を与えられるものであることを示しているが、これは江戸時代以来のことであると推測される。また、先達は村のなかで講を組織し、月々にお山講を催し、常夜灯を建立するなどして生活に密着した宗教活動を行なう。これらの先達が結集し、布教の拠点となる寺院は先達所とよばれる。<sup>(23)</sup> 石鎚の先達は大衆的信徒と異なる生活様式をもつ寺院の住人というより、大衆的信仰者とともに、講や先達所での活動を通じて宗教的経験を積む俗人の熱心家なのである。これも、宗教家と俗人との距離が大きい伝統的民俗宗教と異質である。

以上のような石鎚講の特徴は、この民俗宗教において、靈的な威力（靈威カリスマ<sup>(24)</sup>）の昂揚が尊ばれ、一般の俗人がそれに参加する道がさまざまなに開かれていたことを示している。それは富士講や御岳講、ひいては伊勢群参（おかげ参り、ええじゃないか）や四国遍路にも、いくらか形をかえて見出される共通の性格である。江戸期にはこれら新しい形の大衆的民俗宗教が、宗教運動のような形で、先進地帯を中心に全国に広まっていったと思われる。そして、それは明治前中期の新宗教の急成長に直接つながっていく。上にあげた石鎚講の特徴は、多くの点でそのまま成長期の新宗教の特徴とも重なりあう。お山開きは新宗教の大衆的記念祭に、先達は新宗教の布教者に、先達所は新宗教の教会や支部に対応するものといえよう。大患の病床で文治が出会ったのは伝統的民俗宗教ではなく、このような宗教運動的な性格をもった新しい形の大衆的民俗宗教だったのである。

## 三、大患以後の信境展開と石鎚講

大患の病床での石鎚講との出会いは、文治が民俗宗教の呪術・祈禱や憑依の世界に身を投じる決定的な転換点となった。文治自身にとって、この出来事が生涯の転換点として重大な意味をもったことは、『寛』の記述の途中で、大きなため息をつくかのように丸印を付し、次のように自己と神との感懐を挿入していることから察せられよう。

ここまで書いてから、おのずと悲しゅうに相成り候。「金光大神、其方の悲しいのでなし。神仏かみほとけ、天地金乃神、歌人なら、歌なりとも詠むに、神仏には口もなし。嬉しいやら悲しいやら。どうしてこういうことができたじゃろうかと思ひ、氏子が助かり、神が助かることになり、思うて神仏悲しゅうなりたの。」<sup>(25)</sup>

文治自身にとってこの出来事の主要な意味は、初めて神と親しく交わることができたということであるが、われわれはそれを、宗教的発生基盤との関わりという観点から、民俗宗教の世界への参入として解釈しているわけである。

しかしここで注意が必要なのは、民俗宗教の世界への参入といっても、文治がそのまま石鎚講の熱心な信徒となったわけではないということである。大患のちも文治は健康がすぐれず、「病氣難決のことと思ひ、月の朔日十五日二十八日三日、朝の間あさかけて一日と思ひつきて、神様へ御礼申しあげ、神々様ご信仰仕り、願ひあげ奉り」<sup>(26)</sup>、というような信心を続けた。この参詣や祈願がどのような神々へのものであったか定かでないが、近隣の石鎚権現社もそのなかに含まれていたことは、充分考えられるところである。<sup>(27)</sup>しかしそのほかに、石鎚信仰の宗教行動を思わせる記録、いわんや石鎚講の活動に加わったとか石鎚山に登拝したとかの記録は、まったく見出しえないのである。

その後の数年の文治の信境の展開は、石鎚講においてではなく、金神信仰のシャーマンの職能者への道歩んでいた実弟の香取繁右衛門との接触を通して進められていく。ここでは、繁右衛門の金神信仰についてのこれまでの研究成果を紹介する余裕がないが、必要最少限と思われる範囲で、その宗教活動のあり方を素描しておこう。<sup>(28)</sup>

繁右衛門の金神信仰は他の金神祈禱者の信仰に触発されたものであり、他にも同様の金神祈禱者が近辺にいく人かいたようであるが、いったんシャーマンの職能者となつてのちは、これらの職能者相互が直接ふれあつて宗教的交流を行なうということはあまりなかったようである。彼

らほうわさを聞いて訪れる参問者たちの私的な悩みに耳を傾け、金神に祈りをささげ、金神が与える予言や指示を彼らに伝えていた。ここでは石鎚講の場合はまだ残っていた、伝統的社寺やその背後の伝統的権威とのつながりが、今一つ取り除かれている。その意味で、霊的な威力（カリスマ）が直接発現する度合がさらに高められている。しかし一方、この霊的な威力が及ぶ範囲は、主として参問者の私的な悩みの範囲に限定されており、石鎚講におけるように大衆に対する壮大な神の威力の顕現が演出されることはない。こうした宗教活動の形態は、現代の東北地方のゴミツヤカミサン、南島地方のユタヤカンカカリヤのそれとよく似ているといつてよい。文治はこうした活動形態をもつ金神祈禱者との交流を通じて信仰を深めた末に、自らも同様の活動形態をもつシャーマンの職能者の一人となるに至るのである。

大患以後の文治が、こうしたシャーマンの職能者の信仰にあらためて出会うことによって初めて信境を展開させることができ、石鎚講に深く関わるのがなかったのはなぜだろうか。第一に、大患の際の巫儀において治郎が語った石鎚権現の言葉は、文治の宗教的悩みのすべてに充ちた答を与えるものではなかった、という理由が考えられよう。治郎の（神の）言葉は、そのとき文治が苦しんでいたのどけの病と三七歳のときの苦難については一定の説明を与えていたが、文治が思い悩んでいたのは、赤沢家とそこでの文治自身の運命の全体であった。それについて文治はすでに孤独な思考を積み重ねており、それは文治以外の人々が容易に推測を加えることができないような、きわめて私的な觀念領域に關わるものであった。<sup>(29)</sup> 神がかった金神祈禱者との対話は、そうした私的な觀念に明確な形を与えるための場をつくり出すのであるが、同様の機能を果たしうるような宗教活動の形態が石鎚講には存在しなかったと思われる。第二に、文治のそれまでの精神的経歴からして、石鎚講の集団的な宗教活動に身を投じるにはある種の抵抗が感じられただろう、という理由があげられる。文治はすでに四二歳であり、小野光右衛門らの影響を受けながら、すでに一つの生活様式を確立してしまっていた。熱狂的な雰囲気をもつ石鎚講に身を投じることは、そうした生活様式に急激な変更を迫るであろう。生来慎重で穩健な上に、通俗道徳的な自己規律をかなり身につけていたと思われる文治が、そういう歩み方を好まなかったであろうことは、容易に想像がつく。文治が宗教的歩みを進めるためには、ある種の個人主義を許容するような宗教活動の形態が必要だったのである。以上二つの理由は相互に結びついており、一言でいえば、文治の宗教性が宗教的孤独という形ですでに育てられており、それをさらに深めていかざるをえないところまで来ていた、ということである。

したがって比喩的にいえば、石鎚講は文治を民俗宗教の呪術祈禱と憑依の世界にひきいれるという役割を果たしたのち、バトンをシャーマン

的職能者の金神信仰にわたして、じきに身をひいてしまったということになる。その意味で石鎚講の果たした役割は、一時的過渡的なものであった。しかしそのことは、石鎚講との出会いの経験がその後の文治の信境展開に、持続的な影響を及ぼさなかったということの意味しない。治郎の神の記憶は文治の心のなかで強く生き続け、のちの金光教信仰に受けつがれていくのである。

このことは、文治の日天四（子）信仰に関する岩本徳雄の研究によって明らかにされている。<sup>(31)</sup> 岩本によれば、石鎚講の巫儀で出会った日天四に対する信仰が、その後の文治の信仰のなかで大きな位置をしめているという。このことを示すために岩本があげている事がらは、次のように要約されよう。

- (1) 文治は熱心に日拝を実修していた——ある伝承によれば、文治は安政五年（一八五八）の土用三〇日間、一日中日輪を拝するという行を行なった。また、このような長時間の日拝は別として、朝昼夕三度の日拝は継続的に行なわれていた。
- (2) 日天四の縁日が定められていた——毎月九、一〇日が金光様（金光大神ニ文治）、二一、二二日が金神様、二三、二四日が日月様の縁日であるとした資料、また二四日が日天四の縁日であるとした資料がある。
- (3) 日天四がお知らせ（神示）の主体となる場合が少なくなかった——文治が初めて神の言葉を自ら伝えるようになった安政五年ごろ、神の意志とくに天候に関する神の意志は、日天四の意志として感得されていたらしい。また、日天四の縁日である二四日は、月の始めである一日、金光大神の縁日である一〇日について『覚』の記述内容が多く、とくに重要な内容のお知らせが多く下されている。
- (4) 人間の魂は死後「日の許」へ帰ると考えられた——肉体は土に帰り、魂は「日の許」または天に帰るとした言葉が残されている。また、文治（ニ金光大神）は死後、太陽として人々の前に現れる、と語ったという伝承もある。
- (5) 主神は日天四・月天四・金乃神という三神の総合神として表象されていた——長期にわたって主神の正式の呼称は、「日天四月天四鬼門金乃神」であった。また「三神天地神」とか「三宝様」「三寶神」という言い方もされた。のちに定着する「天地金乃神」という呼称も、天神ニ日天四・月天四と地神ニ金乃神の総合神としての性格をとどめている。

岩本の研究によって、文治が金神祈禱者に関わりながらも、石鎚講との出会いの経験で強い印象を受けた日天四（子）への信仰を続けていたことが、ほぼ余すところなく示された。しかし、この日天四（子）信仰の民俗宗教的な源泉（基盤）がどこにあったかという点については、若

千の補足が必要である。岩本は文治が大患の際に出会った日天四（子）信仰は、教派修験道のなかの日天子信仰に由来するものと考え、教派修験道の教義書における日天子解釈を紹介している。確かに治郎の日天子信仰は、修験道的な世界観のなかで育てられたものであったし、文治の日天四信仰も日拜の例に明らかなように、修験道から多くをひきついでいる。日天四が憑依の神として祈禱者とひんばんにふれあうということ自体、修験道的な呪術祈禱や憑依の世界を前提にせずには生じえないであろう。

しかし、治郎と文治の日天子（四）信仰に、伝統的な教派修験道とは異なる要素が流れこんでいるのも確かなように思われる。すなわち伊勢信仰の影響である。<sup>32</sup>日神崇拜あるいは日月神崇拜は、何よりも天照大神あるいは天照大神・豊受大神（国常立尊）への信仰と結びついて民衆に広められたものである。内宮外宮の二神を日神月神とし、また金胎兩部に比するなどして一对のものとしてとらえ、万物を生む根源神であると同時に救済神であるものとして崇拜を促すのは、神道五部書以来の伊勢神道の基本的な教えの一つであり、民衆的伊勢信仰にも深く浸透していたと思われる。こうした神祇優位の救済観は、伝統的教派修験道の教義とはあいられないものであろうが、より大衆的な新しい山岳講においては容易にとりこみうるものだったであろう。治郎の日天子信仰は、石鎚講の神信仰そのものにも影響を及ぼす。前にもふれたように、治郎に憑依した神は、身近な包括的救済神としての性格をそなえており、日天子はそのような神がとる一つの形姿であった。こうした神観は石鎚講の一つの特徴を示すものであったが、この特徴は日天子信仰という形での伊勢信仰のとりこみによって、さらに強められたと考えられるのである。

第一節で述べたように、文治は大患以前に、ある程度伊勢信仰との関わりをもっていた。しかし、それは民俗宗教の呪術祈禱や憑依の世界に直ちにつながるものではなかった。石鎚講との出会いは、文治のなかの漠然とした伊勢信仰を、民俗宗教の呪術祈禱や憑依の世界のなかに根づかせたといえよう。それが可能だったのは、石鎚講のなかに、この時期影響力を強めていた民衆的伊勢信仰と重なりあうような側面が存在していたからである。のちの文治の信仰に石鎚講が持続的に与えた影響とは、むしろ二つの新しい大衆的民俗宗教である石鎚講と民衆的伊勢信仰が相乗することによって生じたものということができる。

#### 四、民俗宗教の構造的変動

赤沢文治の石鎚講との関わりをたずねながら、私は江戸後期の民俗宗教の構造的変動にもふれてきた。この点について、ここまで論じてきた

限りのことを整理しておこう。

石鎚講においては、伝統的な民俗宗教である教派修験道と性格を異にする点が少なくなかった。すなわち、(1)身近な包括的救済神の観念とそれに照応する熱狂的な宗教行動、(2)巫儀を主宰する民間宗教家自身が神がかかる巫儀の形態、(3)講が主体となり、俗人が容易に布教者となりうる大衆的組織、などである。このうち(1)は、伊勢信仰の一面、とくにおかげ参りなどの伊勢群参に現れたような民衆的伊勢信仰の一面と重なりあっている。また(3)は、大衆の自発的な宗教行動が優位におかれているという点では、伊勢群参や伊勢講のある種のものと同じものがある。以上二点は、四国遍路とある種の大師講、ひいては成田山信仰や金比羅信仰などについてもいえるであろう。一方、(2)の側面を大きく発展させたのは、金神祈禱者などのシャーマンの職能者の信仰である。伊勢群参などではしばしば突発的な憑依者が現れたが、(2)の型の継続的な巫術と結びつくことが少なかったし、シャーマンの職能者の信仰では、(1)や(3)の要素は概してうすい。石鎚講では三要素がそろっていると同時に、伝統的教派修験道の神仏習合的な諸観念や儀礼・修行の面影も色濃くとどめられている。これは、富士講や御岳講にもいくらか形をかえてわけもたれている共通の性格ではないかと思われる。

伊勢群参や四国遍路のような大衆的群参（およびそれと結びついた講）、石鎚講・富士講・御岳講などの大衆的山岳講、金神祈禱者などのシャーマンの職能者の信仰は、江戸後期とりわけ幕末期に急速に発展した、新しい大衆的な民俗宗教のうちの三つの型であるといえよう。三者に共通するのは、<sup>カミヤ</sup>霊威の発現を、大衆自身が演じ体験する機会がふんだんに与えられているということである。これは伝統的救済装置の権威に大きく依存している、教派修験道のような伝統的民俗宗教と対照的である。伝統的民俗宗教においては、伝統的な社寺、經典、儀礼、位階制的組織などのもつ宗教的権威が最大限利用され、伝統的な技能や知識の習得が、神霊を統御する威力の重要な源泉となっていた。もちろん、そこでも苦行や個人的資質に由来する霊威的な験力の意義が認められていないわけではない。この点で、教祖以後、霊威の持続的な発動の余地を原則として認めない、伝統的な救済宗教団の宗教性とは性格を異にしている。しかし、少なくとも近世の伝統的民俗宗教においては、こうした霊威の作用する領域は、ある程度限られていたといつてよい。新しい大衆的民俗宗教において霊威が解放されていたのに対して、伝統的民俗宗教においては、霊威が統御されていたということができよう。

赤沢文治はここにあげた大衆的民俗宗教の三つの型のすべてから何らかの影響を受け、のちの新宗教の基礎を築いていった。新しい大衆的民

俗宗教の解放された靈威にふれることが、彼の宗教性を目ざめさせ、宗教的孤独の成熟を促すのである。靈威の解放は、文治を中心とする初期の金光教信徒集団にも受けつがれていく。しかし、そこでは当初から靈威を文治の人格に集約し、唯一の靈威者である生神金光大神としての文治を救済の源泉にすえようとする傾向があり、次第に強められていく。靈威が教主に集約されるに従って、大衆的な布教者、信徒層における靈威の発現は抑制されていくのである。<sup>(33)</sup> このような発生展開の過程は、天理教や丸山教、あるいは黒住教など、幕末維新期に農村を基盤として発生した他の新宗教についても、多かれ少なかれいえることであろう。したがって、次のような江戸後期から明治前期へかけての、民衆の宗教の一つの流れ(A↓B↓C)を考えることができる。<sup>(34)</sup>

民俗宗教の構造的変動と新宗教への止揚		代 表 例		靈威 <sup>カリスマ</sup> 信仰
A	伝統的民俗宗教	教派修驗		靈威の統御
B	江戸後 <sup>期</sup> の大衆的民俗的宗教	伊勢群参(伊勢講)、四国遍路(大師講)、成田不動講、金比羅講		靈威の解放
B <sub>1</sub>	大衆的群参(講)	石鎚講、富士講、御岳講		
B <sub>2</sub>	大衆的山岳講	金神祈禱者		
B <sub>3</sub>	シャーマンの職能者信仰			
C	農村を基盤とする幕末維新期の新宗教	金光教、天理教、丸山教、黒住教		靈威の集約

この流れの背後にあるのは、既成仏教を中心とする伝統的教団の伝統的救済装置の権威が次第に失われていく過程である。既成仏教の権威失墜は、何よりもまず、民俗宗教の構造的変動という回路を通して、新宗教の発生を促したのである。

## 注

- (1) 「民俗宗教」の概念については、島蘭進「生神思想論——新宗教による民俗へ宗教への止揚について」(宗教社会学研究会編『現代宗教への視角』雄山閣、一九七八)、参照。本稿は「生神思想論」で提示した考え方を、金光教祖伝の資料に即して再検討し、部分的な修正を加えようとするものである。
- (2) 金光教本部教庁『金光大神覚』(金光教本部教庁、一九七二)。文治の伝記の基本的な内容については、『覚』のほか、金光教本部教庁『金光大神』(金光教本部教庁、一九五三)によった。以下、これらに拠った部分はいちいち注記しない。
- (3) 金光教本部教庁『金光大神——総索引・註釈・人物志・年表』(金光教本部教庁、一九五五)、「註釈」、三六頁。
- (4) 藤谷俊雄『おかげまいり』と「ええじゃないか」(岩波書店、一九六八)、八九頁。
- (5) 真鍋司郎「三十三歳の教祖——四国まいりの意味をたずねて」(『金光教学』一一、一九七二)。
- (6) 福嶋義次「二乃弟子もらいうけをめぐる金神と天照皇大神との問答——伝承の世界と信仰の世界」(『金光教学』一〇、一九七〇)。
- (7) 金光真整「備中国佐方庄と神田家について」(金光図書館報『土』九〇、一九六八)。
- (8) 島蘭進「金神・厄年・精霊——赤沢文治の宗教的孤独の生成」(筑波大学哲学思想学系論集』五、一九八〇)、一七六頁。
- (9) 江戸後期の太谷近辺の修験道の状況については、中山薫「修験道」(金光図書館報『土』九五八金光町周辺の民俗・その②)、一九七二)、早川公明「修験道との折衝過程に関する一考察——尊滝院許状の取得から返却に至る過程分析」(『金光教学』一六、一九七六)、参照。また、備中地方の修験道の状況については、宮家進編『山岳宗教史研究叢書』二 大山・石鎚と西国修験道』(名著出版、一九七九)所収の諸論文、および中山薫「倉敷付近の山伏寺」(『岡山民俗』七五・八一、一九六七・六八)、同「岡山県総社市付近の山伏寺」(『民間伝承』二八一・二八二、一九六八)、同「備中南部の山伏寺」(『備中部の山伏寺』(『日本民俗学会報』六一・六五、一九六九)など参照。
- (10) 文治の日柄方位との関わり、および金神祭祀に至る経緯については、島蘭進「宗教の近代化——赤沢文治と日柄方位信仰」(五来重・桜井徳太郎・大島建彦・宮田登編『講座日本の民俗宗教五 民俗宗教と社会』弘文堂、一九八〇)、参照。
- (11) 小野光右衛門の生涯と思想については、小野四右衛門「小野啓鑿翁行状」(『金光大神——総索引・註釈・人物志・年表』前掲③)、「註釈」、三一―三五頁)、青木茂「小野家の家相方位学説」(『金光教学』一、一九五八)、山懸二雄「近世備中の天文曆数学者小野光右衛門の事蹟」(金光図書館報『土』六六、一九六〇)、島蘭進、前掲⑩)、など参照。
- (12) 小野の指導のもとに文治が村仕事に精励したもようについては、金光真整「二十五才のときの教祖について」(『金光教学』第五集、一九四九)、金光和道「大谷村と巡見使——金光教祖と巡見使」(『金光教学』一三、一九七三)、文治が小野の死後も敬意をいだいていた点については、『金光大神』(前掲②)、四〇頁、参照。



- (13) 金光真整「古川家について」『金光教学』第六集、一九五〇。
- (14) 島蘭、前掲(10)、三三四頁。
- (15) 文治の宗教的悩みや疑いについては、島蘭、前掲(8)、参照。
- (16) 『金光大神覚』(前掲(2))、二二二～二四頁。
- (17) 島蘭、前掲(10)、三三三頁。
- (18) 金光真整、前掲(13)。
- (19) 『金光大神覚』(前掲(2))、二四～二七頁。
- (20) 修験道における巫儀、巫術については、鈴木昭英「修験道と神がかり」『まつり』一二、一九六七)、宮家準『修験道儀礼の研究』(春秋社、一九七二)の第五章「修験道の巫術と憑祈禱」、参照。ただし、これらの論文でいわれていることは、伝統的な修験道についてのみ言いうことで、石鎚講や幕末に誕生した新しい山伏寺などでは、行者が自ら神がかかることは珍しくなかったと思われる。中山「備中北部の山伏寺」(前掲(9))では、自ら神がかつた山伏の例があげられ、そういう神がかりを「祈りかつぎ」とよぶという(四八頁)。この例は、伝統的修験道とシャーマンの職能者信仰のの過渡的性格を示すものといえるかもしれない。
- (21) 森正史「石鎚信仰と民俗」(宮家、前掲(9))、二八六頁。
- (22) 中山「修験道」(前掲(9))、二四～五頁。
- (23) 森、前掲(19)、安藤宏幸「石鎚信仰の研究——愛媛県松山市周辺地域を中心として」『日本民俗学』一一九、一九七八)。
- (24) カリスマとは、個体の資質の差にもとづいて特定の物や人に宿る、非日常的な力と信じられているものである。島蘭進「カリスマと宗教意識の進化——初期新宗教の発生過程を手がかりとして」『土着主義と宗教』新泉社、近刊、所収)、参照。本稿で「靈威」と表記したものは、カリスマの中でも、超自然的力の直接的顕現の観念を含む原型的なもの、上記論文の中で「一次的カリスマ」とよんだものに相当する。
- (25) 『金光大神覚』(前掲(2))、二五頁。
- (26) 同前、二八頁。
- (27) 現在の金光町・鴨方町の地域内に祀られている石鎚神社は一一社あるという。もっともこのなかには、昭和一〇年勧請のものも含まれている。中山「修験道」(前掲(9))、二四頁。また、この参詣・祈願の内容に推測を加えたものとして、高橋行地郎「教祖における信心展開の基本的構造——」月の三日神参り」の意味をたずねて」『金光教学』一一、一九七一)、参照。
- (28) 繁右衛門やその他の金神祈禱者の金神信仰については、『金光大神』(前掲(2))のほか、次の論文が参考になる。真鍋司郎「民衆救済の論理——金神信

仰の系譜とその深化」(『金光教学』一三、一九七三)、高橋行地郎「文治大明神誕生過程の考察——金神の悪神性との関係を視点にして」(同前)、金光和道「資料論叢「堅盤谷の婆さん」考」(『金光教学』一五、一九七五)、藤尾節昭「布教史試論——金神考」(『金光教学』一六、一九七六)。

(29) 島蘭、前掲(8)。

(30) 瀬戸美喜雄「近世後期大谷村の社会・経済状況について——赤沢文治における倫理実践の背景」(『金光教学』一四、一九七四)。

(31) 岩本徳雄「日天四と金光大神」(『金光教学』一八、一九七八)。

(32) 天理教の発生において伊勢信仰が強い影響を与えたことは明らかであり、その影響の性格は金光教の場合とかなり似ているのではないかと思われる。この点については、島蘭進「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』八、一九七七)、同「疑いと信仰の間——中山みきの救けの信仰の起源」(『筑波大学哲学思想学系論集』昭和五二年度、一九七八)、参照。なお、本稿の全体にわたって、この二論文で考察した天理教と民俗宗教の関わりの方が参考にされている。

(33) これを生神信仰の展開という観点から説明しようとしたものとして、島蘭、前掲(1)、参照。

(34) この流れに近いものは、圭室諦成「教派神道の誕生」(圭室監修『日本仏教史Ⅱ 近世・近代篇』法蔵館、一九六七)によって、治病宗教の系譜として描き出されている。