

疑いと信仰の間

——中山みきの救^{たす}けの信仰の起源——

島 蘭 進

一ツ ひとのこゝろといふものハ、うたがひぶかいものなるぞ
十下 このたびいちれつに すみきりましたむねのうち

〔『みかぐらうた』六下り目、八下り目〕

天保九年（一八三八）一〇月の神がかりの事件は、中山みきを孤独な空間に閉じこめた⁽¹⁾。その空間でみきと神は密接に交流しあうこととなる。みきは神がかりの時の神の記憶に拘束され、その神との関連であらゆる事象を解釈するようになる。三千世界を救^{たす}けるという神の救^{たす}けの約束がみきの思考の導き手となる。そうした意味で天保九年の神がかりは、新宗教発生の重要な第一歩であったといつてよい。しかし、その事件は神の救^{たす}けを確証するものではなかった。みきの願いはかなえられず、一家は没落の運命にさらされる。運命への無念さは神がかり後も和らげられはしなかっただろう。孤独な空間はまず絶望と疑いの空間であったはずである。救^{たす}ける神の鮮明な姿はまだ現れていない。天理教の核となるべき救^{たす}けの信仰は、みきの心の中でようやく手がかりをつかんだにすぎない。救^{たす}けの信仰がその全貌を現し、みきの心を慰めて満たすようになるには、なおかなりの時を経ねばならない。

天理教の教えは、「よろづ救^{たす}けの道あけ」は安産の呪術であるを、びや許^{ゆる}しによつてもたらされたとしている⁽²⁾。そのをびや許^{ゆる}しが最初に行われたのは安政元年（一八五四）のことである⁽³⁾。この年^い機本^{きもと}の鍛冶屋棍本惣治郎に嫁いでいた三女はるが懐妊した時、みきはその腹を三度撫で、三度息をかけておいた。一月五日、実家のみきの家の産屋ではるが男児を産んだが、折からの大地震で壁が落ちかかるほどであったのにお産は軽くすんだ。はるは産後のタブーに従わずにただちに家事に携わったが何の障害もなかったという。五七才の時のこの経験が、みきの記憶の中で

鮮かな救けのしるしが明示されている最初のものである。その後間もなく近隣の主婦清水ゆきに対してもをびや許しを行い、救けのしるしを見ることができた⁽⁴⁾。救けを信ずる信徒がみきの周囲に集まり一つの信徒集団らしきものを形成するのは、最初のをびや許しから一〇年後の元治元年（一八六四）のことである。こうして救けの道が開けていくのに並行して、みきの心の中の救ける神の姿もより鮮明で確かなものになっていったであろう。この救けの信仰の成長はいかにして可能になったのだろうか。絶望と疑いの沼は、どのような作用によって澄んだ信仰の湖へと変わることができたのだろうか。

天保九年以後のみきの歩みは、天理教によって「貧への落ち切り」「谷底への道」といった形でまとめられている。その後二〇年たちずの間に「善兵衛さん地持ち」といわれた田畑⁽⁵⁾のほとんどと家財・家屋の多くが手放され、富農と違ってよかった中山家は日々の手間賃で辛うじて口を糊す貧民へと転落する。天理教の教えはこの没落の原因を、みきの惜しみない施しに帰している。飢饉の時の施与、巡礼や行乞の者への喜捨は富農の義務でもあり、また特権でもあったろう。しかし、そうした施しで田畑、家屋敷まで手放すに至るといふようなことは想像しにくい。ある伝えは、道具倉のかねめものは「みんな買手のつける文のねに何ぼ安うても、そんな事には御とんちやくなく、どん／＼御払ひになり」、それ以外のものも「神様は安市をして払ふてしまへと仰せられましたから、そこで安市をして」払い、ついに倉はからっぽになってしまったとしている⁽⁶⁾。おそらくこうして家財を処分して生活費に充てねばならなかったというのが実情であろう。もちろん、神が「貧に落ち切れ」と命じたという伝えをみき自身が残している以上、みきが意志的に貧乏を求めたという可能性も否定し去ることはできない。少なくとも家の没落を何とか押しとどめねばならないという思い煩いを放棄したことは事実であろう。神がかり以後のみきの宗教意識が没落の一因であったことは疑う余地がない⁽⁷⁾。しかし、中山家の運命自体が没落に傾いていなかったとしたら、神の意志が貧困を求めていると感じることもなかったにちがいない。私には中山家の没落は、主として長男秀司の足痛（ちんば）と労働意欲の喪失を原因とする不可避の過程であったように思える。夫の善兵衛が五〇才を超えた今、善兵衛を除いて唯一の男手であった秀司が思うように田畑の仕事もできないということ、中山家の農業労働に致命的な打撃を与えたであろう。神に「貰い受け」られたみきの労働放棄がそれに輪をかける。かくして中山家の家計を支えていた綿も米も、次々に生産を縮小せねばならなかったであろう。当時の農村では働き手のいない農家は、少しばかりの土地を持っていても家計を維持することはできなかった⁽⁸⁾。

しかし、「貧への落ち切り」が宗教的的意図に貫かれたものでなかったということは、それが何の宗教的果実ももたらさなかったということの意味するものではない。この不可避であった過程こそが、みきの信仰を練り上げるために欠くことのできぬ役割を果たしたように思われる。では、この過程が果たした役割とは何か。中山家の没落はみきの信仰をどのように育てたのか。中山正善の思想の影響が濃い現在の天理教の公式的教義においては、こうした問いの可能性は否定されている。天保九年の神がかりにおいてみきは完全に「月日のやしろ」という神的存在に定まった。それ以後のみきの行動は、すべて神的存在として人々を救済する活動のさまざまな現れでしかなかったとされるのである。中山正善はみきが自殺を試みたという伝えまでこの教義の枠内で捉えようとして、神意の具現者である「月日のやしろ」であると、同時に人々を導くために手本を示した「ひながたの親」でもあったという巧妙な論理を作りあげた。いずれにせよ天保九年以後のみきには人間心しんこはなく、したがって心の成長もなかったというわけである。⁽⁹⁾

もちろん、天理教の信仰者たちが重んじてきた伝承の中には、こうした教義と相容れない内容をもつものが少なくない。そうした伝承に基いて「貧への落ち切り」の意義に関する解釈が形づくられてきた。それを私は三つのタイプにまとめてみた。⁽¹⁰⁾

第一のタイプは、みきの神自身の「貧に落ち切らねば、難儀なる者の味が分からん」という言葉に重要な根拠を見出すものである。救いの信仰は苦難の体験を通じてのみうちたてることができる。また民衆に救いの道を説くためには、民衆自身の苦しみがよく理解されていなければならない。豊かで由緒ある家に生まれ暮してきたみきは、わが身の幸せを犠牲にして民衆の苦しみを背負う必要があった。そうすることによって神はみきの信仰を純化し、みきに人々を救う力を授けたとするのである。この解釈の背景には、人間の悩み苦しみの身代りと教会への献身生活の支えをひながたの苦難に求めた、多くの天理教の信仰者たちの敬虔な信仰があるといえよう。⁽¹¹⁾ 第二のタイプは、中山家の没落によってみきは初めて家の權威と富の桎梏から解放され、女の幸福を再発見することができた、とするものである。新しい信仰を確立するということは、一個の人間として自立し、新しい希望と生き方を見出していくことである。近世の家の中でみきは幸福でも自由でも自由でもなかった。「貧への落ち切り」の歩みはこの家の桎梏を取り除き、貧しいが自由な勤労生活の中での幸福を発見していくために必要だった、とするのである。この解釈の背景には、宗教運動が果たす社会的な機能、具体的には天理教が果たした明治期の民衆精神の解放という機能に関する歴史的洞察がある。⁽¹²⁾ 第三のタイプは、信仰者みきの世俗的社会生活を解体することによって、教祖みきとして宗教的共同生活を始める準備が行われたと

するものである。天保九年の神がかり後も中山家は世俗生活の場であり、ことにその物質的要素は新しい宗教生活にとってはじゃま物であった。貧困化による家財産の喪失は、みきを世俗生活から離脱させ、神に「貰い受け」られた者としての生活を徹底させるために必要だった、とするのである。この解釈の根拠として、天保九年の神がかりの際の「此屋敷、親子諸共貰ひ受けたし」という言葉や、その後の「表門構え玄関造りでは救けられん⁽¹⁵⁾」という神の言葉が挙げられる。この解釈の背景には、神的な領域と世俗的な領域とを峻別した上で、両者の関係のあり方を分析する教学的な発想があるといえよう⁽¹⁶⁾。以上の三つのタイプはそれぞれが描き出す教祖像に従って、苦難の身代りタイプ、時代の英雄タイプ、教団創始者タイプと呼ぶことができよう。

三つのタイプはともに一面の真実をついているように思われる。私の考察もこれらの解釈を土台とするものである。しかし、これらの解釈はいずれもみきの心の内側に入っている解釈ではないように思われる。三つのタイプがいずれも一面のみの指摘に終りがちなのはそのためである。このことは、三つのタイプの解釈がいずれも突発説⁽¹⁷⁾（天保九年の神がかりによって天理教が突然生まれたとする説）をいちおう受け入れた上でたてられていることと無関係ではあるまい。いったん通常の人間の意識では理解できない啓示を受けて、新しい宗教意識へと飛躍したからには、もはやその心の内側に入ることはできないことになる。しかし突発説をとらない私には、天保九年の神がかりは他の人間の諸行動と同じ程度には理解可能であり、その後のみきの宗教意識もまた内からの理解が可能であることになる。このような立場に立って、「貧への落ち切り」の過程をたどり、救けの信仰がいかにしてみきの心をおおっていったかを明らかにしたいと考える。

二

天保九年の神がかりの際、神は三千世界を救けるといって救けの約束を残していた。ところが、その後も秀司の足痛は再発し、家の没落は進み、救けのしるしはいっこうに現されなかった。みきの孤独な空間での問いは何よりもこの事実に向けられただろう。みきの心には、なぜ救けがもたらされないのかという問いがうずまいていたにちがいない。天の將軍という神は、息をかけた紙を患部にはるといような直接的な呪術によって救けをもたらすはずであった。この単純な手段が効を奏さない時、この神は他のあれこれの処方をもっていない。みきの問いは山伏等が処方⁽¹⁸⁾の根拠とする既成の民俗（宗教）的な象徴の体系では解決のつかぬものであった。したがってみきは、自己の生活体験の中から自力でこ

の問いへの答えを探らなければならなくなる。みきのこの試みを知るための資料は乏しい。「家屋を撤去せよ」という神命が下された時のことに関する伝えは、乏しい資料の中にあつて重要な手がかりとなるものである。

家屋を撤去せよという神命が下されたのがいつ頃のことかは伝えられていないが、おそらく最初の神の顕現からさほど遠くない時期であろう。ある日みきの神は「この家形取り払え」と命じたという。夫が拒否するとみきは絶食状態となり、激しい肉体的症状に苦しみ床に伏せしてしまう。親族が呼び集められ、相談の上神意を問うと神は「今日より巽の角の瓦下ろしかけ」と命じ、それが実行されるとみきの症状は収まる。しかし、一五、六日後にはさらに激しい症状が起こり、艮の角の瓦を下ろせという命令が下される。その後しばらくたってから今度は高塀（大和地方の豊かな農家の建築様式である大和棟の草葺の切妻屋根の上方の瓦の部分⁽¹⁹⁾を指す）を取り払えという命令が下される。いずれの場合も、わずかな瓦が下ろされるとみきの症状はただちに収まったという。こうした神の意志のあり方は人々の了解しがたいところであった。それは家族の未来にとっても、みき自身の幸せにとっても何の意味もたぬものと感じられたであろう。こうした神がかりの不条理さに対して、人は稲荷の祠を立て行者に稲荷下げをさせてつきものの退散を迫ったり、神の退去を祈ったりしたという。夫の善兵衛も伏見稲荷の札を床の下に入れたり⁽²¹⁾、みきの枕もとで白刃をつきつけようとしたり、白衣を着て生家の兄弟衆とともに先祖の霊前に坐らせたりしてみきが正気に帰るよう促したという。ついには、親族はつきあいの停止を通告し、みき自身は井戸や池に身を投げようと試みるまでに至る。人々の目にはみきの神がかりは人間に對立する非合理的な力の作用と映り、その除去にやっきとなったわけであった。

こうした神命が何を契機として下されたのか、家屋の撤去がみきの家族の生活にとってどういう現実的意味をもっていたかは明らかでない。が、家屋を売払うことによって農地を守り、農家としての家計をさらに維持していくというような経済的展望をもつものでなかったことは確かのように思える。⁽²²⁾ いずれにせよ、人々にとってそれはまったく常識に反することであり、受け入れがたいことであった。彼らには、家屋の撤去は家の幸福の可能性を放棄し去ることであり、先祖の靈に對する冒瀆であると思われたのではなからうか。人々の強硬な態度は家の權威をうしろ楯にしているように思われる。逆にみきは、以前には周囲の人々と共有していた家の繁栄による幸福のイメージを今や放棄している。もちろん、それにかわる新しい幸福のイメージが用意されているわけではない。神の要求がわけのわからぬものに見えるのはそのためであろう。みきの神にとって争いは幸福のイメージをめぐるものではなく、より本質的な何ものかをめぐるものである。つまり人間の心のあり方が問われ

いないから、さし当りはそうした思考のパターンとの闘いが、問いかけの唯一のテーマとして現れる。根本的な解決策が練られる前に、まず古い精神の枠内の常識的な思考の排除が目ざされる。心のあり方が問われるというのはそうしたことであろう。家屋撤去の神命はこうした神と常識との最初の闘いの段階を示すものである。

天保九年の神がかりは事態の相対的な解決を不能にし、トータルな救いの約束だけを後に残すことになった。そのためみきは相対的な解決を目ざす心のあり方そのものが受け入れられなくなってしまった。トータルな解決への道筋がすでに見通せているわけではない。神の応答を求めらるみきの問いは絶望的である。だからこそ神の要求はわけのわからぬ不条理なものとして現れざるをえなかった。しかしこの段階を経ることによって、家の希望や倫理に基づく常識的な思考が解体され、あらゆることが問いかけの対象となることになる。そこではもはや当たり前のことはほとんどない。みきの生活に関わるすべての事が神の意志の問題として新たに問い直されるのである。そのことは、いわば神の責任を拡大していくことである。最初はみきの生涯にとって重大であつたいくつかの事実に関して、神がなぜその運命をもたらしたのが問われる。神の責任が拡大するにしたがつて、周辺のさまざまな事象にも神の意志の現れが求められるようになるだろう。

後の天理教の教義体系の基礎をなす多くの思想がこうした問いかけによって生み出されていったであろう。みきの二人の娘が夭逝しなければならなかったのは預かり子の身代りになったからであり、みきの願いを聞き届けた神の意志に基づくものだという解釈はその一つである。人間はくり返し生まれ変わるものであり、人間の幸不幸は前生のいんねんによるところが大きいというような考え方の基礎もこうした問いかけを通じて形成されたであろう。問いはまた、世界の諸現象にも及んだであろう。十柱の神に関する教義の主要部分も、こうした問いかけを通じて形成されたのであろう。それは、いんねんおうのみことの神名の啓示と時を同じくするはずであり、かなり早い時期のことである。みきの口述に基づく調書によれば、

……同夜天上ニ物音聞エケレハ身体忽チ大石ヲ以テ押サユル如ク覺エルニ微妙ナル声ニテ珍ラシキ物来レリトキクハ我者國常立尊ト聞ケバ身体ハ輕ルクナリス入替リ右ノ如ク次第十柱ノ神来レリト覺エ候其神語ニ曰ク

國常立尊

御姿 竜

是ハ人間身ノ内眼ウルライヲ守護スル神

疑いと信仰の間

面足尊 御姿 頭十二 尾三 大蛇

是ハヌクミヲ守護スル神

……(中略)……

右十柱の神を転輪王ト云汝ノ体中ヲ借り入ルト夢ノ如ク神託ヲ蒙リ候⁽²⁵⁾……

十柱の神の神名はいうまでもなく天神七代の神名を主体とするものである。また、それぞれの神が肉体の諸機能をつかさどっているという身の内の守護の教説は、当然人間創造の際、それぞれの機能創造の道具、雛型となったという人間創造の教説と結びついているはずである。したがって右に引用した啓示は、すでに創世論が形を整えてきたことを意味するものである。これらの神名、神の機能論、創世論などは伊勢神道や兩部神道の教義を原型とし、それらをみきなりに再構成して作られたものであろう。⁽²⁷⁾ みきはそれらを当山派の山伏であった市兵衛や伊勢の御師などから吸収していたのであろう。民俗〈宗教〉においても、創世論や神の機能論は確かに説かれていたにちがいない。ただし、それらは民俗〈宗教〉の本質からして、つねに漠然とした曖昧なものであつたはずである。なぜなら、民俗〈宗教〉は首尾一貫した世界観をもつことよりも、手段としての靈力を強めることに関心を奪われがちだからである。てんりんおうのみことの神名の啓示を受けた段階で、みきは民俗〈宗教〉の漠然とした創世論や神の機能論にはっきりとした輪郭を与え始めたといえよう。それは世界の始まりや自然・人間の諸現象が、明確で首尾一貫した神の意志に基づくものであると考えることを意味する。そうした思考は民俗〈宗教〉とは明らかに質を異にするものである。

神の輪郭がはっきりしてくるにつれて、みきは神の現在の意志がどこにあるかを容易に感得できるようになつたであろう。とすれば、人々の請いに応じて、その時々々に神の意志を示すことも可能になるだろう。嘉永六年(一八五三)頃、みきはすでに家族以外の者に対して巫術行為らしきことを行っていたという証言がある。⁽²⁸⁾ それは実妹くわが嫁いでいた忍阪村おさかむらの西田家でのことであり、そこでみきは嫁のタカとともに笹に水をつけてふりかけたりして神意を示現させていたらしい。二人は別火別鍋の巫者として病人などに巫術を行い、みきは西田家を「南半国の打ち分け場所」と呼んでいたという。みきの五女こかんが西田家の青年たちと大阪へ赴いたという伝えの背景にはこうした活動があつた。大阪から帰ってきたこかんにみきは「今日といつてもいかんから、明日からすっきり赤い着物に着換えるで」と言い、井戸水で着物を赤く染めさせたという。また、西田家のタカも赤い着物を着けていたという。赤い着物はおそらくみきと彼女の助手たちが神の意志を示現しうる状態にあることを

示すものなのであろう。以上の証言が事実だとすれば、をびや許しが最初の救けのしるしを与えた安政元年（一八五四）以前に、すでに巫術的行爲が行われていたことになる。一七才のこかんが大阪で街頭布教（におい、がけ）を行ったというさわやかな伝承はそのままでは信じがたいが、巫術的行爲という意味でなら「布教」が行われたとしてもふしぎではないであろう。それは、みきが人々に神意を示しうる状態に至ったことを象徴するものである。

さまざまな事がらが神の意志の顕現として解釈されるようになるにつれて、現在のみき自身の運命も神の意志によるものとして理解されるようになる。

『貧に落ち切れ。貧に落ち切らねば、難儀なる者の味が分らん。水でも落ち切れれば上がるようなものである。一粒万倍にして返す。』
「私は、夢中になっていましたら、『流れる水も同じこと、低い所へ落ち込め、落ち込め。表門構え玄關造りでは救けられん。貧乏せ、貧乏せ。』と仰っしゃりました。」

没落と貧窮は神の意志によるものであり、この過程が極点に至った時救けの約束が実現される、という展望をみきは垣間見ているように思われる。こうした神の意志のあり方が家屋撤去の神命の延長線上にあることは明らかであろう。家の希望と倫理に対する挑戦がここでも継続されている。心のあり方が問題になっていることはかわりがない。しかし、今や没落という運命が眼前にあり、それは神の意志の現れとして受け止められている。以前には何の輪郭もたなかった神の意志が、今では一つの軌跡をもち、やがて人間を心から納得させてくれるであろうものとして現れているのである。神の言葉だけを取り上げれば、みきは中山家の没落という運命に納得し、それを受けいれているといってもよかろう。

以上の過程は神意の内面化の過程といえよう。天保九年の神がかりの時の神は、ただ救けの約束のみを残しただけであり、その意志が奈辺にあるのかいっこうにははっきりせぬものであった。が、この約束に固執していく時、家の権威や世間の常識はもはや受け入れがたいものとなる。あらゆる事象が新たに問い直され、神の意志の顕現として理解されるようになる。神は世界と人間を創造し、あらゆる現象をつかさどるものとして輪郭を明らかにしていく。やがて、みき自身の現在の運命も神の意志の現れであると感ぜられるようになる。この過程を導いたのは、あくまでも現状を容認せず、不幸の真因をつきとめようとするみきの問いかけであった。問いかけの底には、なぜ神が不幸をもたらすのかという疑問と絶望に近い感情がわだかまっている。神意の内面化はこの感情を消し去ってしまうわけであるまい。しかしそれを相対化することはできた

だろう。救いの信仰はこの相対化を基礎にしてのみ確証されうるのである。

神意の内面化の過程はほとんど知的な過程といってよいものである。天保九年の神がかりが生み出した孤独な空間とその後の苛酷な運命は、一人の農婦にこうした知的な作業を課したのである。しかし、新しい信仰は知的な過程によってのみもたらされるものではあるまい。新しい信仰のためには新しい希望が必要である。そして新しい希望は頭の中で作り上げられるものではない。では、それはどこからやってきたか。

二

みきの伝記にはのかな明るさが見え始めるのは嘉永年間（一八四八〜一八五四）に入ってからのことである。神がかり後すでに一〇年が経過し、みきはすでに五〇才を超えていた。この頃みきは「お針子をとれ」という神の命を受け、娘たちに裁縫を教えるようになった。つきものでも狂人でもないことを示すためであったと伝えられている。同じ頃秀司は寺子屋を開き、村の子供達を集めて読み書きなどを教えるようになった。秀司は足痛の発病以後医療をならい、手元には薬箱などをもっていた⁽³¹⁾。しかし、それはとうてい中山家の生計を支えるほどのものではなかったらしい。みきや秀司が副業に携わるようになったのは、農業が思うにまかせず、田畑の収穫がとも足りなくなつたからであろう。貧窮がなければ、生活形態の変更を強いられることもなかったであろう。生活形態の変更がたやすいものであったはずはない。しかし、そこには新しい社会生活の芽生えというようなものも感じられる。親族からも見捨てられていた一家の周囲に、新しいつきあいの範囲が生まれていることが察せられるのである。

こうしたつきあいから嘉永五年（一八五二）、二一才の三女はるの縁談がまとまった。相手はお針子に来ていた娘の従兄で櫛本の^{いちののもと}上街道^{かみ}沿いに住む鍛冶屋榎本惣治郎であり、仲人は娘の父（あるいは弟）がつとめた⁽³²⁾。惣治郎は幼少の頃から気立てがよく素直なため、仏惣治郎と呼ばれるほどで、みきは「惣治郎ならば、見合いも何もなくとも、心の美しいのを見て、やる⁽³³⁾」と言ったという。嫁入りの次第はきわめて簡素なものであったにちがいない。はるの嫁入り道具は二差の荷だったという。翌年には二九才の長女まささが隣村の農家の、養家先から離縁になった男に嫁⁽³⁴⁾いだが、その時の荷はわずかに一包みにしかなかったという。五〇代半ばにしてようやくあいついで娘を嫁に出したみきは、一三才の時の自分の嫁入りを思い出したかもしれない。みきの嫁入りの荷は五荷であり、大和の農家の標準であった三荷を上回る豪華なものであった⁽³⁵⁾。親族

や縁者にはぎやかな宴を開いて、家の繁栄を祝ったにちがいない。もうあの家の輝きはなかった。みきが前川家を模範として思い描いたような、強い父に導かれた家の繁栄は、⁽³⁶⁾はるやまさ⁽³⁶⁾が望もうとしても望みえぬものだったろう。しかし、娘たちには娘たちの希望があったにちがいない。母親はその希望を祝福したであろう。中山の家に生み出しえなかった幸福を娘たちに託したのである。それはみきが新しい希望と新しい生き方を実感することを意味する。

まさの結婚と前後して夫の善兵衛が逝き、息子の最初の子である秀⁽³⁷⁾が生まれた。みきはこの娘が将来やしきの柱石となるいんねんをもつ者だとして、生後すぐ引き取り自ら養育した。同じ頃母屋が取り払われ、近村に売られていった。みき(の神)は母屋取りこわしに先だって瓦を下した時、「けふは家のこぼちぞめ、貧乏のはじまりや。こんなめでたい事はないで、みき、「神酒」をこしらへて、一杯祝ふていさんでかゝれ⁽³⁸⁾」と言ったという。それまでは男たちの心のあり方を問う象徴的な行為にすぎなかったことが、ついに現実のこととなった。その時、みきの神は新しい希望に勇んでいた。家屋撤去の神命は以前は非現実的で突飛なものでしかなかったが、実現の止むなきに至った今、それは確かに新しい出発を感じさせるものとなっていた。みきの絶望とは男たちへの心づかいの挫折であった。みきの願いとは男たちのまことが回復され、新たな生活意欲に基いて家が繁栄に至ることであった。男の心の入れかえなくして幸福はありえないと思われた。しかし、今や善兵衛はいない。秀司はまがりなりにも一人の娘を得、一個の父として立っていた。足痛(ちんば)に苦しみ、家の没落に伴うあらゆる屈辱を耐え忍んできた秀司は、ある意味ではみき以上に辛かったかもしれない。そのことはみき自身、充分感じていたはずだ。その秀司の娘を見た時、みきの胸はいとおしさでいっぱいになったにちがいない。

要するにみきは家の希望と倫理による呪縛から解放された。そしてちょうどその時、子供たちは新しい幸福を発見していくように見えた。やがて娘たちは子供を生み、みきのまわりににぎやかな声を響かせるだろう。はるの子龜蔵にみきは実父の魂を見、その子を引き取ろうとする。⁽³⁹⁾秀や龜蔵を通して、前川家の幸福だった生活がこれから再現されるかもしれない、という予感がみきの心に芽生えていたのである。おそらく新しい人々の輪がつくる幸福はあの家の幸福とは違う種類のものであろう。新しい幸福はまだ産声をあげたにすぎず、その成長後の姿は見えていない。ただ、出発点となる単純な生の喜びは疑いようもなくそこにあった。

まさ⁽³⁶⁾が嫁ぎ、善兵衛が逝き、秀が生まれ、母屋が売られた嘉永六年(一八五三)は、こかんが大阪へ布教(においがけ)に出かけたといわれ

る年でもある。みきが人々に神意を示しうる状態に至った背景には、以上のような生活の展開があったわけである。そして翌安政元年（一八五四）には初めて救いの確証が得られるのである。

救いの最初の確証がお産を通して得られたのは偶然ではあるまい。⁽²⁰⁾ お産は若い夫婦の日常生活の一つの焦点をなすものである。彼らにとってお産の喜びは、日常生活と異質な空間に属するものではない。日常生活と同じ枠内において、日々の積み重ねを開花させるものである。反対に、お産の危機も突然の異質な力への襲撃による危機ではない。異質な力を取り除こうとするおがみきとう、（拝み祈禱）やいしやくすり（医者薬）⁽⁴¹⁾はお産には効果をもたない。安産のために何よりも必要なのは、産婦の全体的体力と精神的な安定である。裏返せば、お産の危機は日常の肉体的・精神的疲労の結晶したものである。このためお産の危機に対する人間の心配りも、日常の細部にまで及ぶこととなる。お産に多くのタブーがつきまとうのはそのためである。⁽⁴²⁾

タブーは何の役割も果たさぬまったく非合理的な観念であるわけではない。民俗の中では、お産のタブーは産婦や周囲の人々に心構えを促し、落ち着きを与える働きをしていたであろう。しかし家の中では、家父長的な倫理意識と結びつき、女性の隷従を強い、夫婦の愛情の流露を妨げるものに転化する可能性が生ずる。家の繁栄という希望をもたず、家の倫理に従う理由をもたない夫婦にとって、そうしたタブーは心を落ち着かせるものではなく、むしろ不安を増幅させるものとなる。その場合タブーは、伝統的な精神的態度の呪縛をもっとも日常的なレベルで代表するものとなる。天保八年（一八三七）の秀司の発病のしばらく後、四〇才のみきは五女こかんを産んだが、その後「何となく身体がゆらゆらし、「氣の間違ひというように」⁽⁴³⁾なったという。家の危機に心を砕いていたみきは、産後のタブーを守りながらも焦りや不安に苦しんだことであろう。タブーは人に遵守を強いながら、何の喜びも約束しない疎遠な力として現れたにちがいない。そのようにタブーが桎梏となった時、逆にタブーを捨てる心が心の落ち着きと安らぎをもたらすという場合が生じることになる。四四才の時、七ヶ月で流産したみきは伝統的な処方やタブーを放棄したが、それは特別に悪い結果をもたらさなかった。流産という不幸にもかかわらず、そこに神の働きが感じられた。孤独なみきにとって、この神の働きはなお不鮮明なものであったが、救いの予感をもたらしたためし、（をびやためし）の体験として記憶される。タブーを捨てることは恐れと抗いの対象であった家の権威から心理的に解放されることと結びついている。それは行為の責任を産婦自身に引き受けることを意味する。そして引き受けることのできる産婦の主体は、夫の思いやりと夫婦の日々の信頼心に支えられていなければならない。こうし

た夫婦の信頼心は、夫婦がわけもつ新しい希望によってのみ可能になるだろう。タブーが古い精神の日常的な代行者であったように、タブーからの解放を支えるのも夫婦の日常的な希望である。お産は古い精神と新しい希望が闘い合う一つの前線となるだろう。

みきにとって、この闘いは神の救けをめぐる闘いであった。それは、みきの神が新しい希望を成就させるはずの身近な日常的存在として感じられていたからであろう。みきの神は何よりも単純な呪術によって救けをもたらすはずの神、その意志に訴えるには複雑な手続きを必要としない神として思いうかべられていた。神意の内面化の過程で、神はさらに、人間の問いかけに直接応答してくれる身近な主宰神として現れ始めていた。そうした身近さと首尾一貫性によって、創世論や神の機能論が構成され、人間の自然な生命力が神の働きによるものであるという視点にとられるようになっていた。日常的な希望の集約点であるお産は、そうした神の働きが現れるのにもっともふさわしい場である。

たいない系 やどしこむのも 月日なり

むまれだすのも 月日せわどり 『おふでさき』六一131

家の倫理を脱しつつあるのは自由さと若い夫婦の希望に支えられて、みきはお産のタブーを取り払い、かわりに人間創造の神の守護を促す簡単な呪術を行った。そうすることによってみきは産婦の希望とともに呼吸したであろう。地震の中ではるがお産を終えた時みきが覚えたであろう深い感動もまた、若い夫婦の希望によるところが大きいであろう。

をびや許しにおいて救けの確証をもたらしてくれたのは、何よりも古い精神に対する新しい希望の勝利だったように思われる。もちろん、そうした闘いの準備をしてくれたのは、神意の内面化による神の働きの日常的な理解であり、みきの長い孤独な闘いかけであった。しかし、救けのしるしの出現を可能にした決定的な力は、日常の平凡な生活の中の平凡な希望によって与えられたのである。この希望は、家をめぐる葛藤の現実的基盤が消滅した後の、子供たちの新たな生活の中に芽を出したものであった。それは超自然的な力の突然の介入や、特権的瞬間の心の特殊な状態などによってもたらされたのではない。時の力、あるいは自然の癒やす力とでも呼ぶべきものによって、徐々に静かにもたらされたのである。私にはあらゆる真正の救けの信仰は、そうした自然の癒やす力のふしぎさに向けられているように思われる。

救けの最初の確証が得られた後も、救けの信仰がただちにみきの心をおおいつくしていったと信ずべき理由はない。救けの信仰のよりどころとなる新しい希望はなお小さな灯にすぎなかった。中山家はその後いよいよ谷底の生活に入ることになる。安政二年（一八五五）には、残った

三町歩余りの田地が年切質（一定の年限を区切って安く質入れすること）に出された。この年みきは五八才、秀司三五才、こかん一九才、秀三才であった。「寒い晩にあたるものも無^く」、「あちらの枝を折りくべ、こちらの葉を取り寄せ、通り越^す生活、月明かりの中で夜を徹して糸を紡ぐ生活、食う米にもこと欠く生活がこれから一〇年程続くことになる。秋祭の日、村の娘達が着飾って楽しげに歩いているのに、こかんはひとり淋しく道ゆく神輿の渡御を眺めていなければならない。秀司は四〇になって初めて糸を紡いだり、人に「紋付さん紋付さん」と呼ばれながら行商に出たりしなければならぬ。みきが中山家の将来の柱にしたいと考へ、梶本家に貰い受けを要請したはるの長男亀蔵は七才で死んだ⁽⁴⁵⁾。その一年前に秀司の内妻は男の子を産んでいたが、みきはこの子と母親を受けいれようとしなかった⁽⁴⁶⁾。みきの身のまわりでは、新しい希望はまだ具体化のきざしを見せようとしなかった。「一歩一歩がゼロからの建設の楽しい労働であった。みきは、貧のなかに、はじめてのびのびとした陽気な笑いをとりもどしていった。そんな生活のなかに、みきはほんとうの幸福を、しみじみとかみしめていった⁽⁴⁷⁾」というような状態にはほど遠いものだったであろう。

そうした中でみきの神の助けを受ける者がちらほら現れ始め、その中から信徒というべき者も現れるようになる。安政年間（一八五四～一八五九）にみきは近隣の主婦（清水ゆき）に娘達を除いて最初のをびや許しを施した。産婦が苦しんでいるという話を聞き、その家へ行って背中に息を吹きかけ、腹帯・もたれもの・毒忌みなどをやめるように説いたという。同じ頃、これも近所の家（足達重助）の娘の足の立たぬのを救⁽⁴⁸⁾けたとか、初めて米四合をもってお礼参りに来る者があつたとか伝えられる。救けはまず村方（同じ部落の住民）に現れたようである。文久年間（一八一～一八六三）になると、後まで参拝を続けるような固定的な信者が近村に現れ始める⁽⁴⁹⁾。元治元年（一八六四）には月々の参拝日に三十人の信徒が参拝した⁽⁵⁰⁾といひ、信徒集団といふべきものができかけていた。中には山中忠七のように、みきにかんりの喜捨をすることができ⁽⁵¹⁾る富農もまじっていた。とはいへ、信徒の集まりはまだみきの生活をかえるほどのものではなかっただろう。元治元年の暮、秀司は節季の支払いに心を痛め、労力奉仕を続けていた飯降伊蔵にわずかな肥米の提供を申し出ることしかできなかった⁽⁵²⁾。しかし、まさにこうした信徒のささやかな集まりの中から、みきは新しい希望が具体化していく姿を見て取ったように思われる。みきの救けの信仰が、明確な未来を見つめて確固として歩み始めるのを知るためには、さらにみきと信徒との交流のあり方を見ねばなるまい。

四

元治元年（一八六四）頃のほとんどが農民であったおもだった信徒の間に、ひとり大工の飯降伊蔵の夫婦がいた。この夫婦は信徒の中でも最も貧しく、言葉やものごしにおいてもっとも目立たぬ存在であったろうが、彼らこそ天理教の発生にある意味でもっとも重要な役割を果たしたのであった。

伊蔵夫婦は結婚の当初からほとんど失うべきものをもっていなかった。嫁に来た時、妻のさとは伊蔵の生活の貧しさとむさくるしさにあきれ、「貧乏はもとより承知であったけれど、これ程までとは思わなんだ」と人にもらずほどだったという。二人の縁談は華やいだものではなかった。二九才と二八才の男女は二人とも初婚ではなく、しかもともに再婚を切に望んでいたわけではなかった。仲を取りもった下駄屋の徳平がさとの両親に話をもちこんだ時、さとの両親は「ご親切は有難うございますが、宅の娘はまことに気儘者で、その上年もとっていますから今更貴い手もないのでオバ（独身のこと）で暮すと申しています」と答えたという。さとは最初の結婚で一女をもうけた後、家に帰されていた。実家はかなり豊かであつたらしく、親族は家柄を理由に貧しい大工との結婚に反対した。結局話がまとまったものの、いったん徳平の養女としてから嫁入りするという手順を踏まねばならなかったという。周囲の人々の祝福などはとても期待すべき状態ではなかったであろう。伊蔵の方も徳平の語に「ご親切は有難うございますが、私はやもめ、暮しをしようと思ひます。その方が却つて氣楽です……」と答えたという。伊蔵には一家を構えるための財の貯えなどまったくなかった。四男だった伊蔵はもともと身一つで、奥深い山村から街道沿いの樫本へと大工の職を求めて出て来たのだつた。縁者の大工のもとで仕事に励み、最初の妻を迎え、家とわずかの田地を購ひ、子供ができた時には順調な人生が始まったかに見えた。ところが、産後の思いによる妻の死が、その人生をにわかには頓挫させる。翌年子供が死に、若い後妻を里に帰すに至つて、伊蔵の人生はふり出しに引き戻されることになる。前妻と子供の病死や後妻との折り合ひの悪さも重なつて、後妻の離縁に際して借財を処分した時、伊蔵のもとにはもはや何ものも残らなかつたという。大工の腕もさほどでなく、野心がなく、「千軒きつての正直者」と呼ばれるような性格だったことがわざわいしたのであろう。不作続きによる米価の値上がりなどの商品経済の圧迫も大きな影響を与えたにちがいない。いずれにしろ、さつを迎える伊蔵のまわりには、家も親族も財産もほとんどなかつたわけである。

結婚後にぎやかな街道筋に越したりしたが、生活は楽にならず、苦しい生活の中で夫婦の心はかみ合わなかったらしい。そして二度の流産が続く。それは夫婦の生活の挫折を確認し、それに輪をかけるものだったろう。後にその頃のことをふり返って、さとは「里へ帰ってしまおうとする」と妊娠し、流産したので今度こそと思うとまた子供が宿った」と言っている。夫婦は生きがいと共有することができず、貧しさで闘う気力を分かち合うことができなかったであろう。元治元年（一八六四）の春、さとは二度目の流産の後、肥立ちが悪く床についてしまった。この患いもさとの心身の疲労と関わりがあったにちがいない。しかし、この患いの中から思わぬ道が開けてくる。

看病に心を尽くしていた伊蔵はある日「庄屋敷のおびや神様」の話を聞き、その足でみきの家へと赴くことになる。⁽⁵⁵⁾伊蔵はこかんから神の指示を受け、札と御供^{ごく}をもらって帰宅する。神の指示に従ってさとは腹帯をはずし、「心次第でふんばると仰せ下さるからには、どんな心にもならして頂く⁽⁵⁶⁾」と言って御供をのむ。夫の伝える神の言葉がさとを力づけたにちがいない。その日から気分がよくなり出し、三日目には「モタレテ自分ニ食スル」まで回復したという。この間に伊蔵は、神の指示を求めて朝晩頻々と庄屋敷へ通った。六月二五日、歩けるようになったさとと初めて参拝した時、二人はお礼に社（神棚）でも作ってさしあげてはどうか、と話し合った。「庄屋敷のおびや神様」を通じて夫婦の心は通い合い、一つの目標を発見することになる。病の救けを得た後も、みきの神は夫婦を引き寄せ夫婦の献身を引き出すある力をもっていた。また、若くはないみきの家族のあまりに貧しい生活が、同じように貧しい若い夫婦の感謝を、自然に労働による報酬の申し出へと導いたのである。⁽⁵⁷⁾

「社でも作ってさしあげよう」というささやかな提案を、みきの神は小さな建物を作れという指示に変える。神の指示を受けて人々の意欲はつり、ついに力を合わせて三間半に六間の参拝所（つとめ場所）を建てるという相談がまとまることになる。このことはみきやみきの家族にとっても信徒たちにとっても思いがけないことであったはずである。なるほど一定の固定的信徒は生まれ始め、信徒たちが一つの集団（講社）をつくるという気運はまったくなかったわけではあるまい。しかし、無一物の大工の一夫婦が、神のために仕事をしたい、という申し出をしなかったら、信徒たちが力を合わせて何かを始めるといふことはまだまだありえなかっただろう。思いがけない事態は、伊蔵の身軽さと神への感謝によって突然に可能になったのである。実際、その後の普請は伊蔵夫婦の献身のみによって進められていった。⁽⁵⁸⁾夫婦は「子ナク只二人ユエニ常ニ来り居」り、仕事に打ち込んだ。伊蔵の家計は破綻していたが、伊蔵夫婦はかまわずみきの家に住み込んで（あるいは通いつめて）奉仕を続けた。伊蔵にとって気づかうことは、借家から追い出されるということだけだったかもしれない。他に守るべきもの、失うべきものがなかっ

たからこそ、神のための仕事にひとすじにはげむことができたのであろう。伊蔵夫婦がこの突然の奉仕の拡大にまったく困惑しなかったかどうかはわからないが、ともあれそれは可能だったのである。

いずれにしろ伊蔵がこの時の自分の行動に自ら驚き、後々まではっきりと記憶していたことは明らかである。伊蔵の神がかりの言葉を記した後の『おさしづ』には秀司と伊蔵との対話の情景が生き生きと描き出されている。

……「神様はこう言やはるけれど、先は案じるで。お前、どう思うで」先生（秀司）案じ、「お前の処、日々案じている。案じていん？ ようこそなあ」……

……「さあさあそうじゃなあ。これだけ仕事くれたらいつかなあ。」この月、月中にやります。「棟上となったらどうしようなあ。」「どうなりとできます。」「それじゃ棟上せい棟上せい。」これが始まり。棟上したらどんな道がついてくるで。神が言い聞かし、どんな事も思わず道を通り棟上した。これでよい、これでよい。神が入込んでいるから、案配よくなってくるで。……『おさしづ』明治31・8・26)

秀司は普請の先ゆきや伊蔵の家計のことをしきりに心配したが、伊蔵は秀司とともに思い煩おうとはしなかった。秀司の不安や遠慮に対して、いたわりの心づかいさえ示しているように思える。愚直なまでの正直さが、「どんな事も思わず」「案じ」ることのない強さとなって現れた。神への感謝と信頼が伊蔵の強さを引き出したのである。それは、生命力の喜ばしい回復のさなかにいたさとの心の張りにも支えられていたであろう。すでに失うべきものは失い、残るものとはまごころしかなかった夫婦のそのまごころが真に生きる道を見出したのである。二年後、さとは二人のまごころの結晶のような赤子を無事産み落とすことになる。

参拝所（つとめ場所）の建設はみきにも強烈な印象を与えた。みきの心躍りは二年後にまとめられた『みかぐらうた』の中に鮮かに映し出されている。

一ツ ふしぎなつとめばしよハ たれにたのみはかけねども

三ツ みなせかいがよりあうて できたちきたるがこれふしぎ（『みかぐらうた』三下り目）

そこには神の働きのふしぎが明らかに姿をとっていた。そして、そうしたふしぎを身をもって現しているのは、三〇過ぎの大工の夫婦の黙々とした労働であった。この夫婦が最初にみきの眼前に現れた時、みきの神は「待っていた、待っていた」と言った。以前の「大工が現れる」

という予言が、その時実現したのだという。みきはこの夫婦のものごしや表情の中に、一つの未来を読み取ったにちがいない。「一坪四方のもので建てかけ」という要求をもち出した時も、そうした予感があったのであろう。三月後にはその予感のみきの家の軒先で静かに実現される。

- 二ツ ふうふそろうてひのきしん これがだいゝちものだねや
 - 三ツ みれバせかいがだん／＼と もつこになうてひのきしん
 - 四ツ よくをわすれてひのきしん これがだいゝちこえとなる
 - 五ツ いつ／＼までもつちもちや まだあるならバわしもゆこ
 - 六ツ むりにとめるやないほどに こゝろあるならたれなりと
 - 七ツ なにかめづらしつちもちや これがきしんとなるならバ
 - 八ツ やしろのつちをほりとりて ところかへるばかりやで (同 十一下り目)
- 神のための無償の労働(ひのきしん)の喜びという天理教の教義を、最初にみきの眼前に展開してくれたのが、伊蔵とさとの夫婦だったのである。

無償の労働を支えているのは、病の中で弱り果てていた心を立て直してくれた神への感謝と敬虔な信仰であった。

- 七ツ なんでもこれからひとすぢに かみにもたれてゆきます
 - 八ツ やむほどつらいことハない わしもこれからひのきしん (同 三下り目)
 - 八ツ やまひのすつきりねはぬける こゝろハだん／＼いさみくる
 - 九ツ こゝはこのよのごくらくや わしもはや／＼まゐりたい
 - 十ツ このたびむねのうち すみきりましたありがたい (同 四下り目)
- そうした信仰の中で、夫婦は心を合わせ、一つの未来を見つめることができるようになる。
- 一ツ ひとがなにごといはうとも かみがみているきをしらずめ

二ツ ふたりのこゝろをささめいよ なにかのことをもあらはれる

三ツ みなみてゐよそばなもの かみのすることなすことを

信仰する夫婦の支え合う心の姿を、みきは初めて目のあたりにした。そこにこそ、みきが一生をかけて求め続けてきた夫のまことと妻の心づかいのみごとな合致が現れていた。みきはそうした夫婦のあり方を、自らと善兵衛との夫婦生活にひきくらべたかもしれない。一三才で嫁入りしてから四〇才で神がかかるまで、夫の心はいつもみきの過剰な心づかいから逃げ出そうとしていた。神がかって以後は、閉じこめられた孤独な空間から神の怒りをつきつけることによってしか、夫の心を動かすことはできなかった。あるいは伊蔵の姿を、一〇才年上の秀司の身の上にひきくらべたかもしれない。息子は足痛のためになすところなく日々を送り、妻のいたわりに身を休めることもできないで一生を過ごそうとしていた。神はみきの身のまわりには、ついにふしぎを実現させなかった。しかし、みきが引き寄せた貧しい夫婦が神を信じる時、そのふしぎは造作もなく形づくられていった。

飯降伊蔵の夫婦は、みきの周囲に集まり始めていた信徒達の信仰のもつ可能性を、典型的な形で示すものであった。多くの信徒達の生活空間は、みきや善兵衛、あるいは秀司の生きてきた生活空間と異なるものであった。彼らは最初から家の希望や倫理に深くからめとられていたわけではなかった。家の桎梏はすでに失いつつあったが、かといって新しい希望や倫理を見出すこともできないでいた。そのゆきづまりからみきのもとに引き寄せられ、みきの教えと人格によってゆきづまりを克服する力を与えられたのであった。信仰は彼らの生活に新しい焦点を与え、彼らの生活空間をさらに変化させる。財産も働き手も失ったみきの家が新しいふしんの空間を与えることになる。「貧への落ち切り」によって、今や神のやしきでの陽気ぐらしを実現するための場所が作られていた。信徒たちはその場所に集まり、みきの神が約束した希望を着々と具体化していくことになる。

このような信徒の信仰を引き出すことができたのは、疑いもなくみきの人格の力であった。しかし、そのことはみきの中に、まず信徒の信仰にまさる敬虔な救いの信仰ができていたことを意味するものではない。教祖の信仰が誰よりも純粹で、疑いは誰よりも少なかったと考えるのは事実には即していない。教祖は信徒との対話を生きているが、信徒はその対話に基いて世界を生きている。教祖の強さは世界を生きている強さではなく、対話を生きている強さである。その強さは信仰の深さとともに疑いの深さによっても支えられているのである。みきの人格の力は、信仰と疑い

が不可分であるような種類の心の深さに由来している。それはみきが長い孤独な問いかけによって彫り刻んだ心の深さであった。しかし救けのしるしが世界の中に目に見えて現れ、救けが一つの未来を見すえた道となるまでは、みきの救けの確信はなお萌芽にとどまるのである。信徒との交流が行われ、信徒の信仰がみきの心の鏡に映るようになって、初めて神の救けのふしぎさが充分に感得される。みきの心がついに慰めに満ちた救けの信仰の澄みきった青さに至るのはその時であろう。

五

天保九年（一八三八）の神がかりの後、みきが救けの信仰に至りつくまでの過程を、私は三つの段階にわけて考えてきた。天保九年以後の一年間は家の没落をなすところなく見送る暗い日々であり、みきは出口の見えない孤独な空間で神意のありかを問うていた。嘉永、安政、万延年間（一八四八―一八六〇）には、みきは家の呪縛を失い、生活はほのかな希望に彩られるようになり、初めて救けのしるしが現われる。飯降伊蔵に代表されるような敬虔な信徒の出現によって、神のふしぎな働きを日々眼前に確かめるようになるのは、文久、元治、慶応年間（一八六一―一八六七）のことである。もちろん年代は大雑把な基準を示すものにすぎない。それぞれの段階は明確な境界線によって他と区別されているわけではない。一つの段階は前の段階ですでに準備され、次の段階までも深く食いこんでいる。また、各段階の順序がこの通りでなければならぬという論理的必然性もそれほどはっきりしているわけではない。

むしろそれらは三つの相補う要素であると考えた方がよいかもれない。その場合三つの要素は、神意の内面化、葛藤の解消、希望の具体化という三つの言葉にまとめることができる。

神意の内面化とは、疎遠であった運命の暗い力を神の意志の表現として解釈していく過程である。天保九年の神がかりの経験は、みきに不幸との妥協を不可能にさせてしまう。家の希望と倫理に基づく常識的な思考は解体され、すべてが首尾一貫した神の意志の顕現として解釈されるようになる。解釈はみきの生涯のさまざまな事件から世界の創造と働きの本質にまで及ぶ。しかし、問いかけの焦点はみきと中山家の男たちの運命であり、何よりも秀司はなぜ足痛に悩み挫折して生きねばならないのか、という問いであった。そうした問い自体には、どんな答えも答えきれはしなかった。葛藤の解消とは、みきを孤独な問いの空間に追いこんだ心の葛藤が、その現実的基盤の消滅によって解消することである。みき

の悩みは家をめぐるものであった。家の幸福を望むあまり、みきは男たちに過剰な心づかいを向け、男たちの半ばな気持ちにゆきばを失うことになってしまった。守るべき家が崩壊した時悩みの現実的基盤は消滅し、子供達の生活から家の希望とは異なる新しい希望が生まれてくる。それは若い夫婦のありふれた生の希望であるが、みきはその希望の力によって救いのしるしを見ることができるとはいえ年老いたみきの身のまわりでは、そうした希望はまだ小さな灯にすぎず、救いの確証はなお萌芽にとどまる。希望の具体化とは、みきの生活に小さな灯となって現れた希望が信徒の行動を通じて具体化し、神の救いのしるしを日々眼前に現すようになることである。みきの生活意識は近世の家連合としての村落共同体の範囲を出るものではなかった。みきが見出した新しい希望と生き方は、そうした狭い生活空間では充分に実現されえない。しかし、没落によって生じた貧しい生活とみきの人格の力は、やがてそうした生活空間とは異なる生活空間をもった人々を引き寄せる。みきの人格に触れることによって、彼らは彼らの生活空間にふさわしい希望と生き方を発見していく。彼らの信仰を通じて、みきの心は慰めに満ちた救いの信仰の澄明さを獲得する。

三つの要素はおのれの役割を果たした後は他の要素に場所をゆずって消え去ってしまうわけではない。それぞれの要素は他の要素と補い合い支え合って、救いの信仰を次第にゆるぎないものにしていく。そのようにして成立した救いの信仰の中で、三つの要素は層をなして積み重なっている。そして、第一の要素を導いた孤独な問いかけの底にある絶望と疑いは、希望の具体化の後も消えてしまうわけではない。なおみきの心の底部にわだかまっているであろう。実際、みきは最後まで自己の生涯の不幸と和解しつくすことはできなかったように思われる。秀司の足痛がいかにしてもなおらぬということは、結局人間の納得しがたいことだった。人間の心のはこりや前生のいんねんによってあれこれの説明をつけることはできよう。しかし、問いそのものは消え失せてしまうわけではない。安政五年（一八五八）、庄屋敷とは目と鼻の先の川原城に住む秀司の内妻ちえは一人の男児を産む⁽⁵⁹⁾。ちえは中山家で産みたいと申し出たがみきはこれを拒み、生まれて後も母子は父と離れて暮さねばならなかった。慶応元年（一八六五）みきが留守の間に母子はみきの家へ移り住む⁽⁶⁰⁾。しかし、やがて二人は神の激しい攻撃を受け追い出されるだろう⁽⁶¹⁾。みきは秀司がようやくつかんだ小さな幸福を、守ろうとするどころか容認さえしなかった。この態度は、以前医者の娘が秀司の嫁に来た時、神がかりの声で驚かせ追い返してしまった時の態度と等しいもののように思われる。みきの神はなお秀司に辛くあたり、不幸との相対的妥協を許さない。それは、何よりもまず秀司の不幸が根本的には癒やされていないことを忘れることができなかつたからであろう⁽⁶²⁾。なぜかわからぬ不

幸にみきの神はいらだち、人間の心のあり方に原因を帰さざるをえなくなる。基底にわだかまる絶望と疑いによって以外、そうしたみき(の神)の態度は解釈しがたいであろう。⁽⁶³⁾

以上のように考える時、「貧への落ち切り」の過程がみきの信仰形成にどのような役割を果たしたか、という問いに答えることができよう。それは上記の三つの要素をもちたらずことによって、みきの救いの信仰の確立を促したのである。没落はまず、みきのひとすじにつきめていく心に激しい問いかけを課し、そのことによって広汎な事象に対する神意の内面化を可能にした。また没落は、家の桎梏を解体することによってみきの心の葛藤を解消し、子供たちの生活の単純な喜びの中に新しい希望と生き方を感じさせた。最後に没落は、新しいタイプの生活空間をもった信徒との接触を可能にし、彼らの新しい希望と生き方が具体化するための空間をつくり出した。本稿の第一節にあげた三つのタイプの解釈のうち、苦難の身代りタイプは第一の要素のみを、時代の英雄タイプは第二の要素のみを、教団創始者タイプは第三の要素のみをとりあげるものであった。私は三つの要素がそれぞれ補い合い支え合うことによって信仰が確立したと考えるわけである。この考え方によれば、教祖の信仰もまた常人の理解を超えたものではない。それは確立してなお疑いを底に宿し、絶望の影を色濃く落としたものなのである。

最後に、これまでの考察で明らかになった範囲で、天理教という新しい宗教思想はいかにして発生したか、という問いへの答えをまとめておこう。私は中山みきの信仰の成立過程に焦点を合わせて考察を進めてきた。それは以下のようにまとめられよう。

- (1) 天保九年(一八三八)の神がかりの事件は、中山家における家の希望の動揺とそれを支える家父長的指導力の欠如に対するみきの危機感によってひきおこされた。その危機感結婚以来のみきと夫や息子との心のゆきちがいの蓄積されたものだった。
- (2) 神がかったみきの言葉は従来の民俗(宗教)の枠を超えようとするものだったが、それが夫善兵衛によって公認されることによって、みきは生活者でも民間宗教家でもありえぬ孤独な空間に踏み込まざるをえなくなった。
- (3) 神がかったみきの脳裡にひらめき、孤独な空間でみきの導き手となった神のイメージは、直接的に顕現し簡単な呪術でトータルな救けをもたらず神というおかげ信仰運動(流行神、自発的群参)、特におかげ参りの神のイメージだった。
- (4) 天保九年以後中山家の没落は進み、この神の救けの約束は容易には実現されなかったから、みきは疑いと絶望の長い年月を過ごすことを強いられ、これが不幸の理由を問うみきの孤独な問いを徹底させる結果をもたらした。

(5) 問いは天保九年の神がかりの経験に基づいて、不幸と妥協した上で家の希望と倫理を保持しようとする權対的思考を認めず、そうした思考の打破を通じてすべての現象を神の首尾一貫した意志の現れとして解釈しようとする根源的なものであった。

(6) 徹底した問いは徐々にその範囲を拡げ、みきの生涯の不幸や世界の諸現象に対する神の意志や働きが次第に明らかになり、やがてみきは神の意志がどこにあるかを容易に感得できるようになって、運命との和解へと近づいた。

(7) 中山家の没落は、みきの心の葛藤の現実的基盤であった家を消滅させ、みきをその呪縛から解き放ち、子供たちの生活を通して新しい希望と生き方を感得させることによって、身近な生活の中に神の救けのしるしをもたらしした。

(8) みきの信仰の成長とその生活の貧窮化は、新しい生活空間をもつ敬虔な信徒をみきのまわりに引き寄せたが、彼らが信仰を通して新しい希望と生き方を具体化させた時、みきの心は救けの信仰に満たされることができた。

この過程でみきの信仰が従来の宗教と異なったきわだった特質をもつようになったのは、次のような点においてであろう。

(イ) みきの信仰は突然の悟りや超自然力の介入によってもたらされたのではなく、徹底した孤独な問いかけと生活のゆっくりとした歩みによって徐々に形成されたものであり、そのことが疑いや絶望に耐えうる信仰の強靱さと奥深さをつくりあげた。

(ロ) みきの信仰の核心の神イメージはおかげ信仰運動によって与えられていたが、みきはそれを首尾一貫した意志をもつ創世主宰神にまで鍛え上げた。その際、教義の基盤となった従来の民俗（宗教）の神につきまとう伝統主義の靈氣が払拭され、人々の日々の身近な生活の中で働く神への脱皮がとげられた。

新しい信仰の以上のような特徴がどのようにして人々に伝えられ、また人々と共有されることによって、その後どのように展開していったかがなお問われなければならない。

註

(一) 天保九年の神がかりの事件が何を原因としてひきおこされ、みきに何をもちたらしめたかについては、拙稿「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』第八号、昭和五二年、参照。本稿はこの論文の考察に続いて、天理教の発生という問題に接近しようとするものである。本稿末尾の天理教の発生についてのこれまでの考察の要約のうち(1)から(4)まで（一三八頁）が、主としてこの論文によるものである。以下、この論文によって

点は特に必要な部分を除いて註記しない。

- (2) 天理教教会本部編『天理教教典』昭和二四年、四八頁、天理教教義及史料集成部編『高校教義科副読本』昭和五一年、三九頁、他。をびや許しが「よろづ救けの道あけ」であるという観念は現在の教義ではさほど重視されていないが、中山みき自身にとってきわめて重要な観念であったことは、『こぶき(古記)』や明治一四年の奈良警察署長中川四郎宛「手続書」によって明らかである(中山正善『こぶきの研究——成人譜その三』昭和三二年、八五頁、一三二頁、同『ひとことはなし』昭和一一年、一五四頁)。
- (3) 天理教教会本部編『稿本天理教祖伝』昭和三二年。以下、教祖伝の資料で本書に記されているものは、特に必要な場合を除いて註記しない。
- (4) 清水ゆきへのをびや許しは安政五年(一八五八)と安政六年(一八五九)の二度とされる(天理大学おやさと研究所編『天理教教典』昭和五二年、巻末「年表」八八〇頁)。「よろづ救けの道あけ」をたんに外部の者への巫術的行為による治病の成就と解するなら、清水ゆきへのをびや許し以前にも、たとえば安政三年(一八五六)には足達重助の娘の足の動かぬのを救けたという伝えや、嘉永年間(一八五三年頃か)に「笹葉のさづけ」を行っていたという証言があり(本稿一三〇頁、註(49)、本稿一二四頁、註(28)、それらが「道あけ」にあたることになる。芹沢光治良などは足達重助の娘への救けを「道あけ」と考えている(芹沢光治良『教祖様』昭和三四年、一二七頁)。しかし、みき自身の記憶はそれとは異なり、はるへのをびや許しと清水ゆきへのをびや許しをより鮮明に刻みつけていた。みきの内面における救けの信仰の成長をたどろうとする本稿の視点からは、みき自身の記憶の構造がもっとも重要な資料となる。
- (5) 高野友治の推測では中山家の土地はせいぜい四町歩ぐらいたったろうという(高野友治『御存命の頃(改修版)』上巻、昭和四六年、三八頁)。別の伝えでは、山林も含めて一〇町歩余ともいう(天理教同志会編『天理教祖』大正二年、一一頁、村上重良『近代民衆宗教史の研究』(第二版)昭和三八年、九九頁)。安政二年(一八五五)に年切質として最後に手放されたのは三町歩余りだった。高木宏夫は嘉永年間(一八五〇頃)と明治九年(一八七六)の統計から、当時の庄屋敷・三島では三町歩余りといえどもかなり広い農地であることを示している(『宗教教団の成立過程——天理教の場合』『東洋文化研究所紀要』第六冊、昭和二九年、二八五〜二八六頁)。
- (6) 諸井政一「道すがら外編」『正文遺蹟抄』昭和四五年、四一頁。
- (7) みきの長男秀司は「わが家の神は貧乏神」であるとほやいていたという(村上重良『教祖——近代日本の宗教改革者たち』昭和五〇年、四四頁)。
- (8) 教団外からのこれまでの標準的解釈をあげよう。「没落の原因は、開教後のみきが濫与ともいうべきはげしさで施与をつづけたことによるといわれるが、寄加持の出費や施与のみを中山家没落の決定的原因と断定することはできない。この没落は、天保改革がもたらした経済政策の変動や、先進的農業地帯で進行しつつあった農民の分解過程のなかでの商人化した地主の没落と見ることも可能である。家事方端を担ってきたみきが、「乱心」「きつねつき」と見られるような状態に陥ったことは、この没落にさらに拍車を加えたに相違ない。」(村上重良『近代民衆宗教史の研究』第二版、一一五頁)。安政二年(一八五五)の段階でなお三町歩余りの土地があったわけだから、働き手さえいれば、充分家計は保ちえたはずである。たとえば、秀司が分家して娘婿な

りが働くことができたとすれば没落はなかったのではないか。あるいは秀司の妻が早くから家族に加わっていたとすれば、没落はある程度くいとめられたのではないか。こうした点はこれまで見落とされてきたように思われる。

- (9) 『稿本天理教祖伝』の表現は次のとおりである。「一列人間を救けたいとの親心から、自ら歩んで救かる道のひながたを示し、物を施して執着を去れば、心に明るさが生れ、心に明るさが生れると、自ら陽気ぐらしへの道が開ける、と教えられた」(二三頁)。この場合「ひながた」とは、神が人間の踏むべき道を演じて見せるということであって、そこに苦悩や希望などの人間の感情(人間心)は伴わないとされる。この解釈がロボット説だという批判(青地農『天理教——百三十年目の信仰革命』昭和四三年、八三〜八九頁)はもっともである。これには有力信徒の中からも異説が出ている(『第十六回教養講習会第一次講習抄録』昭和三十一年、一五〇〜一五一頁)。教祖の神性と人性に関する正善の神学的立場を明確に打ち出したものとして、中山正善『おふでさき概説』昭和四〇年、一七五〜二〇〇頁。

- (10) この三つのタイプは、実際に存在する諸説を分類整理したものというよりも、私の関心に従って講成した理念型という性格が強い。実際に存在する諸説はより未分化で、三つのタイプが組み合わさったようなものが多い。

- (11) 天理教会本部編『稿本天理教祖伝逸話篇』昭和五一年、三頁。

- (12) 代表的なものとして、諸井政一「道すがら外編」(『正文道韻抄』)。「その御教祖様が、如何なる前生の因縁で、身をすてようとまで、おぼしめさるゝほどの御心苦に御あひなされたのでござりませうか、世上、世界をながめてみれば、前生悪しき理を持越し、又はこの世のはこりによつて、わがとわがでいくるしみなやみ、なんぎくらうの道を通るものは、沢山な事でありますけれども、御教祖様は、そのやうな悪しき因縁で御苦勞被下たものではござりません。実に結構なる御魂、ありがたい親と云ふ因縁で、このやうな御辛苦なして被下たのである。実に子供助ける為に、親であるから、御苦勞下さつたのであります。」(三九頁) このタイプの解釈は、教祖を子供のために苦しむ親にたとえる他、古今東西の聖者、殉教者になぞらえる傾向がある。

- (13) 代表的なものとして、笠原一男「転換期の宗教——真宗・天理教・創価学会」昭和四一年。「みきは、中山家にまつわる家格と富が、みきの苦悩を倍加させ、女の幸を夫善兵衛によって奪わせたと考えたのである。家の権威と富への呪いにも似た感情が、神憑り後の彼女の説く宗教的救いの前提ともなったのである。人間の幸福は、女の幸は、家にまつわる家格でもなく、富でもない。みきは、むしろ貧しさに落ち切り、そこを新しい出発点として夫婦そろっての建設のための労働にこそ、ほんとうの幸福への出発点を見いだしたのである。」(一五六頁)

- (14) 中山新治郎『稿本教祖様御伝』明治三十一年(復元『三三三号』)。私は村上重良『教祖』四〇頁によっている。

- (15) 『稿本天理教祖伝逸話篇』三頁。

- (16) 代表的なものとして、西山輝夫『天理教とは』上巻、昭和四一年。「中山家は当時は地主階級であった。教祖はそういう生活手段を放棄して、無所有の中に身をおこうとされたのであるが、これは、通常の生活形態から一大転換して、純粹に親神の守護の中に生きる道を示されたともさとられる。(原文改

- (行) ほどこしをされたことを重く見る考え方も成り立つが、これは、何も教祖に限ったことではない。(原文改行)むしろ、根本の問題は、人間中山家を一旦破壊し、そのあとに神のやしきを建設、ここを世界たすけの中心として、親神の思召を実現してゆくことであつたと思われる。)(二二六頁)
- (17) 前掲拙稿、二〇九～二一〇頁。
- (18) 民俗(宗教)の概念については、拙稿「宗教と民俗」『宗教研究』二三〇号、昭和五十一年、五六～五七頁、同「宗教と民俗(2)」『宗教研究』二三四号、昭和五十二年、二〇二～二〇三頁参照。
- (19) 『天理教事典』「高辨」の項、四七八頁。
- (20) 中山慶一『私の教祖様』中巻、昭和三十一年、一二五～一二七頁、芹沢光治良、前掲書、七三～七五頁。
- (21) 中山慶一、前掲書、一二七頁。
- (22) 次のような推測も可能であろう——秀司は足痛故に農業労働をあきらめ、医者で身をたてようとした(本稿一二二頁)。そこで田畑を他人に貸したり、部分的に売り払ったりしてさし当りの生活費にあてようとした。みきはこの方針に反対し、家屋を売り払ってでも家族で田畑を耕すことを主張した。——この場合、秀司の足痛が農業労働が可能な程度のものであったかどうか、秀司が農業を放棄したのは彼の怠惰によるところが大きいのかどうか、が問題になる。が、いずれにせよ、秀司が足痛をかかえている以上、彼の方針が家族の生活への現実的配慮を欠いたもっぱら自己中心的なものであったとは思えない。
- (23) 高野友治、前掲書、八八～八九頁。
- (24) 拙稿「神がかりから救けまで」二二二～二二三頁。
- (25) 前掲「手続書」(中山正善『ひとことはなし』一五二～一五四頁)。
- (26) くとこたちのみこと、をまたりのみこと、くにさつちのみこと、月よみのみこと、くもよみのみこと、かしこねのみこと、たいしよく天のみこと、をふとのべのみこと、いざなぎのみこと、いざなみのみこと。
- (27) 十柱の神の教義を記紀神話や兩部神道、伊勢神道、吉田神道等の教義と比較したものに早坂正章「十柱神考」(『天理教学研究』一八号、昭和四三年)がある。それによると、習合神道の教義の天神七代を七星、五星、五行、五臟五宮に対応させる説、本地仏に対応させる説などが、天理教の十柱の神の教義と同じ構造をもっていることがわかる。(また、やや視点はずれるが、密教の五輪五大の説の影響を受けた祭文と十柱の神の身の内守護の理を比較したものに、中村俊之「身の内守護の教理についての一考察」『天理教学研究』一七号、昭和四二年、がある)。兩部神道等における天神七代に関する教義は、けっしてたんに学問的な関心からのみ作られたものではなく、また形成後も聖山伏や御師、先達など民俗(宗教)の民間宗教家の宗教活動に大きな影響を与えていたにちがいない。それは民俗(宗教)の底流をなす実践的教義であつたと思われる。天理教の十柱の神の教義の中心は、十神はすなわちてんり(ん)おうのみことという一神であり、この神が人間を創造し、世界を主宰する神であるという点にあるが、これに対応する教義もまた兩部神道や伊勢神

道の教義に見えている。たとえば『大和葛城宝山記』では、天地の生成の最初の神（あるいは常住慈悲神王に次ぐ神）として梵天王があり、「此の梵天王ノ心ヨリ、八子を生ズ。八子、天地人民ヲ生ずる也。此を名づけテ天神ト曰ふ。」（大隅和雄校注『日本思想大系19 中世神道論』昭和五二年、五八頁）とあり、また「……靈物ノ中四理志出神聖化生ス。之を名づけて天神ト曰ひ、亦大梵天王ト名づけ、亦尸棄大梵天王と称す。」（同六四頁）とある。天神の八子を十柱の神に、梵天王をてんりんおうに置きかえれば、十柱の神の教義と同じものになる。みきの神の神名が、天照皇大神（大神宮）↓天の將軍↓梵天王↓てんりんおうという連想過程をたどったと推測することができるかもしれない。てんりんおうの神名のもとである転輪王をみきがどこから導き出してきたかについては、奈良県の浄土宗寺院において「十三仏」の掛図が重んじられていたとする高木宏夫の指摘（前掲論文、二九三頁）、天の將軍以来の「てんり天」の強大性の連想によるとする村上重良の指摘（『近代民衆教史の研究』第二版、一一九頁）がある。また、前田道治も天理教の十神即一神の思想と神道の中の八神即一神の思想とが相通しているのではないかと、としている（『天理教の新研究』昭和九年、一七四頁）。

(28) 高野友治、前掲書、一〇四〜一〇五頁。

(29) 『稿本天理教祖伝逸話篇』三頁。

(30) 同右、三頁。

(31) 高野友治、前掲書、八八〜九二頁。

(32) 同右、九九〜一〇〇頁。『稿本天理教祖伝』がいうように仲人がこよの弟の辻忠作（当時の名は忠右衛門だったはずだ）だとすると、当時数え一七才（天保七年生れ、高野友治『先人素描』昭和二七年）ということになっておかしい。同名であることから父の忠作と混同されたのではなからうか。

(33) 『稿本天理教祖伝逸話篇』四頁。

(34) 芹沢光治良、前掲書、九四頁。

(35) 松隈青壺編『稿本天理教祖伝参考事典』昭和四七年、三八頁。

(36) 拙稿「神がかりから救けまで」、二二四〜二五頁。

(37) 橋本武『ひながたの蔭に』昭和二七年、八四頁。秀の母親やそ（諸井政一、前掲書、七二頁）がどういふ運命をたどったのか、娘を「ひきとる」ということが何を意味するのか、娘の誕生が祝福されたのに父と母の結婚生活の伝えが残っていないのはどういふわけか、あるいは高木宏夫のいう庄屋格の家の出である秀司の前妻（前掲論文、二八一頁）というのがやそを指すのか——このあたりの事情が明らかでない。

(38) 諸井政一、前掲書、五二頁。諸井の伝承は、この言葉が家屋撤去の当日より前に語られたとする点で他の伝承と異なるが、みきの言葉が生き生きと伝えられているように思えるのであえて用いた。

(39) 『稿本天理教祖伝』六七頁。より明瞭には『天理教事典』「真柱」の項、四四三頁。

- (40) をびや許しが「よろづ救けの道あけ」となった理由については、(1)タブーからの解放が農婦の日常生活の要求に合致していたという説(村上重良、前掲書、一二二頁)と、(2)人間を創造した元の親であるから、まず生命の出発点であるお産の守護を現したのだという説(みき自身の言葉「おひや、たすけわ、人間をこしらゑた神のしよふこに、よろづたすけのみちあけなり」『こふき(古記)』榊井本五、中山正善『こふきの研究』一三二頁、また『第十六回教養講習会第一次講習抄録』における中山正善の発言、一六三頁)とがある。私はこの二つの説を結合したいと考える。
- (41) 『おふでさき』三一45、六一26、六一15・『こふき(古記)』山沢本三七他(中山正善『こふきの研究』七二・一〇一、一二七、一二九頁)。
- (42) みきが不必要としたお産の習俗は、腹帯(下腹に帯を巻くこと)、毒思み(お産の際、特定の食物を忌み避けること)、凭れ物(出産の時、産婦をわらわどの上に凭れさせること)、七五日の身のけがれ(産後七五日間は身がけがれているとし、宮参りなどを忌むこと)である(『稿本天理教教祖伝』四四頁)。ここではこれらすべてをお産のタブーとして一括しておきたい。
- (43) 村上重良、前掲書、一〇六頁(原資料は、中山新治郎『稿本教祖様御伝』、『復元』三三三号所収、辻忠作・手記「別席お話」、『復元』七号所収、である)。
- (44) 『おさしづ』明治29・3・31。『おさしづ』の読みは、山本久二夫、中島秀夫『おさしづ研究』下巻の一、昭和四〇年、平野知一『天理教教典研究』昭和五二年、などを参照してかなづかいを決め、漢字をあて、句読点・ルビなどをふることにする。
- (45) 『天理教事典』巻末「年表」八八―一頁。
- (46) 芹沢光治良、前掲書、一七三頁。
- (47) 笠原一男、前掲書、一六一頁。
- (48) 前掲「手続書」(中山正善『ひとはなし』一五四頁)。
- (49) 芹沢光治良、前掲書、一二五―一二六頁、中山慶一、前掲書、一七五頁。
- (50) 高野友治、前掲書、一二九―一三四頁、同『天理教伝道史』1、昭和二九年、六―三一頁。
- (51) 中山正善『ひとはなし』四三頁(中山新治郎の飯降伊蔵からの聞き書「翁より聞きし咄」による)。
- (52) つとめ場所建設の費用(主として労賃の意か)は忠七が負担することになっていた(『稿本天理教教祖伝』五四頁)。翌年春、忠七は綿を売った代金五両を寄付している(中山正善、前掲書、六〇頁)。
- (53) 中山正善、前掲書、五二―五七頁。
- (54) みきと出会うまでの伊蔵夫婦の伝記は、植田英蔵編『人間本席様』昭和四六年、一六―三七頁、によった。
- (55) 「庄屋敷のおびや神様」との出会いから、つとめ場所建設に至る経過は、「翁より聞きし咄」(中山正善、前掲書、三四―六〇頁)によった。
- (56) 『人間本席様』三八頁。

- (57) 伊蔵のみきの家族へのやさしい眼ざしは『おさしづ』の中にしばしば反映している。平野知一『天理教教典研究』(二三二～二三三頁)には、そうした『おさしづ』の断片が集められている。たとえば「痛めてなりとかどめてなりと。名は秀司という。この艱難もよう聞き分けてくれにゃならん。」「若き神、名はこかん。これらは成らん／＼の中順序通して、若き神はずっと以前に暮れた。知って居る者ある。よく伝え。」(明治31・7・14)「おう／＼夜々、あれこれなあ何時、余程なあ、もう雞が鳴く。あれかいなあ、それ／＼夜前もなあ、今夜もなあ、もう寝もうやないか／＼。明日日も何人寄ってか、その時の人を教えてみよ／＼。」「神様の話して居や、兄さん、あんたの事は、言うて、明日の日もある。兄さん／＼、あちらいつて寝んだらよい。あい、そうなら／＼。兄さんもう寝も／＼。寝め／＼。さあこんな事は誰でも知らんで。」(明治31・8・26)秀司やこかんのこうした淋しげな生活がなかったら、伊蔵夫婦がみきの家の仕事にそれほど打ち込むこともなかったかもしれない。
- (58) 棟上げをした一〇月二十六日の翌日、秀司と信徒一同は山中忠七宅へ祝の宴をはりに向う途中、大和神社で神職とトラブルをおこし、三日間拘留され、罰金をとりたてられた。このため「出来カ、リタル講社ハ一時バタリト止リタリ……」という状態になった(中山正善、前掲書、四六～五二頁)。
- (59) 芹沢光治良、前掲書、一七三頁。
- (60) 同右、一七三～一七四頁。
- (61) ちえが追い出されたのは、明治二年(一八六九)の一月で、この時息子の音次郎も追い出されたかどうかは不明。音次郎が最終的に追い出されるのは明治一四年頃である。(天理教教会本部編『おふでさき註釈』昭和二十七年、一一、二三九頁。西山輝夫『ひながたを身近に』昭和五二年、一七〇～一七二頁、西山は『復元』三七号の『御教祖伝史実校訂本』を引いている)。
- (62) 『おふでさき』一号、一二号、一五号、また、それらに対する橋本武、前掲書の解説、参照。
- (63) 慈悲の化身であるはずのみきのこうした態度への不審を表明しているものとして、青地晨、前掲書、九二、一三一、一四九～一五〇頁。
- (64) おかげ信仰運動とは、近世後期に広まった、無媒介の奇跡によるおかげの実現を唱える突発的な宗教運動である。具体的には流行神信仰とおかげ参りや四国遍路などの自発的群参をさす(拙稿「宗教と民俗②」参照)。