

# なぜ「天理教」は突発説にこだわるのか？

「天理教研究史試論－発生過程について－」が問うたもの

1980〈昭和55〉年に島藺進氏は「天理教研究史試論－発生過程について－」という論文を『日本宗教史研究年報3』という雑誌に発表しました。これについて、当時天理教内の教義研究者であったA氏が「島藺進氏の『天理教研究史試論』の立場」（「ひがし通信」別冊2 1980.10.26）という批判文を書き、島藺氏に郵送しました。それに対して、島藺氏から1981年6月6日にA氏宛に返事が送られてきました。この度、その批判文と返事を読む機会を得ました。郵便でのやり取りがあつてからすでに40年近くが経過していますが、その内容を検討する中で、現在の天理教の教義面での停滞の原因について考えたいと思います。

## 目次　－「突発説」をめぐる教祖論－

- I 島藺氏の「新宗教発生観－反突発説」
- II 「天理教研究史試論」の内容（批判文が問題にしている個所を中心に）
- III 「批判文」の内容
- IV 「批判文への返事」の内容
- V 『「神」「月日」及び「をや」について』（中山正善著）にみる「おふでさき」解釈の突発説
- VI 「神」「月日」「をや」の史的解釈が提起する問題－八島説
- VII 「おふでさき註釈」、「おふでさき講習会録」の「神」「月日」「をや」の解釈
- VIII 「註釈」以後の天理教史（教祖伝、「おふでさき」解釈を主に）
- IX 『稿本教祖伝』の成立事情－なぜ「稿本」なのか
- X 「おふでさき註釈」の枠を超える動きとその挫折

新宗教の成立を、従来の「突発理論」を排し、教祖の内面的葛藤過程をへて成立するものとみる新しい研究視角の開拓  
—「天理教研究史試論」が書かれたころの島藺氏の研究姿勢—

昭和54年度日本宗教学会賞受賞を伝える『宗教研究』242号審査結果の説明文

島藺進氏（筑波大学 研究員）

「生神思想論—新宗教による〈民俗〉宗教の止揚について—」（雄山閣『現代宗教への視角』所収 昭和53年9月）他四点（業績の評価）

島藺進氏の「生神思想論」ほか四点の論文は新宗教の成立を、教祖の神かかりなどで説明しようとする従来の「突発理論」を排し、新宗教は民俗〈宗教〉を基盤としつつ教祖の内面的葛藤過程をへて成立するものとみて、この立場から天理教、および、金光教の成立を、今までにない深さにおいて説得的に再構成し、新宗教の成立に関する新しい研究視角を開拓した。この間にあって、民間宗教と新宗教を媒介する民俗〈宗教〉の概念、シャーマニズムの直接化、日常化としての生神信仰、生神信仰から生神思想への止揚、生神思想の稀薄化などの指摘は、同氏の独創性をうかがわせるものであり、また、わが国特有のセクト理論を展開させる意欲的な試みとして、今後を期待させるものがある。

日本宗教学会賞を受賞したころの「生神思想論」以外の天理教、金光教関係の論文

1977年10月 「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8号』）

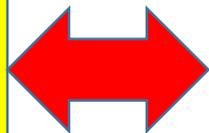
1978年3月 「疑いと信仰の間—中山みきの救けの信仰の起源—」（『筑波大学哲学・思想学系論集昭和52年度』）

1979年3月 「金光教学と人間教祖論—金光教の発生序説—」（『筑波大学哲学・思想学系論集昭和53年度』）

1980年4月 「天理教研究史試論—発生過程について—」（『日本宗教史研究年報3 佼成出版社』）

昭和54年度の日本宗教学会賞は、《「生神思想論—新宗教による〈民俗〉宗教の止揚について—」他四点》を対象に島藺氏に与えられました。「天理教研究史試論」はその直後に書かれているものでもあり、参考に受賞の評価文を引用しておきます。

天理教の公式的教義  
＜神がかりによる突発＞説  
教祖＝神のロボット



島藺氏の発生論  
天理教は民俗＜宗教＞の基盤から発生した  
教祖＝人

左に引用してあるのが＜突発説＞と命名された『天理教教典』の冒頭部分。これに対して、島藺氏は中山みきという人格の統一性を重視する発生論を展開します。

『天理教教典』P3

「我は元の神・実の神である。この屋敷にいんねんあり。このたび、世界一れつをたすけるために天降った。みきを神のやしろに貰い受けたい。」とは、親神天理王命が、教祖中山みきの口を通して仰せになった最初の言葉である。

家人は、この思いがけぬ啓示にうち驚き、再三言葉を尽して辞退したが、親神は厳として退かれぬにより、遂に、あらゆる人間思案を断ち、一家の都合を捨てて、仰せのままに順う旨を対えた。／時に、天保九年十月二十六日、天理教は、ここに始まる。

天理教の発生を神がかりという一事件に集約して説こうとする現在の公式的教義を示すものである。それまでの旧宗教や民間信仰のただ中に、突然全く異質の神の啓示が訪れ、全く新しい宗教が始まったとするのである。この教義の由来は古い。みきのまわりに信者が集まり始めた元治元年（一八六四）頃には、すでに毎月二六日の参拝が行われていた。みき自身、神がかりの事件を彼女の信仰の起源として、特別の意味をこめて記憶していたわけである。教団成立以後、一〇月二六日は立教の日として、また毎月二六日は月次祭として行事が行われるようになる。神がかりは、この世と人間を創造した親神が、元のぢばに現れて究極の教えを始めた句刻限の時であるという教義が確立していく。天理教が天保九年一〇月二六日に生まれたとする教義は、天理教の基本的な信仰内容の一つであるように思える。のみならず、＜神がかりによる突発＞説（以下突発説と略す）と呼びうるこの教義の要点は、教団外の多くの研究者にも受けいれられている。神による超自然的介入を信じない観察者も、神がかりが新しい宗教の決定的出発点であったという点に関しては異議を立てていない場合が多い。もちろん神がかりの意義は、世俗的な概念で言い換えられる。たとえば「神の啓示」「天啓」といった明治末以来のヒューマニズムに由来する概念、「自己回復」「自己解放」といった昭和の進歩史観に由来する概念によってである。しかし、こうした再解釈においても、天保九年の神がかりを通して全く新しい宗教的境地が生まれた、という点は肯定されているのである。（『神がかりから救けまで』島藺進P209）

## 「突発説」を疑う根拠

- 島藺説
- 神が降りた24日ではなくて、善兵衛が同意した26日なのはおかしい。
  - 神憑り以後、十数年何も説かれなかった。
  - 池や井戸に飛び込もうなどとしたという絶望の時期があったとされる。

天保9年10月24日に神が中山みきの体に入り込んだのであれば、立教は24日だろうといい、教祖は10月26日以降、倉に何年間も入っており、教えらしきものを説きはじめるのは、20年近く経過してから最初の信者が出来る数年前くらいからではないかと思われ、立教後神になっていたのであれば、天保9年以後に自殺したいとか考えるのもおかしいというのです。

ところが、ここに突発説がそれほど自明ではないことを示すいくつかの事実がある。まず、**立教の日が、「天の將軍」などと呼ばれる新しい神が初めて天降った一〇月二四日ではなく、善兵衛が「みきを差上げます」と答えた一〇月二六日となっていること**である。このことは、神がかりそのものではなく、善兵衛の承諾の方が決定的な転換点と考えられていたことを示している。みきにとっては新しい神の特質や自分が神の言葉を伝えるようになったという事実よりも、人間の側の反応のあり方とそれによって定まる自分の社会的位置の方が重要だったのである。第二に、**神がかり以後少なくとも十数年にわたって何の教えも説かれることがなかった**ばかりでなく、**池や井戸に跳びこもうとするまでに深い絶望の時期が訪れたこと**である。立教の時にはすでに教義の骨子なりとも成立していなければならないはずだ。ところがその証拠はどこにもない。また、神意を体現する「神のやしろ」が絶望するのはどういうわけか。あるいは、神がかりによって新しい宗教的境地が確立したのだとすれば、なぜ命を捨てようとするほどの悩みにぶつからねばならなかったのか。最後に、神がかり以前のみきの超人間的事蹟の伝えがある。天理教の信仰体系には、突発説とは別に、みきの人格全体を崇拝する信仰も並存している。多くの信徒にとっては、みきの人格全体が独自の、衆にぬきんでた、新しい宗教性を意味するものである。この信仰によれば、神がかりという一回きりの突発的事件のみが、とりわけ重大な記憶対象であることにはならない。みきの際だった宗教的人格は幼少より培われ、折にふれ発露しながら高められてきた、とされる。神がかり以前「.....既に教祖様のお心は月日のやしろにふさわしい、まるで神の如きお心におなり下されておられた」とされるのである。教祖の人格の連続性を強調するこうした見方は、首尾一貫した突発説と矛盾するであろう。（「神がかりから救けまで一天理教の発生序説」P210）

## 「島藺説」⇒ 教祖＝人間、天理教は民俗宗教の基盤から発生

上に挙げた三つの事実は、突発説を疑い、神がかり前後の連続性を再び問い返す必要があることを示している。この問い返しの立場は、中山みきという人格の統一性を重視するという意味では**敬虔な信仰者の立場に近い**ものである。しかし、**みきを超人間的な存在と見る神話的な部分を真に受けないという点では、近代主義の立場をさらに押し進めるもの**である。みきの個性がどれほど卓越した、強裂なものであったにせよ、やはり我々他の人間が理解することのできる一個の人間であった、と見たいのである。（「神がかりから救けまで」島藺進 P211）

こうした見方は、天理教を含めて新宗教を民間信仰の近代的展開形態と見る捉え方と共通のものをもってしている。その場合、**神がかりは天啓や自己解放というより、社会的混乱期における民間信仰の活性化の一形態**として捉えられる。天理教などの幕末期新宗教の成立以前にも、民衆の宗教的関心が稀薄であったわけではなかった。回向寺の宗教（葬式仏教）のほかに、講社という組織形態をとる民俗〈宗教〉が、広く民衆の宗教的関心を吸収していた。**天理教は何の基盤もないところに突発したわけではなく、そうした民俗〈宗教〉の基盤から発生した**のである。**天理教の発生を探るためには、当時の民俗〈宗教〉の状況を明らかにし、その信仰要素がいかに天理教に流れこんでいるかを解明する作業が不可欠**である。しかし、現在までのところ民間信仰との連続性を強調する論者の多くは、天理教がそうしたものとどこで区別されるか、という点に満足ゆく答を出していないように思われる。私が冒頭で提出した、一個の宗教の発生という問を正面から問うたものはあまりないのである。（「神がかりから救けまで」島藺進P211）

# 「天理教研究史試論」の内容①

## — ≪ 発生過程の研究のみを取り上げる ≫ —

ここから冒頭に記した「批判文」「その返事」と、その前提として「天理教研究史試論」の三つの文の内容を記します。

### 目次

はじめに

#### 一 発生過程研究の開花

##### (1) 実証的教学の確立

##### (2) 学問的問いかけの開花

#### 二 社会史的研究の展開

##### (1) 教学的研究のゆきづまり

##### (2) 社会史的研究の展開

#### 三 発生論的理解へ向けて

##### (1) 民俗信仰との構造的連関

##### (2) 信仰と教えの内在的理解

#### 四 教学的研究の可能性

##### (1) 教祖伝研究の突破口

##### (2) 聖典研究の展開

おわりに

ここでは、A氏が批判の対象にしている教内の教祖伝、聖典（おふでさき）研究に言及している部分、「一（1）実証的教学の確立」、「二（1）教学的研究のゆきづまり」、「四（1）教祖伝研究の突破口、（2）聖典研究の展開」について、極々大雑把に要約します。

天理教研究のこれまでの成果を概観する時、まず大きく二つの領域に分けてみる事ができるように思われる。その一つは、教祖の一生とその周辺に生じた事象を対象とし、新しい宗教がいかにして生まれたかを問おうとする研究領域であり、いま一つは、生まれ出た宗教が既存の社会秩序とどのような交渉をもち、その交渉の過程でどのように形を変えていったかを問おうとする研究領域である。第一の領域に属する研究を発生過程の研究、第二の領域に属する研究を展開過程の研究と名づけることができよう。……**本稿ではこの発生過程の研究のみを取り上げる**ことにし……「天理教研究史試論P70」

## 「天理教研究史試論」の内容②－《聖典研究に厳しい枠をはめる》

### 「一 (1) 実証的教学の確立」「(2) 学問的問いかけの開花」(要約)

大正14年に天理教教義及史料集成部が設立され、「おふでさき」「おさしづ」が刊行された。

教祖伝に関して集成部によって「史実校訂本」がつけられ、昭和20年には山澤為次作「教祖様御伝稿案」ができた。

『ひとことはなし』(中山正善)や『御存命の頃』(高野友治)など、資料の収集による成果が生まれた。

しかし、中山正善「<神><月日>及び<をや>について」は、「おふでさき」の呼称変化(おふでさきにおいて神の呼び方が「神」「月日」「おや」が時代によって使い分けられている)について、「親神が信徒の理解度にあわせて、表現をかえたことによるものだ、と論じた論文である。もしそう解釈しなければ、呼称は教祖の信仰の成長につれて変化したということになり、教祖は一人格にすぎず、『おふでさき』は人間の経験の表現であるということになってしまうから、というのが正善の最終的論拠である(「研究史試論」74頁上段)」とし、「**聖典のメッセージを神の意志の表明と見るか人間の経験の表現と見るかの二者択一を迫り、二つの観点を曖昧に包み込んだ解釈を禁ずるという点で、その後の聖典研究に厳しい枠をはめるものであった(「研究史試論」74頁上段)**」。

これは島藺氏の反突発説的な考え方からして当然の結論です。  
便宜上この部分を【甲】とします。

## 「天理教研究史試論」の内容③—《教祖伝研究を阻害した「稿本教祖伝」》

### 「二 (1) 教学的研究のゆきづまり(78頁)」(要約—主要部分の抜書)

戦後の天理教学は、『復元』の刊行もあってはなばなしい展開を遂げたように見えるが、その内容は戦前の研究成果を披露しているだけであり、

《『復元』による実証的教学の教内知識層への浸透をふまえて、昭和三十一年に天理教教会本部編『稿本天理教教祖伝』(同本部)が刊行されるが、それは『御教祖伝史実校訂本』と「教祖様御伝稿案」によってなされた詳細な史実考証の成果をまとめあげ、要所要所に中山正善の思想をおりこんで筋を通し、「権威本」にふさわしい叙述に整えたものであり、その基本的内容は敗戦以前にできあがっていたとさえいえよう。(「研究史試論」79頁上段)》

《おそらく「復元」等を土台に新たな研究の芽生えが可能になる頃に、中山正善宿願の「権威本」『稿本天理教教祖伝』が刊行された。この出来事が教学的な教祖伝研究の発展にあるマイナスの効果を与えたことは否定しえないであろう。『私の教祖様』の下巻が刊行されなかったことに示されるように、教内に「権威本」と異なる独自の教祖像を公にするのをはばかりるふうが広まったように思われる。多様な解釈の共存が忌まれたのである。これは教祖伝研究をあくまで一義的な教義の形成作業ととらえ、また確実な「史実」を好んだ中山正善の教学路線の必然的な帰結であったといえよう。また、教祖の生涯を神がかりの前と後に分断し、前半生の人間としての教祖を軽んじ、「月日のやしろ」となった後半生については、人間的な成長過程がありえぬとした「権威本」の教祖伝の枠組も、教祖伝研究の阻害要因になったと推測される。なぜなら、この立場に立つ限り、教祖の信仰や教えが成長発展するということはありません、したがって教祖の内面の展開を理解するということがありえぬことになってしまうからである。(「研究史試論」80頁上下段)》

とし、聖典(おふでさき)研究では、『続ひとことはなし』(中山正善)、『天理教祖の世界観』(上田嘉成)、『おふでさきに道を求めて』(田辺教一)などをあげ、それらの研究において「おふでさき」が教祖の人生から切断されてしまったとし、

《これも、聖典が人間的なものと断絶した神意の表現であるという点に固執しようとする、中山正善の教学路線に帰すべきものが少なくないように思われるのである。(「研究史試論」81頁下段)》

## 「天理教研究史試論」の内容④— «「稿本教祖伝」や「註釈」の枠を越える可能性»

### 「四 教祖伝研究の可能性 (1) 教祖伝研究の突破口、(2) 聖典研究の展開」(要約—主要部分の抜書)

«『御教祖伝史実校訂本』から「教祖様御伝稿案」をへて『稿本天理教教祖伝』に至る「権威本」作成のための教祖伝研究は、かなり緻密な資料検討をふまえたものであった。とはいえ、もちろんそれは完全なものではなく、そこで確定されている史実が書きかえられる可能性は充分にあるはずである。»

とし、上野利夫「<万覚日記>について—ドン底時代における中山家の経済状況の理解のために」(『日本文化』四四、昭和四一年三月)【この論文は1982年にさらに詳しい内容で「天理教学研究22号」に発表され、1991年発行の論文集『教祖とその時代』に収録された】や「教史研究の宿題」(高野友治)など10篇以上の論文等を列挙している。

また「おふでさき」研究について、

«中山正善の教学路線と「権威本」によって定められた枠組をこえ、教祖の信仰と教えの形成過程を理解しようとする研究の可能性は、聖典研究の展開のなかにも見出せる»とし、それは«第一に、教祖伝の史実、すなわち教祖の生活状況との関係に注目する研究»であり、«昭和三年の天理教教義及資料集成部編『おふでさき附釈義』全五巻(天理教教義及史料集成部)の註釈によって定着された伝統的な解釈にまかせ、それ以上の詮索を加えるのをつつしむ傾向があった»が、それを乗り越える研究として木村善為「<おふでさき>第一号十九首二十首の考察—特に<ハぶく><ハぼく>の歴史的理解と用字について」(『天理教学研究』一七、昭和四二年一〇月)などを挙げている。

さらに«第二に、聖典の言語表現の特性に注目し、形式的側面から聖典研究に対する理解を深めようとする研究»や«第三に、教祖が吸収したと思われる伝統的な象徴体系の内容を検討し、聖典の内容と比較対象しようとする研究»があり、これらは«聖典を人間世界と全く異質な意志にもとづく古今無双の書と見なそうとする従来の研究姿勢を打ち破る可能性を持つもの»とする。

この部分は【丙】。

## A氏の批判の内容①

島蘭進氏の「天理教研究史試論」の立場  
はじめに

- 一 島蘭氏の時代区分
- 二 島蘭氏の時代区分をめぐって
  - (1) 文献について
  - (2) 第二期は「教学研究のゆきづまり」か
- 三 恣意的時代区分の背後にあるもの
  - (1) 中山正善の「教学路線」とらえ方
  - (2) 島蘭氏の立場

おわりに

ここではA氏の批判内容を簡単に紹介します。**PP作成者の意見を付記。**

### ◎「一 島蘭氏の時代区分」

「一 (1) 実証的教学の確立」【甲】＝第一期＝昭和初期から昭和20年まで  
「二 (1) 教学的研究のゆきづまり」【乙】＝第二期＝昭和20年から40年まで  
「四 (1) 教祖伝研究の突破口、(2) 聖典研究の展開」【丙】＝第三期＝昭和40年以降  
という分け方をする。

**※「天理教研究史試論」は、【甲】【乙】【丙】をその内容によって分けており、何年から何年までという区分けはしていないようである。**

### ◎「二 島蘭氏の時代区分をめぐって(1) 文献について」

【甲】【乙】【丙】で取り上げられている文献は書かれた時代が渾然としA氏の別けた年代に合致しない。

**※「天理教研究史試論」はその内容によって分けているのだから、A氏の区分に合わないのは当然という気がする。**

### ◎「(2) 第二期は「教学研究のゆきづまり」か」

【乙】の部分に入るべき文献が、【甲】や【丙】に入れられているのだから、【乙】「教学的研究のゆきづまり」という枠付けは意識的歪曲ではないか。また、【乙】(昭和20年から40年まで)の部分の文献として取り上げられている『復元』創刊号の内容分析も間違っているし、この時期の教祖伝研究の論文は数多い。ゆえに、【乙】を「教学研究のゆきづまり」とするのは歪曲である。

**※「教学研究のゆきづまり」ということを教内の教学研究者としては認めたくないということだろうか。**

### ◎「三 恣意的時代区分の背後にあるもの (1) 「中山正善の教学路線」のとらえ方」

島藺氏が恣意的な時代区分をしているのはなぜかと問い、

「島藺氏は、第一期に「教学の確立」がなされたが、その教学は、「中山正善の教学路線」＝自らの「権威をうちたてる」ためのもの＝「聖典へのきびしい枠」＝「自由な問いかけと討論」の「封じこめ」＝「戦後の教学的研究のゆきづまり」、というシェーマ(図式)をえがいているのである。そして他方に、昭和四二年の二代真柱様のお出直し＝「教学的研究」の「活発」化＝「中山正善」の「教祖研究」の「路線をこえていく可能性」、というシェーマをえがき、第二期を灰色にし、第三期をバラ色にみせようとしているのである。P7」

と結論し、島藺氏の「中山正善の教学路線」理解について、

「中山正善「<神><月日>及び<をや>について」を、島藺氏は次のように論じる。

「・・・呼称変化は親神が信徒の理解度にあわせて、表現をかえたことによるものだ、と論じた論文である。もしそう解釈しなければ、呼称は教祖の信仰の成長につれて変化したということになり、教祖は一人格にすぎず、『おふできき』は人間の経験の表現であるということになってしまうから、というのが正善の最終的論拠である。」

とする。

「中山正善の教学路線」という言葉が持つ意味、「昭和3年以降の天理教教会本部の教学＝中山正善の教学」と理解しているものかどうか、島藺氏、A氏ともに本来は問わねばならない問題のように思います。

## ◎「(2) 島藺氏の立場」

なぜ、島藺氏はこのように考えるのかと問い、

「島藺氏が、教祖の立場を、「教祖の信仰的成長」ととらえているところに由来していると思われる。「天理教研究史試論」の「はじめに」のところでは、つぎのように書いている。「天理教研究のこれまでの成果」の「一つは、教祖の一生とその周辺に生起した事象を対象とし、新しい宗教がいかんにして生まれたかを問おうとする研究領域」であり、「教祖の生涯、とくにその信仰と教えの形成をめぐる研究を発生過程の研究とし」ていく」と考えているからであるとする。

## ◎「おわりに」

「島藺氏にとっては、自己に都合のよい史料が紹介されているかどうか、「評価」の対象となってしまう。上野利夫「＜万覚日記＞について—ドン底時代における中山家の経済状況の理解のために」を、「資料の詳細が紹介され、人々の研究討論の素材とされれば、……教祖伝の書きかえが促されることはまちがいない」と述べ、高野友治「教史研究の宿題」を、「こうした研究の進展いかんによっては、教祖伝の史実が大はばに書き改められ」「資料の発掘と『史実』の再検討」が「従来の教祖伝の枠組をもゆさぶ」ときめつけている。しかし、いくら「史実が大はばに書き改められ」たとしても、それは、教祖論とは無縁であることを、島藺氏は、よくわきまえておくべきであろう。」

最後の「いくら『史実が大はばに書き改められ』たとしても、それは、教祖論とは無縁であることを、島藺氏は、よくわきまえておくべきであろう」ということばは、恫喝ともとれるような大変強い表現です。しかしその論拠は示されていません。「批判文」が批判の最初の論拠とする資料の年代区分そのものが、島藺氏の論文にはそもそもなかったものであることを思うと、この最後の一行を書くために「批判文」は作られたと考えるのは、考えすぎでしょうか。

### (I) A氏の「時代区分」について

「私は、思想史や研究史における時代区分について、大まかに次のような前提をもっています。— 思想や研究は、思想家・研究者がそれぞれの人生の中から、折にふれて生み出すものであり、それぞれの成果がもつ歴史的意味は、必ずしもそれが発表された年月日と正確に対応するものではない。だから、思想史や研究史の時代の区切り目は、元来、仮りのものであり、いちおうの目安にすぎない。時代区分の目的は、思想や研究の流れていく方向を促えることである。とすれば、ある時代にとって典型的な思想や研究の成果が、他の時代に先駆的に、あるいは遅ればせに現れることも充分ありうるだろう。

さて、私の論文について

まず、第二期と第三期の区切り目のことですが、私は第三期は昭和四〇年以後であるとは書きませんでした。七九頁では、第二期を主として「昭和二一年から三一年頃まで」としてあり、九五頁では第三期を昭和二五年の『天理教学研究』や昭和三二年の『天理教校論叢』の創刊によって芽ばえ、「とくに昭和四〇年代に入る頃から、そうした動きが活発になってきている」と書きました。私は第二期と第二期の区切り目をはっきり何年頃とは、書かなかったわけで、このあいまいさに問題があったかもしれません。しかし、はっきり年号を書くに至らなかった理由の多くは、先に述べたような時代区分についての考え方にあります。[返事P2]」

「天理教研究史試論」には、「昭和何年から何年まで」といった時代区分がそもそもなかったということ、これは「試論」を読めばわかります。

### (Ⅱ) A氏の「三 恣意的時代区分の背後にあるもの (1) 「中山正善の教学路線」のとらえ方」について

次に、第二期と第三期の関係のことですが、Aさんのご論文に「第二期を灰色にし第三期をバラ色にみせようとしている」(七頁)とありますが、これは私の意図したところとは、かなり隔たっているような気がします。中山正善(歴史的人物や研究者等についての敬称は略します)の教学路線がプラスの効果だけではなく、マイナスの効果ももったという私の考え方は、戦後から現在に至るまでの教学の状況を頭においたものです。第三期も第二期と同様、基本的には正善の教学路線が貫徹しており、それが桎梏となっている点があるということ、四の部の全体の論旨に含ませたつもりだったのですが、やや舌足らずだったのでしょうか。第三期で私が論じたのは、そうした基本的な傾向をのりこえようとする無意識的ないし潜在的「可能性」についてのつもりでした。私がこの可能性を、昭和四二年の正善の死と結びつけて考えているというお考え(七頁)は、私の論文のどこから判断されたものでしょうか。私は、第二期から第三期への展開の動機を、むしろ教学の基礎＝権威ある教義の核心の確立という課題の有無という点に見ようとしたつもりです(九五頁上段)。〔返事P2〕

ここはA氏論文のP7についての反論です。「第二期を灰色にし第三期をバラ色にみせようとしている」や「可能性を、昭和四二年の正善の死と結びつけて考えている」というA氏の指摘は、「突発説」を支持するA氏とそれを否定する島菌氏の立場から考えると、当然というような気がします。木村論文のような「おふでさき註釈の枠」を越えるような考え方自体が、教会本部の教学の立場に立つ者からすれば許しがたいことであり、「おふでさき註釈の枠」こそが「正善路線」であるとする立場からは、それは正善の死をもってしか許されないことであるということを表しています。ただ、そのような考え方が「正善路線」であったかどうかは問われなければならない問題です。

「返事」では、「天理教研究史試論」が紹介している論文とその時代区分の問題を個々論じていますが、全体の問題とは離れる気がするので略します。

### 島藺氏の返事③ — 正善氏と島藺氏の対立点

《(中山正善の)教学は、「中山正善の教学路線」=自らの「権威をうちたてる」ためのもの=「聖典へのきびしい枠」=「自由な問いかけと討論」の「封じこめ」=「戦後の教学的研究のゆきづまり」、というシェーマ(図式)をえがいているのである。[P7下]》という部分について、「」でくられた言葉は「試論」の中にはそれに近い言葉はあってもそのものはないので、「こうした言いかえによって大きく意味が変化するように思えます[返事P5]」としたうえで、《私に中山正善を貶下しようとする意志がないことは、虚心に読んでいただければ、ご理解いただけます。》としたうえで、

《私が正善と対立する点の一部は、七頁の下段一七～二二行目、八頁の下段四～一一行目にご紹介下さっているとおりです。こうした対立点を明らかにすることで、私自身の宗教学の方法論を確かめたいということが、この論文執筆の一つの動機でした。正善の代表している近代宗教学は、私にとっては、格闘することによってできるだけ多くのものを吸収すべき伝統として映っています。[返事P6]》とある。

「返事」の《私が正善と対立する点の一部は、七頁の下段一七～二二行目、八頁の下段四～一一行目にご紹介下さっているとおりです。》とあることについて、詳しく見ていきます。

《私は中山みきという日本民衆思想史上の突出した存在に関心があり、それはもちろん、私の生き方と関わってくるのだと思います。そして、もし中山みきから私が何かを学んでいるとすれば、それは天理教の信徒の方々が、それぞれの人生において教祖から学んでこられたことと共通点があるはずだと確信しています。そのことをうまく表現できず、失策が目立つ論文をものすることしかできなかったこと、残念に思っています。Aさんのご批判を読んで、もう一つ説得力のある教学史や中山みき像を示したいという願いを新たにしました。その意味でも、詳細にわたるご批判に、重ねてお礼を申しあげ、筆をおきます。》と結んでいる。[返事P6]

## 島藺氏が正善氏と意見 が異なると認める部分

相違点①とは、「おふでさき」の「神」の呼称変化の問題です。  
相違点②とは、島藺氏が天理教の公式教義である「突発説」に疑問を呈している問題です。これは、すでに当資料の3～5頁でまとめてあります。「(注6)」には、そのことが書かれています。  
ここでは①について細かく見ていきます。

### 相違点① 「批判文」の「七頁の下段一七～二二行目」

《中山正善「<神><月日>及び<をや>について」を、島藺氏は次のように論じる。

「…呼称変化は親神が信徒の理解度にあわせて、表現をかえたことによるものだ、と論じた論文である。もしそう解釈しなければ、呼称は教祖の信仰の成長につれて変化したということになり、教祖は一人格にすぎず、『おふでさき』は人間の経験の表現であるということになってしまうから、というのが正善の最終的論拠である。」》

### 相違点② 「批判文」の八頁の下段四～一一行目

《それは、島藺氏が、教祖の立場を、「教祖の信仰的成長」ととらえているところに由来していると思われる。「天理教研究史試論」の「はじめに」のところでは、つぎのように書いている。「天理教研究のこれまでの成果」の「一つは、教祖の一生とその周辺に生起した事象を対象とし、新しい宗教がいかんして生まれたかを問おうとする研究領域」であり、「教祖の生涯、とくにその信仰と教えの形成をめぐる研究を発生過程の研究とし」ていく。

こうした立場から、教内の教祖論をながめているわけである(注6)。しかし、批判することができないので、「教義学的宗教哲学的な関心に終止しているものは、考察対象から除外する」と逃げながら、第二期の数多くの教祖論を覆い隠そうとしているのである。》

## 「相違点①の考察」の① — 「おふでさき」は「神の意志の表現」か「人間の経験の表現」か

島藺氏はA氏が引用した部分の後に「聖典のメッセージを神の意志の表明と見るか人間の経験の表現と見るかの二者択一を迫り」と書いています。「神の意志の表明」とは「突発説」に基づく見方であり、「人間の経験の表現」とは「教祖＝人間説(教内では「教祖成人説」)」のことで、島藺氏は後者の立場に立っていますから、前者の立場で解釈する正善氏の聖典研究を「厳しい枠をはめるもの」と表現しています。

では、正善氏は『「神」「月日」及び「をや」について』の中でどのように書いているのでしょうか。

【A氏が引用した部分の前後を含む「天理教研究史試論」の内容】  
教祖伝の「史実」の確定作業を指導する一方、中山正善は「原典」研究についても、その後の研究のガイドラインを示す成果を公にした。「<神><月日>及び<をや>について」(『日本文化』二、昭和九年十二月天理図書館、昭和一〇年、のち養徳社)である。これは『おふでさき』中の説話者(すなわち親神)を示す言葉に注目し、それが号を追って変化していくさまを示し、それぞれの呼称の用法を子細に検討したうえで、呼称変化は親神が信徒の理解度にあわせて、表現をかえたことによるものだ、と論じた論文である。もしそう解釈しなければ、呼称は教祖の信仰の成長につれて変化したということになり、教祖は一人格にすぎず、『おふでさき』は人間の経験の表現であるということになってしまうから、というのが正善の最終的論拠である。聖典をつき放して観察し、その内容に客観的な分析を加えているという点で、この研究は聖典研究に新しい可能性を切り開くものであった。しかし一方、聖典のメッセージを神の意志の表明と見るか人間の経験の表現と見るかの二者択一を迫り、二つの観点を曖昧に包み込んだ解釈を禁ずるという点で、その後の聖典研究に厳しい枠をはめるものであった。(「天理教研究史試論」P74)

「相違点①の考察」の②

『「神」「月日」及び「をや」について』60頁・中山正善・1935・養徳社

を や	月 日	神	号
■ 6語			VIII
■ 6語			IX
≡ 3語			X
			XI
		■ 12語	XII
		■ 16語	XIII
31初	29止		XIV
■ 3語	■ 2語		XV
3語	■ 12語	■ 9語	XVI
	■ 16語	■ 6語	XVII

を や	月 日	神	名称 号
1語			I
			II
1語			III
1語			IV
			V
≡ 3語	■ 4語 56初	■ 52止	VI
1語			VII
■ 6語			VIII

「おふでさき」では、「神」から「月日」「をや」への変更は非常に明確です。『「神」「月日」及び「をや」について』という論文はこのことを実証的に論じたもので、左の表はこの三つの言葉が出てくる用例を号数ごとにまとめたものです。5号までは「神」以外出てきません。6号で「月日」に変わり、14号で「をや」に変わっています。

「神」の表現は「神」「月日」「をや」と変わる

## 「相違点①の考察」の③ — 正善氏は、「突発説」と「教祖成人説」両説を考察する

然らば此文字を換へられたのは如何なる思召であるか。文字の代つてゐる事を如何に解釈してよいものであらうか、私にはそれには二つの場合が考へられる。

1 仮に『おふでさき』を人間教祖の思考のまゝに綴られたものとするれば、教祖の信念の進展につれて換へられたもの。

2 話を聴聞する人々の信仰過程につれて換へられたもの。(『「神」「月日」…』P60)

### 第一の場合

教祖を一人格者として出発せる考え方。

- ① 普通概念の神に「もとの神」「じつの神」などの説明を付けて教祖の説く神を示した。
- ② 説明入りの「神」の名称を捨て「月日」を用いた。
- ③ 天の「月日」と教祖との区別がつかなくなつて「おや」の用いるようになった。

『「神」「月日」及び「をや」について』でこの問題を論じている60～66頁の内容を引用、要約。

「1」と「2」の場合を想定して、それぞれについて検討するスタイルを取っている。「1」は島藺氏の言い方では「人間の経験の表現(「教祖成人説」)」であり、「2」は「神の意志の表明(「突発説」)」です。

### 第一の場合の疑問

一. 「神」「月日」「おや」は「おふでさき」執筆以前から使われていたと思われる点。

根拠 「おさしづ」(M37.08.23)に「どんな事も言葉に述べた処がわすれる、わすれるから筆先にしらしおいた」とある。

《『おふでさき』中には、『月日』は明治七年十二月廿一日より用ひられてある如く考へられるが、それ以前よりも『月日』の文字にてお話を説かれてゐた事は明らかであり、又『をや様』の称号も、明治十年以前にも用ひられてゐた事も明らかなのであり、》(『「神」「月日」及び「をや」について』P62最後の3行)

二. 《『おふでさき』を人間教祖の思索と仮信するならば『おふでさき』中の親神を知る事が出来ないと思はれる》(同P63.3行目)

《第一の場合の教祖を人間としての看方は、その立脚点よりして『おふでさき』を読みすゝむる資格を失はしむるものであって、当然『神』『月日』及び『をや』の置きかへについての親神の思召を悟り得たとは云へないのである。》

(同P64.5行目)

## 「相違点①の考察」の④

### 一 正善氏の見解 《聴く人間側の都合を思はれて親神が『おふでさき』を執筆されたものと解する》

#### 第二の場合

《第二の場合は如何。私はこの考へ方が思召を推察し得るものと思ふ。》（『「神」「月日」及び「をや」について』P64.10行目）

《換言すれば、聴く人間側の都合を思はれて親神が『おふでさき』を執筆されたものと解するのであって、『神』『月日』及び『をや』の三語を漸次に使って教理を説かれてあるのも亦、求道者の信仰の進展につれて、解し得られる様に漸次深い味ひのこもつた文字を用ひ出されたと解するのである。》（同P65.4行目）

《要言すれば『おふでさき』は、求道者の悟りやすい様に、教祖親しく筆を執られて、順序を立てゝ書かれたものであつて『神』『月日』及び『をや』の名称もその求道者の信仰過程に応じて解し得る様に用ひられたものである。》（同P66.5行目）

ここでは、両説を検討したうえで、「第二の場合」が「思召を推察し得るもの」という結論になったという体裁を取っています。しかし、第一の場合を否定する理由として挙げられている「第一の場合の疑問」の2点は、余り説得力があるようには思われません。第二の場合の「聴く人間側の都合を思はれて親神が『おふでさき』を執筆されたものと解する」という表現は、私には何を言いたいのかわかりません。なぜこのような言い方になっているのでしょうか。

## 「神」「月日」「親」の変化の史実的解釈の例

「神」から「月日」へー「天皇家の先祖のみを神」とする国の政策に対して、それとの混同を避けるため「月日」に変えたー  
「月日」から「親」へー月様や日様に願いを掛けるという信仰との混同を避けるためー

「神」「月日」「親」と「神」の称名が変わっていく理由について史実をもとに考察した一例として八島英雄氏の説を紹介します。この八島説は「天皇家の先祖の神」、「月様」「日様」を教祖の教えと考えるかどうかという大問題を提起することになります。「おふでさき」の神の称名の変化は、天理教教義の根幹に関わる問題なのです。

- 十四 29. いまゝで八月日とゆうてといたれど もふけふからハなまいかゑるで  
30. けふまでハたいしや高山はびかりて まゝにしていた事であれとも  
31. これからわをやががハりてまゝにする これそむいたらすぐにかやすで

月日から親というように名前を変えると書かれています。神から月日と変わり、親というように変わりました。

教祖は最初、おつとめで教えた真理を、生命のもとである真理だから神と尊びなさいと教えました。／しかし、明治七年に山村御殿に呼び出されて、日本の国では天皇家の先祖のみを神と崇めさせ、教祖の言う転輪王の心になって人だすけをすることを神と尊ぶということは、神道国家の日本では説かせないという弾圧をされた時に、教祖は、教祖が尊べと言っているのは天皇家の先祖のことではないと月日という言葉を使ったのです。／天皇家の先祖というのは、私の子孫が世界支配するという神勅を下した天照大神のことですから、そんなものと一緒にされてはいけないと、教祖は天地月日、森羅万象という天然自然の理を月日の理と説いたのです。

そして、おふでさき十四号は明治十三年六月ヨリと書かれています。／明治十三年に転輪王講社が出来たのですが、明治七年から十三年までの間に秀司さんが、日本の神々を崇めて御利益をもらうという道を説き続けていたのです。／オオヒルメノミコト、天照大神が太陽神で、ツキヨミノミコトが夜を支配する月の神である。スサノオノミコトは黄泉の国の支配者という、日本神道の話をつとめ場所で秀司さんや山沢さんが説き続けてしたのです。／ですから、月様や日様を崇める信仰と、教祖が教えた真理を月日と尊べという信仰が紛らわしくなってしまったのです。おふでさき十四号が書かれた頃から転輪王講社をつくるというような話がでてきました。／また、大和の周辺のお寺には星マンダラというものがたくさんあって、星マンダラの中尊が転輪聖王と教えられていたのです。／転輪聖王は星マンダラの中尊であり、星マンダラは転輪王マンダラとも呼ばれていたのです。／転輪王マンダラは大和神社の神宮寺の長岳寺に現在でもあり、見ることができます。また、法隆寺には見事な転輪王マンダラがあります。〈次ページへ続く〉

お屋敷の周辺の人には星マンダラに馴染みがあったのです。また、星に願いを掛けるということは世界中の長い伝統です。私の星は何々の星などというのや、星に願いを掛けるというのは歌謡曲の中にも多くでてきます。／ 転輪王マンダラや星マンダラの星に願いを掛け、月様に願掛けとか日様に願掛けなどと、月と日が別々の神様というような考えが起こってきたのです。

仏教の伝統と明治政府の神道教育の間でお屋敷で教える教えが、月様や日様に願いを掛けるという信仰に堕ちてしまったのです。／ 教祖が月日と仰言ったのは天然自然の真理なのですが、つとめ場所で秀司さんや山沢さんが違うことを教えていたので、十四号のおふでさきから教祖は月日ではなく親という言葉が使われたのです。／ 「をや」というのは、生命を生み出した真理という意味です。／ 真理に則っているものはずっと生き続けることができる。生き続けてきたものは真理に沿っている。真理通りに暮らせば陽気づくめの世界が実現できる。生んで育てて、千福を願う親の思いを、かんろだいつとめを教えた教祖御自身の心に重ね併せて、親という言葉をお使いになられたのです。

いまよで八月日とゆうてといたれど もふけふからハなまいかゑるで 十四 29

これは、月様や日様にお問い合わせするという拝み祈禱の信仰を否定したうたなのです。(『ほんあづま』No299. P7. 1994.1月)

八島氏の解釈を見てみました。では、『おふでさき註釈』はどのような説明を付けているのでしょうか。

「神」から「月日」へ「神」の称名が変わる区切りのお歌である六号50《このよふのしんじつの神月日なり あとなるわみなどふぐなるそや》の解釈を『おふでさき註釈』(現行版と昭和12年版一次ページに引用あり)で見えます。『「神」「月日」及び「をや」について』にあるような称名の変化というような視点は一かけらもありません。ましてや、八島氏の解釈など想像すらし難しい内容です。

「月日」から「おや」への変更である十四号29の「註釈」はいたって簡単で、現行版も昭和12年版もほぼ同じです。

八島氏の「月日」から「おや」への変更理由である《「月様や日様」という表現は教祖の教えではない》という見解は、「註釈」の中では「月日」という表現が出て来る六号のところで、「月日両神であって、月様はくにとこたちのみこと、日様はをもたりのみこと」とされ、教祖の教えであることが当然のこととして出てきていることに対する真っ向からの批判です。『おふでさき』を史実に沿って解釈するということは、「神」とは何かという教学の根幹を揺るがす問題を孕んでいます。

また、『おふでさき註釈』という枠がある中で、中山正善氏が『「神」「月日」及び「をや」について』において、「神」から「月日」への明確な変更が認められるとしたことは、その変更理由はともかくとして、「月日」を「月様、日様」とする従来解釈に対する大きな挑戦と見るように思います。

二九～五一、総註 元の親とは月日両神であって、月様はくにとこたちのみこと、日様はをもたりのみこと、と申し上げる。ここにつとめと仰せられているのは、かぐらづとめの事であって、これはかんろだいをめぐって十柱の神名の役割を勤める十人のつとめ人衆によって勤める。(第一号一〇註参照)／ 第三一のお歌以下、かぐらづとめの理を明らかにし、親神様のこの世人間創造の御苦心をお教え下さるために、元初まりのお話を詳しくお説き下されている。／—中略 《元初まりの話と十柱の神の守護について書かれている》—

即ち、天理王命様とは、万物を摂理し給う月日両神、即ちこの世人間を創造し給い、守護し給う元の親神様であって、この親神様の御守護の御理の一つ一つに神名をつけて、十柱の神名をお教え下されている。十柱の神名とは、……(十柱の神名が列挙される)(2004年版『おふでさき註釈』P91～99)

昭和12年版(昭和3年版は確認できず)

三十一より五十一に到る二十一首のお歌は、親神様が如何にして、元々無い人間無い世界を御創り下されたかと言ふ事に就いて物語られたものである。／今、以下二十一首のお歌を一々解説する代わりに、此の元初まりのお話の大意を記し、以て釈義とする。／此の世の元初まりは泥の海で、其の中には月日様がおみでになつたばかりである。此の月日様こそ此の世の元の親、実の神であつて、月様を くにとこたちのみこと、日様を をもたりのみこと と申上げる。／—中略 《元初まりの話と十柱の神の守護について書かれている》—

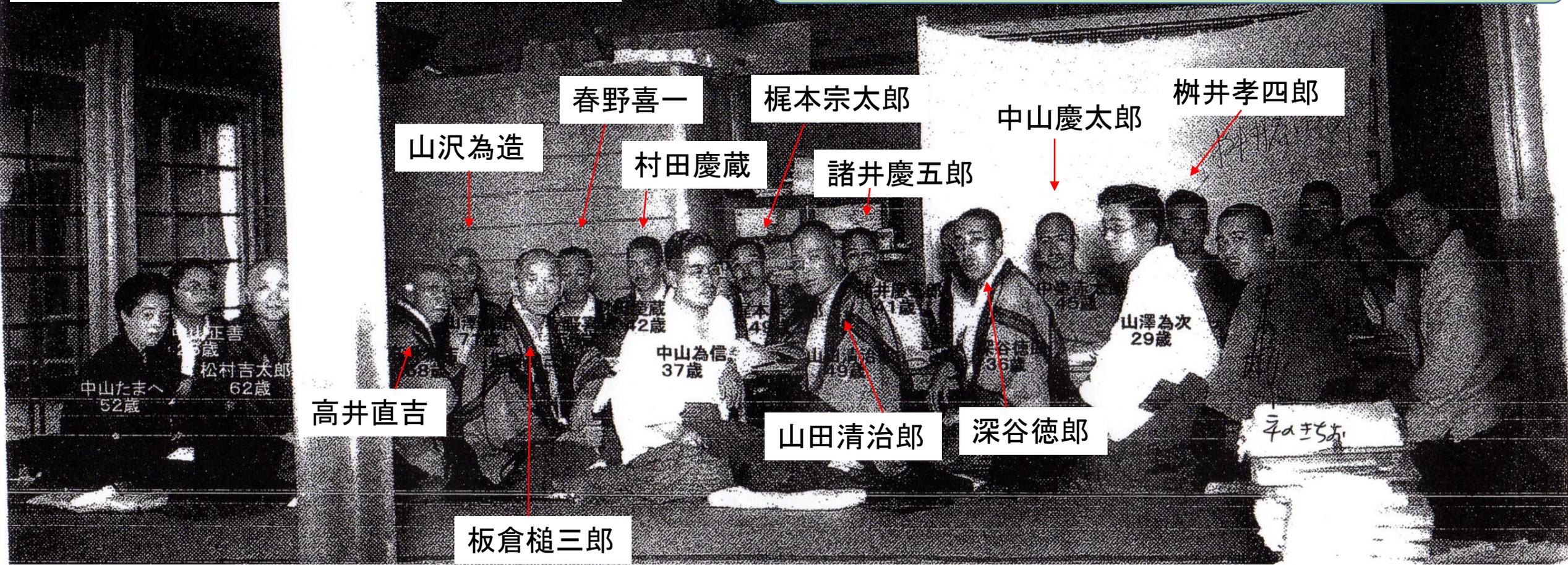
かうして、月日様が人間を御創造下された時から、九億九万九千九百九十九年と言ふ子数の年限の経つた天保九年十月二十六日、元の親、実の親なる月日様は、尚八柱の神々と共に天理王命として天降られた。即、天理王命と申上げるのは、……(十柱の神名が列挙される)(1937<昭和12>年版『おふでさき註釈』P144～148)

14号29、註 これまでは親神様の事を月日と称えて教を説いて来られたが、今後は主としてをやという言葉でお説き下されている。(『おふでさき註釈』P217)

# 「おふでさき註釈」はどのようにして作られたのか

昭和3年8月2日おふでさき解釈の会議を終えた教義及史料集成部の写真

山沢為造氏－正善氏幼少期の管長職務摂行者71歳  
松村吉太郎氏－会議の実質的責任者62歳  
中山為信氏－山沢為造氏の長男、正善氏姉と結婚、中山分家創立  
中山為次氏－山沢為造氏の次男、「教祖様御伝稿案」の筆者



この写真の中に「小寒子略伝」などを書き、天理教校校長を大正9年から同12年に中山正善氏に替わるまで務めた増野道興(鼓雪)氏は入っておらず、同氏は「おふでさき講習会録」が『みちのとも昭和3年11月20日号』に掲載された後、同年11月27日に自殺しています。

## 昭和3年の「おふでさき講習会」には決められた原稿があった。

1928<昭和3>年8月までに『おふでさき付釈義』全5冊の刊行が終わり、同年10月末から11月にかけて「おふでさき講習会」が教会本部で行われました。その時の記録が「おふでさき講習会録」として残っています。これを読むと正善氏はその開講の辞の中で「神」「月日」「親」についてふれ、「何か深い親神様の思召があることゝ思ひます」と話しています。

また、同じ辞の中で講習会のやり方について、決められた原稿をに基づいて6カ所の会場で同時に行うとしています。講習はまず、中山正善氏による「開講の辞」、ついで松村吉太郎氏による「おふでさきの公刊に至るまで」が行われます。これは受講者全員を大きな会場に集めて行われたのでしょうか。その後、六つの会場に分かれて、1号から17号までを27講に分けて講習が行われました。

最後にこのおふでさきを通じまして話されて居る人の称号と申しますか、乃至は親神様の称号と申しますか、難しい言葉で申しますならば、おふでさきの主体の名称が三度変って居る様に思ふのであります。三つの違った言葉で言はれてゐる様に思ふのであります。それは『神』『月日』及『親』の三つでありまして即ち第一号より第六号の初め頃まで『神』と云ふお言葉で話されて居ります。／ 一中略 ー／

唯主に此の三つの使ひ別けをされておる点に気付くのでありまして、これは何か深い親神様の思召があることゝ思ひますが、特に御注意願ひたいのでござぬます。(「おふでさき講習会録」『みちのとも昭和3年11月20日号』P10)

終りに一寸注意して置きたいのは今回の講習会は以前のとは変わりました六カ所の講習会場に於いて一号より十七号まで皆同じ時間に話す様になつて居るのであります。その原稿は一定して居るのであります。それに今回はお筆先の順序を追いまして講習することにするのでござぬます。(「おふでさき講習会録」P11)

## 「第二」以外の結論を許さない「おふでさき註釈」「おふでさき講習会の台本」という枠

「おふでさき講習会」の「第14号第2席」において、「月日」から「親」への称名の変化の問題が説明されています。『「神」「月日」及び「をや」について』で示された正善氏の見解、「聴く人間側の都合を思はれて親神が『おふでさき』を執筆されたものと解する」は、この「第14号第2席」をもとにしたもののように思われます。昭和9年に書かれた同書で正善氏は「第一の場合」「第二の場合」と分けて、いかにも両者を真摯に検討したうえで、「第二」を思召に合っていると結論したように書いていますが、実際には「第二」以外の結論は「おふでさき註釈」「おふでさき講習会の台本」という枠によってあり得なかったのです。

親なれば小供の全体を隈なく知悉してあるものでありますのと同じ道理で、親神様から生まれた人間は親である神様に教へられて、何かのことも間違ひなく領得が出来るのであります。

そこで月日の親神様は『助け一條』の胸の中を早く知らせたいと切(しき)りにお急き込み下されたのでありますが、一列の人間には疑ひもあり不審もあつたことは、心の理解がゆくだけの成人もないこともありますが、又一つには神様と云ふては雲の中にでもあられて、姿や形のないものであるから、どうも人間には親しみ難いところもあつたことが、親神様の思惑を早く心に治め兼ねた原因でもありますことを親神様はお察し下されて

いまゝでは月日とゆうてといたれ もけふからはなまいかゑるで (二九)

と、月日と称えて種々おさとし下された親神様の名乗りを替へると啓示されたのであります。

親神様は月日の名前から単に一列人間の親と名乗りを替へられることは、思惑の上から著らしい進展と徹底が現れて来たものであることを知るのであります。

親神様が親と名乗られることは、勿論小供である人間に対してであります。この親と云ふ御言葉で、如何に神人の間柄が密接深厚なものであるかを示され、尚又慈愛と純情とをお説き下されて、遺憾なき融合の可能なることを垂示されたことを覚(さと)るのであります。(「おふでさき講習会録一第十四号第二席」P171)

# 昭和3年以降の「おふでさき」解釈、教祖伝を主にした天理教史

年月	内容
1928〈昭和3〉年	注釈付「おふでさき」公刊(4～8月、全5冊)。11月『おふでさき講習会録』発行。増野道興氏(敷島大教会長)、11月27日自殺、39歳。
1934, 35〈昭和9.10〉年	「御教祖伝史実校訂本」編集。(1956～1989年にかけて『復元』に5回に分けて収録。)
1950〈昭和25〉年8月	山澤為次氏、逝去、享年51歳。同氏は『復元』に「教祖様御伝稿案」を連載、『復元14号』〈1948.10〉に第8回を載せ、「第三節慕い寄る人々、第四節つとめ場所は都合により次号に譲ることとする」と記したのが最後となる。
1956〈昭和31〉年10月	『稿本天理教教祖伝』発行。同年3月に行われた教義講習会(教祖伝稿案の説明)にて、突発説に基づく教祖観に対して、中山慶一氏より教祖成人説の立場からの批判があり、「稿本」の文字が刊行本に残された。
1961〈昭和36〉年	6月25日諸井慶徳氏逝去、47歳。6月28日中山為信氏逝去、70歳。
1967〈昭和42〉年3月	中山正善2代真柱、修養科改革のために関連ポストに大教会長等をあて、その中に教会本部修養科専任講師として教会長等の立場が全くなかった八島英雄氏が入る。 ～1968.07まで。
〃 10月	『天理教学研究17号』木村善為「〈おふでさき〉第1号19首20首の考察」(「註釈」と別解釈)掲載。
〃 11月	中山正善氏、急死、63歳。

年月	内 容
1969〈昭和44〉年5月	『天理時報』の「天理健康長寿法」(肉食に関する記事)より、差別問題起こる。
// 10月	『天理教学研究20号』(松谷武一「原典研究の方法についての一考察」掲載。
1970〈昭和45〉年 4～11月	差別問題解決のため、4月より『みちのとも』に『私の教理勉強』(八島英雄)を連載、12月号「たましいについて」の内容で連載中止。
1980〈昭和55〉年4月	島藺進氏、「天理教研究史試論」を『日本宗教史研究年報3』に掲載。
// 10月	天理教校本科研究員A氏が「島藺進氏の『天理教研究史試論』の立場」を「ひがし通信別冊2」に発表、「いくら『史実が大はばに書き改められ』たとしても、それは、教祖論とは無縁であることを、島藺氏は、よくわきまえておくべきであろう」と最後に記す。
1981〈昭和56〉年1月	『天理教学研究21号』(「親神称名私考」(早坂正章)一神名は「テンリン」から「テンリ」への実証的研究)掲載。同号から編集が「天理教学同学会」から「天理大学宗教学科研究室」に変わる。
// 7月	小松崎吉夫氏、守屋神社所蔵の「こかん名義裁許状」を譲り受け、教会本部に渡す。
1987〈昭和62〉年1月	八島英雄『中山みき研究ノート』(『復元』掲載資料、「こかん名義裁許状」等をもとに「教祖伝」を再構成)発行。
// 10月	天理教青年会機関誌『あらきとうりょう』149号が「『中山みき研究ノート』批判」を掲載。
1991〈平成3〉年8月	『教祖とその時代』(道友社、「原典成立とその時代」〈池田士郎著〉等、「おふでさき」「教祖伝」解釈に関わる史料からの考察論文を集録)発行。

## 『稿本天理教教祖伝』の成立事情

中山みきの教祖としての実質的な活動期間は、仲田儀三郎など初期の信者が出来てくる1863〈文久3〉年から、身を隠される1887〈明治20〉年までです。その中で1869〈明治2〉年から1882〈明治15〉年までは「おふでさき」が残されています。昭和3年に出来た「おふでさき註釈」「おふでさき講習会の台本」は、この間の教祖伝解釈にも当然影響を与えることとなります。ここでは、『稿本教祖伝』の成立事情を考えてみましょう。

戦後の天理教学は、戦前、中山正善がしいた路線上に、一見はなばなしい展開をとげたように見え、従来そう見なされてきたようである。おそらくそれは、昭和二一年四月に創刊され、二二年には一年のうちに七号も刊行された『復元』誌の与える印象によるところが少なくないであろう。試みに創刊号の目次を紹介すれば、中山正善「序」、上田嘉成「古老聞書」、諸井慶徳「別席教話の古記録」、山沢為次「教弟列伝素材(そのI)」、梶本櫛治郎「教祖様の思ひ出」、上田嘉成「教理概説稿案」、吉田清一「おふでさき英文試訳(一)」といったぐあいである。教祖研究・教史研究に多くのエネルギーが投入されたように見えるかもしれない。しかしやや詳しく見ると、それらの多くが資料紹介であることに気づくであろう。しかもそれらの資料のなかには、教義及史料集成部の戦前の活動においてすでに検討をへたものが少なからず含まれており、教祖伝の枠組を根底からゆさぶるような重要な新資料は、含まれていなかったように思われるのである。『復元』の主たる役割は、戦前の研究成果を教内知識層に次々に披露し、さらに付随的な新しい資料を補充していくところにあったといつてよいだろう。それでなければ、敗戦直後の困難な状況のなかで、あれだけの充実した誌面を持続させることはできなかったにちがいない。『復元』による実証的教学の教内知識層への浸透をふまえて、昭和三一年に天理教教会本部編『稿本天理教教祖伝』(同本部)が刊行されるが、それは『御教祖伝史実校訂本』と「教祖様御伝稿案」によってなされた詳細な史実考証の成果をまとめあげ、要所要所に中山正善の思想をおりこんで筋を通し、「権威本」にふさわしい叙述に整えたものであり、その基本的内容は敗戦以前にできあがっていたとさえいえよう。〈「天理教研究史試論」P78〉

## 『稿本教祖伝』と『復元』資料の活用

島藺氏は1934,35年にまとめられた『御教祖伝史実校訂本』や1946～48年に『復元』に掲載された「教祖様御伝稿案」(山澤為次)がベースになって『稿本天理教教祖伝』が生まれたと考えられていますが、実際には、中山真之亮(初代真柱)が編んだ「稿本教祖様御伝」(片仮名本)・「教祖様御伝」(平仮名本)をベースに、昭和3年に作られた『「おふでさき」註釈』の枠内で作られたものです。『御教祖伝史実校訂本』が『復元』に掲載されたのは、『稿本』の説明が行われた1956(昭和31)年3月8日と同日発行の『復元29号』が最初です。また、「教祖様御伝稿案」は教祖の布教活動が始まる安政末年あたりで止まり(『復元14号』1948)、それ以後は爲次氏の死によって書き継がれることはありませんでした。

八島英雄氏が書いた『稿本教祖伝』の批判書である『中山みき研究ノート』は、八島氏の独創的な解釈もありますが、その元となる資料は『復元』や他の教内資料に依っています。それは『史実校訂本』などの『復元』資料が『稿本』の編纂に生かされていなかったことの証左ではないでしょうか。

「方針案」「草案第二稿はしがき」によれば、中山真之亮が編んだ「稿本教祖様御伝」(片仮名本)・「教祖様御伝」(平仮名本)と明治二〇(一八八七)年初めの『おさしづ』を加えたものを根本にした。解釈を加えながら『おふでさき』を史料として利用するスタイルは、第三稿の叙述ですでに定まっていた。そのほか、辻忠作「ひながた」、諸井政一「道すがら外編」、あるいは『史実校訂本』、山澤為次「教祖様御伝稿案」(一)～(八)、山澤為次「教祖様御伝稿案年譜表」などが参照された。／ 厳密な史料論としてみた場合、一次史料の『おふでさき』以外の中山真之亮「教祖様御伝」あるいは辻・山澤為次の記述は、編纂物や回顧録といったもので、史料的な価値は高くはないが、記述の柱として尊重された。その上で、「あらゆる史料」によって「史実を正確にし」「立教の精神」を明らかにすることが目指された(「第一巻第三稿、はしがき」)。史実の正確さは、「稿本」の生命といってよいものである。

(「稿本天理教教祖伝の成立」幡鎌一弘.P215.『語られた教祖』2012.法蔵館)

なぜ『稿本天理教教祖伝』には、「稿本」という字が付いているのか  
—中山慶一氏が「教祖成人説」を主張し、「突発説」に反対したため—

『稿本天理教教祖伝』にはなぜ「稿本」という字が付いたままになっているのかについて、八島英雄氏が語っています。少々長いですが、その部分を引用します。

教典を出す時、昭和二十三年に教典草案を出し、講習会を行ない、二十四年に天理教教典として裁定したという過程がありました。その方法を教祖伝でも行なおうとしたのです。その時にも教義講習会の場で大変な反対論議が起こりまして、真柱は教義とすることを断念し、「稿本」という二文字を付けた経緯がありました。

その時の反対意見で最大なものは中山慶一先生の、後に「教祖成人説」と名付けられた論拠でした。もう一つ、榊井孝四郎先生のおつとめが拝み祈禱ではないということでした。この二つの大きな反対論があり「教祖伝」裁定を断念したのです。／ 中山先生がこの時だけでなく、亡くなるまで言い続けた反論の要旨を紹介します。

この教祖伝草案では立教の時にみきさんには何の意志もなく、取り憑いた神様が一方的にものを書いて行動させているので、みきさんには意志がないことになっている。そして、月日の社になられた後でも親神の仰せのまにまに、貪に落ち切れという行動をとられた。その時の場面も「この家取り毀せ」と言い、家族がこれに応じないと熱病のように、耳も聞こえない、ものも言えないという状態になって「巽の隅の瓦下ろしかけ」と言い、それではと瓦を下ろしたらフツと気がついて、私は何を言ったのでしょというように場面になっているのです。

又、教理も、夜「筆、筆、筆を取れ」と言うから筆を収ったら暗闇でも筆が走って、神様がおふでさきを書いたのでみきさんが書いたのではないということになっているのです。極端なのは八十九歳の時に櫟本分署で、「一節一節芽が出る」と言ったのも神憑りで、みきさんの意志ではない。それか原因で巡査とトラブルが起こり身上を倒したのも、教祖が身上倒すほどの弾圧を受けるのも神様の意志でという教祖伝になっているのです。【3-1】

(「ほんあづま」№230. P1~4)

## 『稿本教祖伝』の教祖は「神様の意志通りに動くロボット」

これは、裏を返すと八十九歳の時にも神様の意志通りに動くロボットであったというわけです。天保九年十月二十六日、この時から既に中山みきは、優れたかんろだいつとめのような分かりやすい教理を教えることもできたことになっています。

前真柱は質問に対して、教祖は天保九年から優れたおつとめを教えるほど完成していたが、聞く方が成人していないから三十数年も経ってから教えたという答弁をしたのです。

これに対して中山慶一先生は、「そんなことは承知できない。天保九年から優れたかんろだいつとめという内容を分かりやすく教えてくださっていたら、もっと早く人間も成人したはずだ」と言われたのです。この教祖伝編纂は明治から敗戦までの役所好みに書いた教祖伝が基になっている。役所に関係無い、おたすけの場で昔から高弟達が語ってきた教祖伝とは違っているという意見だったのです。

— 中略 —

この時に真柱は、わしの心が分からんのかと大きな声を出して慶一先生を押えたのですが、講習会が終わってからも慶一先生はその説を翻さなかったのです。お亡くなりになるまでずっとそれを言い続けたのです。

このような事情で三十年前には教祖伝として裁定することはできなかったのです。まだこの時期には本部で末端にいた土佐元先生なども、最初から教祖が完成していたら宮池に身投げするなどという話をするのはおかしいではないかと質問をしています。

こういうことから稿本という字を付けて、未だ本物ではないとして出したわけです。

けれども、稿本と冠して未だ出来損ないであるといっても、本部が編纂して出したということになりましたら、勉強の場での教祖に大変な違いが生じてしまったのです。【3-2】(「ほんあづま」№230. P1~4)

## 「教祖＝神様のロボット」説は天理大学宗教学科の存在理由を失くした

私達、昭和二十年台の天理大学卒業生は、教授が中山慶一先生でしたので昔からの古老の言い伝えも教祖伝として勉強しましたから、無意識の、神様の操り人形だと書いた初代真柱の書物を、おかしいと笑う気持ちになるほど皆が勉強していたのです。

しかし、昭和三十一年に稿本教祖伝ができ、天理大学宗教学科でも専修科でも、御本部が正当な教祖伝としてこれを出したのだということになり、稿本教祖伝に書いてあることだけを勉強すれば良い。他のものは正当ではないと、他を勉強する者は異端者だという雰囲気が出来上がってしまったのです。

それからの三十年間というものは、みきさんは神様のロボットで何の喜びもなく動いたのだと言わないと天理教徒ではないようになってしまったのです。

その中で私の恩師、諸井慶徳先生は教えようがないと悩んだのです。教祖が、天然自然を見て悟ったか天然自然に教えられたのか、悟りなのか啓示なのか、どちらにしてもみきさん自身、互いたすけ合いがこの世界の真理だと理解したという出発点を持たなければ学生に教えようがないのです。

ただ一生懸命になったら神様が言わせてくれるのだ、動かしてくれるのだというのでは勉強しなくても良いことになるのです。天理大学宗教学科の存在理由がなくなってしまうのです。学科長として教えて行かなければならぬ諸井先生は、その一番大きな矛盾にぶつかって、これでは教えようがないではないかという事情が絡んで、この世が嫌になるほど悩んでしまわれたのです。【3-3】(「ほんあづま」№230. P1~4)

## 修養科の改革とその挫折 1967〈昭和42〉年

『稿本教祖伝』の発刊が招いた天理教学停滞の中で、八島英雄氏の表現によれば「修養科改革」が正善氏の主導で始まり、実務担当者として八島氏が指名されます。

修養科改革の挫折（80年祭時に）一期講師で来たのに一組担任という重職を与えられました。男子一組担任は本部の準員さんか、もしくは大教会長さんが勤めるというのが例であるのに、本吾孺の後継者でもなく、部内の教会長でもないのに、重要な八十年祭のひのきしん活動を、男子一組担任が指導するという大きな役割を与えられました。／ 次いで昭和四十二年、修養科改革チームが編成されまして、真柱が天理教教会本部修養科を改革する。こういう形で私達に御命が下ったのです。／ その時の改革チームは教会本部教養部次長に梅谷忠一船場大教会長、この方が修養科を保護する形です。修養科主任が土佐元、防府大教会長、専任講師に水口大教会長藤橋光晴先生、生野大教会長田川勇先生、それから現在本部員であります仲田武彦先生、それに八島英雄というチームが編成され、修養科改革ということになってまいりました。

修養科の原典軽視・教典偏重の方針を変えて、教典は間違いである。近く改訂されるのだという前提の下に、教典の間違いも質問を受けて原典に基づいてちゃんと答える。稿本教祖伝の間違いも答える。おてふりの時間にみかぐらうたの意味も教える。そして、鳴り物が正課でなかったのを正課にするというような改革が進められたのです。

それまで私も、真柱と教会本部は一つになっていると思っていたのですが、教会本部の教育方針を改革せよと言われて、真柱と本部が離れていることを実感しました。

教会本部修養科の中にも、真柱と心合わせて、みかぐらうた・おふでさき・おさしづに復元しようと骨折っている専任の先生も何人かおりました。また、従来の教典でよいのだ、本部先生だから私等も威張ってよいのだという態度の専任の先生もおりましたが、徐々に改革が進んでまいりました。／ 一中略 ー

しかし、昭和四十二年十一月十四日、二代真柱中山正善氏が急死いたしまして、この修養科改革は挫折いたしました。（『ほんあづま』№346. P17. 1997.12）

## 「おふでさき註釈」の枠を超える論文現る

第一に教祖伝の史実、すなわち教祖の生活状況との関係に注目しようとする研究がある。「おふでさき」には、当時の教祖の生活状況や身近の出来事を知らなくては理解できない部分が少なくない。ところが**従来の研究は、そうした部分については昭和三年の天理教教義及資料集成部編『おふでさき附釈義』全五巻(天理教教義及史料集成部)の註釈によって定着された伝統的な解釈にまかせ、それ以上の詮索を加えるのをつつしむ傾向があった。**木村善為「**〈おふでさき〉第一号十九首二十首の考察—特に〈ハぶく〉〈ハぼく〉の歴史的解釈と用字について**」(『天理教学研究』一七、昭和四二年一〇月)や松谷武一「原典研究の方法についての一考察—河内・刑部村の雨乞を一例として」(『天理教学研究』二〇、昭和四五年一〇月)は、こうした傾向に対する鋭い批判を含む研究である。木村は『おふでさき』第一号の一九首、二〇首に現れる「ハぶく」「ハぼく」(和睦)が、従来明治維新の政治的混乱の收拾を意味すると解釈されてきたのに対し、政治史とみき身近の史実の双方を参照しながら、むしろ**教団内部の指導者層に関することなのではないか、と論じている。**〈「天理教研究史試論」P99〉

木村善為「〈おふでさき〉第一号十九首二十首の考察」を要約すると、

«『おふでさき註釈』は、「上」を、新政府のことと解釈している。しかし、この時期、天下の趨勢は、新政府の方に決しており、和睦を必要とするような勢力はない。ゆえに、『註釈』の解説には無理がある。「おふでさき」1号は、「やしきのそうじ」と「つとめ」が主題であり、19, 20についても、それらに関連すると解釈するのが、妥当である。ここでの和睦とは、「内」のことではないかと考えられる。「上」も、対外的な権力者ばかりでなく、「お道の指導者層」についても言われたのではないか。『お道を、まだ、せかいなみの教えであるとさえ思って行動する内なる “上”たる者の心をしずめ、和(やわら)ぎむつぶよう、むつかしいことであるが、親神が働こう』が、19, 20の意である。»

となります。これは「註釈」の解釈を正面から否定した、たぶん昭和3年以降最初の論文であると同時に、「お道の指導者層」を批判するという点でも画期的なものです。

次ページに「おふでさき講習会録1928〈昭和3〉」のこの部分を引用しておきます。木村論文の主旨と比較してみてください。

## 一号19, 20の『おふでさき註釈』

- 一号19. このさきハ上たる心たん／＼と 心しづめてハぶくなるよふ  
20. このハほくむつかしよふにあるけれど だん／＼神がしゆこするなり

一九、二〇のお歌は明治二年頃の不安な社会状態を御覧になって其赴く可き道を御示し下されたものであります。詳しい事は『おふでさき 一』の七頁を御覧下されば、註釈に出て居るのであります。事実その当時は旧藩主の恩を思うて、明治新政府を快く思はない武士階級の人が多く、騒動の起るのを待ち設けてあるやうな様子があったのであります。明治四年に廃藩置県が行はれてからも此心持が相当濃厚でありまして、明治七、八年頃迄の新聞を見ますと、百姓一揆が方々に起つてゐるのであります。これは大抵、薩長二藩に對する反感と、幕府を元の勢力に戻して又自分達の天下にならうと云ふ浅果かな考へから、旧藩士が重に黒幕になって策動してゐたやうであります。此やうな状態でありますから、明治新政府と佐幕派との融和は中々容易で無いやうに思はれたので御座ります。親神様としてはこれを非常に御心配になつて、國民全般が朝廷を中心に心を一つにしなればならぬと御さとしになつたもので御座ります。我國は建國の昔より皇室を中心として進んで参りましたもので、一時政治の権力は武門に移つた事がありまして、統治の中心は天皇に於つたのであります。國民としては飽く迄皇室を中心に團結して行かなければ強固なる國家を形成する事は出来ないものであります。此一九、二〇の御歌はこれを我々國民全般に御示しになり、皇室尊崇の道を御説き下されたものであります。(「おふでさき講習会録」P24.1928〈昭和3〉)

## 『おふでさき』の真意を求め続けるのが、信仰者の道

島蘭進氏の「天理教研究史試論」をもとに、それに対する批判文、更にその返事を通して、昭和3年以降の教学的な面からの天理教史を見てきました。そこから「突発説」と「教祖成人説」の対立は、かなり深い問題を抱えているように思えてきました。島蘭氏は、その「返事」の最後に、「中山みきという日本民衆思想史上の突出した存在〈島蘭氏返事P6〉」と記しています。『おふでさき』は「よろつよのせかい一れつみはらせど むねのハかりたものハないから」〈そのはづやといてきかした事ハない なにもしらんがむりでないそや〉〈このたびハ神がをもていあらハれて なにかいさいをといてきかする〉というお歌から始まります。今まで誰も知らなかつた真実が中山みきによって説かれたということ信じるところにこの信仰もまた始まります。『おふでさき』の真意を求め続けるのが求道であり、人々に伝えるのが布教です。信仰者の道を歩み続けたいと思います。