

「とふぢんがにほんのぢいゝ入こんで まゝにするのが神のりいふく」 —「おやしき」の神道化に抗う教祖—

今から3年前の2018年は、明治元(1868)年から数えて150年目にあたっており、日本宗教学会発行の『宗教研究』392号は、「明治維新と宗教」という特集を組みました。そこに「近代化社会と民衆宗教」(幡鎌一弘著)という論文が掲載されています。その論文の最後に50年前の明治100年の頃は民衆宗教が最も脚光を浴びていた時期で「そのことが民衆宗教研究に影を落としている」と書かれています。そして明治100年(1968)の年に発行された『歴史学研究』341号が「天皇制イデオロギー—『明治100年』批判—」という特集を組んだことに触れ、最後に「50年前の民衆思想史研究の何を批判し、どこを掬い上げていくかは、民衆宗教研究にとって大きな課題なのである」と結んでいます。

私が気になったのは、「影を落としている」という部分です。「影を落とす」という表現は何か悪い影響を与えるというような印象を受けますが、ここでは単に影響を与えるという意味で考えて、それをどう批判し、どう掬い上げるのかが問題だというわけなのでしょう。

そこで今回は明治100年前後の民衆思想史における天理教研究を検討することから始めたいと思います。その検討内容が幡鎌氏のいう「影を落とす」という意味と同じかどうかは別として。

本号の編集意図によれば、2018年が明治維新から150年にあたることが特集の契機になったという。研究史を振り返ってみると、「明治150年」は、民衆宗教研究にとってかなり重たい前提である。今回と同じような記念の年にあたった50年前、「明治100年」(1968年)のキャンペーンが行われていた頃は、現実の教団活動の活発さとあわせ、おそらく民衆宗教が、民衆宗教としてもっとも脚光を浴びた時期といってもよい。しかしそれは、宗教研究という場においてというより、民衆史や運動論の枠組みのなかであり、そのことが民衆宗教研究に陰を落としているからである。(「近代化社会と民衆宗教」 P176。(『宗教研究』392号. 2018年9月) 幡鎌一弘)

宗教研究

ISSN 0387-3293



第92巻 392 第2輯

論 文 【特集：明治維新と宗教】

井上 龍幸：神道教派の境界線形成と二種類の認知プロセスの関与	3
岡田 正彦：大教党分離運動と仏教天文学	31
齊藤 智明：近代祭政一致国家成立の基礎形成と祭教分離	55
櫻井 治男：地域神社の近代を再考する	81
清水 邦彦：地蔵像撤去・鏡壇から見た癡仏毀釈	107
鈴木 正崇：明治維新と修験道	131
幡鎌 一弘：近代化社会と民衆宗教	159
三ツ松 誠：平田神学の遺産	183

幡鎌 一弘：近代化社会と民衆宗教 …

左は幡鎌氏の論文が掲載された明治150年の年、2018年の『宗教研究』と、右は明治100年、1968年の『歴史学研究』です。そこに掲載された論文に代表されるような民衆史研究が現在の民衆宗教研究に影を落としていると幡鎌氏はいうわけです。

歴史学系の雑誌として代表的な『歴史学研究』では、マルクス主義的歴史学により人民闘争を主題としていたこともあって、「明治100年」と紀元節の復活（祝日法改正による建国記念の日の制定）、「近代化論」に対して対抗の姿勢を強めていた。本稿にかかわり深いものが、『歴史学研究』341号（1968年）の特集「天皇制イデオロギー—「明治百年」批判—」で、色川大吉・安丸良夫・鹿野政直という論客が名を連ねた。

それぞれ取り上げ方は違いにせよ、権力と対峙する民衆意識（主体形成）を明らかにするものとして、一燈園・天理教・丸山教・大本教に言及している。なかでも安丸の論考は、近世思想史研究のバイブルとなる『日本の近代化と民衆思想』に収められた。（「近代化社会と民衆宗教」P176）

歴史学研究会編集

歴史学研究

10

1968. 10 No. 341

特集 天皇制イデオロギー —「明治百年」批判—

「明治百年祭」にたいする本会の基本態度	歴史学研究会委員会	(1)
天皇制イデオロギーと民衆意識	色川大吉	(2)
幕末維新の変革と豪農の天皇信仰	方賀 登	(21)
—とくに豪農の天明・天保・維新体験と関連させて—		
近代化過程における民衆道徳とイデオロギー構成	安丸良夫	(32)
“近代”批判の成立	鹿野政直	(46)
—民衆思想における—		
明治国家と祝祭日	有泉貞夫	(61)
独占資本のイデオロギーと「明治百年祭」	中村政則	(71)
自治体と「明治百年祭」	松本四郎	(80)
………		
「明治百年祭」反対声明署名者一覧		(90)

「明治新政への期待」と「政府の開化政策に痛烈な非難」をしたという中山みき観

歴史の教科書などを発行している山川出版社の出版物に県史シリーズというのがあります。これは全47都道府県の歴史を一県一冊でまとめたもので、その中の一冊である『奈良県の歴史』の「奈良県の成立」と題されたところに慶応3年から明治元年に移っていく時期の民衆の期待と失望が描かれています。ここに「おふでさき」1, 2号が引用されて「明治新政への期待」と「政府の開化政策に痛烈な非難」が表現されていると書かれています。少し考えれば分かることですが、新政に対する期待は慶応4(明治元)年には、民衆の間ですでに失われていたのに、明治2年から書かれた『おふでさき』ではまだ政府への期待が持続しているようになっていて、これでは中山みきという人は時代から遅れていたということになってしまいます。ただ、このような理解はこの本の筆者の独自の見解ではなく、戦後の教外『おふでさき』研究者の通説になっているようです。

「長州様」らによって樹立された新政府に対する当時の民衆の期待は大きく、彼らは「御一新」による生活の安定の回復、そして豊かな生活の実現を希求した。そのため、「御一新」にさいして、ここぞとばかりに年貢の大幅な減免などを要求する数多くの嘆願書が提出されるに至ったが、それらの多くには「御一新ニ付」とか「王政御一新万民御救之御時節到来」といった言葉が書きそえられており、興味深い。／しかし、民衆の新政への期待は、ほどなく失望にかわった。対外和親の布告によって攘夷決行の期待が裏切られたことに加え、年貢半減令が発令後10日ばかりで事実上取消しになったことや、戦費調達のための御用金の賦課もあって、民衆の長州熱は一挙にさめ、「最近では長州藩よりも会津藩のほうがかえって評判がよい」（高瀬道常「大日記」、慶応4年閏4月）と記されるありさまとなった。年号が明治に改まっても、あいかわらず物価は高く、太政官札の発行などによって経済の混乱が続き、外来綿製品の流人による綿業への打撃や凶作などにより、「近頃乞食相増」（明治2年）、「新乞喰数多」（同3年）と「大日記」に記される形勢となり、社会不安が増大していった。／現実の新政は民衆が期待した真の「御一新」にはほど遠く、明治3年には、「御政事向之悪評徳川家ニ倍ス、異人益（ますます）増長、大小名弥（いよいよ）疲弊、人氣動揺、諸式高直（値）、下々必死難渋、所謂天下困窮危急存亡之秋（とき）なり」と高瀬道常が記すありさまとなり、大和でも一揆・騒動が高揚するようになった。／また、天理教などの民衆宗教の側からも、新政府に対する批判が展開されはじめた。天理教では、教祖中山みきが明治2年1月から『おふでさき』を書きはじめた。これによると、／「このさきハ上たる心たん／＼と心しづめてハぶくなるよふ」（1号19）、「これからハをくハんみちをつけかける せかいの心みないさめるで」（2号1）など明治新政への期待がみられる反面、「とふちんがにほんのぢい入こんで まにするのが神のいひふく」（2号32）と政府の開化政策に痛烈な非難を浴びせている。（『県史29. 奈良県の歴史』P320. 山川出版社. 2003. この部分の著者は谷山正道氏）

「明治新政への期待」と「政府の開化政策に痛烈な非難」を「おふでさき」から読み取る理解は昭和29(1954)年に書かれた高木宏夫氏の「宗教教団の成立過程—天理教の場合」にみられます。この解釈は、「上」を支配者、政府、「とふじん」を外国人、外国と理解するところから出てくるものです。この解釈は村上重良氏にも引き継がれます。

これからハをくはんみちをつけかける せかいの心みないさめるで (2号1)、上たるは心いさんでくるほとに なんだきにくるこくけんがきた (同2)、ちやつんであとかりとりてしもたなら あといでるのハよふきづとめや (同3)、このつとめとこからくるとをもうかな 上たるところいさみくるぞや (同4)

〔訳—これからは、よその方面へも説きかけていって、世間の人々の心は皆勇むようにする。そうすると、お上・為政者もこれをきいて心が勇んでくる。その時がきた。茶摘みがすんであとを刈りそろえたならば、そのあとは陽気勤めでドンチャンさわぐのだ。この陽気づとめはどこからくると思うか。混政者等が勇んでくるからだ。〕

とうたって、上と表現されるお上・権力者（支配者）に対する、大きい期待を表わしている。それは、維新の神仏分離令によって、これまで山伏、神官、僧侶などが繩ばりを主張して教祖に圧迫を加えていたのが無力となって、一時的に小康を得た状態にあったからである。ところが、外国人に対しては、つぎのように不満を表わしている。

これからハからとにほんのはなしする なにをゆうともハかりあるまい (2号31)、とふぢんがにほんのぢいゝ入こんで まゝにするのが神のりいふく (同32)、たん／＼とにほんたすけるもよふだて とふじん神のまゝにするなり (同33)、このさきハからとにほんをハけるてな これハかりたらせかいをさまる (同34)、いまゝでハ上たる心ハからいで せかいなみやとをもていたなり (同35) (「宗教教団の成立過程—天理教の場合」P299. 高木宏夫. 1954. 『東京大学東洋文化研究所紀要』通号6号)

新政への期待を「このさきハ上たる心たん／＼と 心しづめてハぶく (和睦) なるよふ」 (1号19) 「いまゝでハ上たる心ハ (解) からいで せかいなみ (世界並み、真理を理解できない一般人なみ) やとをもていたなり」 (2号35) と表明しながら、同時に、維新の動乱期の開国による民衆の困窮と攘夷思想を鋭くとらえて「とふぢん (唐人) がにほんのぢい (地) い入こんで ままにするのが神のりいふく (立腹)」 (2号32) と非難し、「にほん」の「たすけ」「をさまり」のために高山 (権力者) のなかにある「にほんのもの」と「とふぢん」とを峻別すべきであると説いている。この主張は「このさきハから (唐) とにほんをハ (分) けるてな これハか (解) りたらせかいをさまる」 (2号34) とあるところから推して、新政府にたいして、外国勢力の経済的・文化的進出へのナショナリズム的排撃を期待したものと思われる。(『近代民衆宗教史の研究. 第二版』P140. 1963. 村上重良. 法蔵館—この論文の初出は1959)

文明開化を批判する中山みき 1968年発行の『歴史学研究』341号に「“近代”批判の成立－民衆思想における」という論文を載せている鹿野政直氏は、「世直しの思想と文明開化」(鹿野政直.1972.三一書房『維新変革における在村的諸潮流』P291)の中で、ひろたまさき氏の「『文明開化』と民衆意識」(『近代日本思想史の基礎知識』所収、1971年)で示された認識が「文明開化研究の今日の最高の到達点を示す」ものだと記しています。そのひろた氏の論文中には「天理教教祖・中山みきは、欧米諸国と明治政府が結託して民衆を苦しめていると批判」したが「信徒たちを組織だった運動に立ちあがらせることはできなかった」とあります。これらの認識が『奈良県の歴史』にある「政府の開化政策に痛烈な非難」をしたという中山みきの評価につながっていると思われます。

「文明開化」は、民衆に解放の契機を与えるものであったが、また民衆に一層の重圧を強制するものでもあった。欧米文明の先進性・優越性を後光として、文明の名のもとに全国画一的に施行されていった開化政策は、底辺民衆の立場からみれば、授業料・税金を徴する学校であり、労働力を奪っていく徴兵であり、債権者が田畑を奪っていくことを保障する法律であり、ランプ・シャッポ・洋傘は浪費風俗の象徴であった。啓蒙思想は欲望の解放・充足を説き、法の遵守こそ文明精神だとした。このような「文明開化」の論理が、いかに民衆を納得させがたいものであったかは、当時の通俗的啓蒙書の一つである小川為治『開化問答』(明7～8)の旧平の主張にも読みとれる。現に、学制反対一揆・徴兵反対一揆・地租改正反対一揆と、民衆の一揆の激発は明治9年まで高まるばかりであった。これらの民衆の抵抗はさらに自由民権運動へとひきつがれていく。しかし他方では、こうした抵抗が欧米資本主義文明そのものに対する反発をも成長させていったのである。

「文明開化」の収奪体系と欲望・浪費の体系とは、ことに底辺民衆にとって、生活の圧迫ばかりでなく道徳の破壊をもたらすものであり、従来の禁欲・勤勉・和合をこととする民衆の生活態度に対する物心両面の抗戦を意味した。反文明意識は、啓蒙思想や自由民権の近代理論に対しては優越性を発揮できないから、さまざまの建前のもとに屈折・内攻していき、舶来品排斥や農本主義的な主張にその怨恨をこめることともなるが、それだけに宗教的確信に裏打ちされたときには鮮烈な主張となってたちあられるのである。天理教教祖・中山みきは、欧米諸国と明治政府が結託して民衆を苦しめていると批判し、・・・しかしこの反文明・世直りはきわめて困難な課題だったので、彼らの方法は呪術的で、彼らのもとに集まった10万を単位とする信徒たちを組織だった運動に立ちあがらせることはできなかった・・・底辺民衆は、国粹主義と勤儉力行主義を結合した報徳社運動(明8)などに組織されていくこととなろう。(「『文明開化』と民衆意識」ひろたまさき、『近代日本思想史の基礎知識』P37.1971.有斐閣)

「明治新政への期待」と「政府の開化政策に痛烈な非難」という見方と天理教団の「おふでさき」解釈

「明治新政への期待」と「政府の開化政策に痛烈な非難」をした中山みき像を教外の研究者は描いているわけですが、では、天理教団の解釈はどうなっているのでしょうか。次にそれを見ていきます。

教団の『おふでさき』解釈(註釈)は、昭和3(1928)年に発行された『おふでさき附釈義』全5冊に付けられました。現行の『おふでさき註釈』の奥付を見ると「昭和3年4月26日初版発行」となっています。これは昭和3年に全5冊の内の第一分冊が発行された時の日付です。「改訂版発行」といった文字はありませんので、昭和3年以降90年以上同じ内容で発行され続けているような感じを受けますが、実際は昭和12年と戦後の昭和23年に改訂されています。「から」「とふぢん」の部分に関しては昭和23年改訂時に大幅に修正されていますので、この部分は昭和3, 12, 23年の改訂内容が分かるように煩雑ですが提示しておきます。

「明治新政への期待」を表現しているとして引用される1号19.20及び2号1~4のおうたの解釈から、その意味を読み取ることも可能ですが、あまり明瞭とは言えません。また、「政府の開化政策に痛烈な非難」とされる「から」「とふじん」の部分については、「ややぼかされたものになっているが、文明開化政策を採っていた明治政府に対する批判的な釈義になっている」(「復元と革新」幡鎌一弘)という見方もあります。ただこれは教外研究者の通説に影響されているともいえるでしょう。

教団の「おふでさき」解釈は非常にあいまいな印象です。ただ、明治2年から「やしきのそうじ」というテーマで書かれ始める「おふでさき」の「から」「にほん」という意味の中に「文明開化」に対する批判があったかどうかは、疑問に思います。

「から」「にほん」は、政治・社会に対する批判にもなっていた。たとえば、「高山のにほんのものととふぢんとわけるもよふもこれもはしらや」(2号46)は、「国民の上層部の人々の間にも、正しい日本精神に目覚めた者と、未だ外来思想に眩惑されて居る者とあるが、この選り分けが何より肝心な事で、その選り分けの為めにも甘露台の建設を急ぐのである」(37(昭和12)年版)と解説される。あるいは「社会の指導者たる可き上流階級の人達の思想信仰は、外国心酔主義であって、日本固有の美風を軽んじてゐる」(3号57.37年版註)と書かれている。後者には、「高山とは上流階級、知識階級等を指す」「とふじんとは、外国のものと云う意味で、外来思想を指す」と註が添えられ、ややぼかされたものになっているが、文明開化政策を採っていた明治政府に対する批判的な釈義になっている。

(「復元と革新」幡鎌一弘、『戦争と宗教』2006.天理大学出版部. P157)

「明治新政への期待」の根拠とされる「おふでき」の教団解釈

【おふでき註釈－現行版】1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

《19、これからは、上に立つ人々は、心を平静にして互に融和しなければならない。

20、この融和は難しいようであるが、次第に親神が守護するから、やがて実現するに違いない。

註 当時即ち明治二年の頃は維新創業の際で、人心不安で疑惑深く、表面新政府に帰順しながら、内心歴代君侯の恩を思うてひそかに事を謀る者があり、果して平穩に藩籍奉還が実行出来るかと憂えられた位であった。右二首のお歌はこの国情に対して、親神様は、将来人心必ず一に帰して安定す可きを念ひ、月日親神様の守護もまたそれにある事を述べられたものである。》（※昭和3年版では19. 20の解説はほぼ同じで、「註」の部分は「註 当時即ち明治二年の頃は維新創業の際で、人心不安で疑惑深く、表面新政府に帰順しながら、内心歴代君侯の恩を思うてひそかに事を謀る者があり、果して平穩に藩籍奉還が実行出来るかと疑問視された位で、新政府と佐幕派との二勢力は何時になれば融和できるかわからないやうな状態であった。右二首のお歌は此両者対峙の国情に対して、親神様は、日本は万世一系の天皇を君主と仰ぐ万邦無比の国体であるから、将来人心必ず朝廷に帰して融和す可きを念ひ、且親神の守護も亦それにある事を述べられたものと考えられる。」となっており、また昭和12年版の註は、「現行版」とほぼ同じです。3年版の「註」は戦後変えられたのではなく、12年の時点で変えられ、戦後もそのまま引き継がれたわけです。）

2号1. これからハをくはんみちをつけかける せかいの心みないさめるで / 2. 上たるは心いさんでくるほどに なんときにくるこくけんがきた / 3. ちやつんであとかりとりてしもたなら あといでるのハよふきづとめや / 4. このつとめとこからくるとをもうかな
上たるところいさみくるぞや

一、今までは主にこの道を慕うて来る者に説き諭しをして来たが、これからは世界に広く教を説いて、世の中の人々の心を勇ますようにする。 註 をくはんみちとは、往還道で、大勢往来して、しかも何等の危げのない大道の意であって、その真意は、貧富貴賤或は民族の如何を問わず、普く広く世界一列を救ける道の謂である。

二、往還道をつけかけると、上に立つ人々もこの教を聞いて心が勇んで出かけて来るようになる。しかも、それは遠い事ではない。もう直ぐにもそれが実現する機運に向っている。

三、茶の葉を摘みあと刈りそろえて了ったならば、それから先は、いよいよよふきづとめに取りかかるのである。

註 この附近で、茶摘みというのは、大体陰暦五月、九十八夜頃である。

四、このよふきづとめは、どうして出来るかということ、心の入れ替えが出来た者から行われるのである。そうになると、上に立つ人々も自然と心が勇んで来る。（※昭和3, 12年版もほぼ同じ、3年版のみ「三」の註にあくじ、松恵との結婚のことが出ている）

【2号31～34現行版註釈】 2号31. これからハからとにほんのはなしする なにをゆうともハかりあるまい / 32. とふぢんがにほんのぢいゝ入こんで まゝにするのが神のりいふく / 33. たん／＼とにほんたすけるもよふだて とふじん神のまゝにするなり / 34. このさきハからとにほんをハけるてな これハかりたらせかいをさまる

31、これからはからとにほんの話をするが、親神がどのような事を言うか、一寸には分からないであろう。

註 本歌以下第34のお歌まで、本号、47註参照。

32、親神の教を未だ知らない者が、にほんにはびこるようになって、思いのままに振舞っているのは、親神のまことにもどかしく思うところである。 註 本号47註参照。

33、親神はだんだんとにほんに親神の真意を行きわたらせ一列を救ける段取りをしているから、未だ親神の教を知らない者にも、やがて神意を了解させて、心置きなく勇んで神恩に浴し得るようにする。

34、今後はからとにほんの理を分けるようにするが、これさえ分かって来たら、人々の心は澄み切って世界は円満に治まるようになる。

47. 註 にほんとは、創造期に親神様がこの世人間をお創めになったちばのある所、従ってこの度先ずこの教をお説き下さる所、世界たすけの親里のあるところを言い、からは、創造期に人間が渡って行ったところ、従ってこの度この教の次に普及さるべきところを言う。従って、にほんのものは、最初に親神様に生み下ろされた者、従って、この度この教を先ず聞かして頂く者、親神様の真意を悟った者を言い、とふじんとは、つづいて生み下ろされた者、従って、この度次にこの教を説き聞かして頂く者、未だ親神様の教を知らぬ者をいう。

にほんとからに関する一れんのお歌は「おふでさき」御執筆当時、科学技術を輸入するに急なあまり、文明の物質面にのみげん惑されて、文明本来の生命である人類愛共存共栄の精神を理解しようともせず、ひたすら物質主義、利己主義の人間思案に流れていた当時の人々に厳しく御警告になって、早く親神様の真意を悟りたすけ一条の精神に目ざめよ、と御激励になったお歌である。即ち、親神様のお目からごらんになると世界一列の人間は皆可愛い子供であって、親神様の真意を知るも知らぬも、先に教を受ける者も次に教を受ける者も、その間に何の分け隔てもなく、究極に於て、一列人間を皆同様に救きたいというのが親心であるから、親神様は一列の心が澄切って一列兄弟の真実にめざめ、互い立て合い助け合いの心を定めて朗らかに和やかに陽気ぐらしをする日を、一日も早くとお急き込み下されている。（第10号55、56註、第12号7註参照。火と水については本号40註参照）（『おふでさき註釈』P24、P28. 現行版）

2号31～34. 12年版註釈

2号31.これからハからとにほんのはなしする なにをゆうともハかりあるまい

註. からは、古昔、朝鮮（韓）の称であったが、後、支那（唐）を指し、更に転じて一般外国を意味する様になった。

32.とふぢんがにほんのぢいゝ入こんで まゝにするのが神のりいふく

世界一列はみな兄弟であるから、生みおろした親である親神からすると、子の可愛さに変わりはないが、日本はもと／＼根の国であり、外国は枝先の国であるから、その根の国である日本へ枝先の国の者が来て先進国だと威張るのは、順序の理を無視したもので、親神の意に添ふ事が出来ない。註. 明治2年頃の日本の有様と考え合すべし。

33.たん／＼とにほんたすけるもよふだて とふじん神のまゝにするなり

ここに於いて親神は日本の立場を明かにし、外国人をして次第に此親神の道に信順せしむるやう守護するのである。

34.このさきハからとにほんをハけるてな これハかりたらせかいをさまる

今後は外国が枝先であり日本は根の国である順序の理を明かにする。此理が人々に諒解出来たら世界は円満に治まるのである。

2号46, 47. 3年、12年、現行版註釈

46. たかやまのにほんのものととふぢんと わけるもよふもこれもはしらや

【昭和3年版】上に立つ人々の間に勢力を張らんとしてゐる外来思想と、我国固有の思想とを混同しないやう、外来思想に対してはこれに妄従することなく、厳正なる批判を加へ、我国体国民性に適合するものは之を採り、我国情に適せざるものは之を排除するやう苦心するのは、これを以て動揺せんとする我国の中心思想を確立せんとするからである。註 「はしら」は親神を指す。

【昭和12年版】国民の上層部の人々の間にも、正しい日本精神に目覚めた者と、未だ外来思想に眩惑されて居る者とがあるが、この選り分けが何より肝心な事で、その選り分けの為にも甘露台の建設を急ぐのである。

【現行版】上層において指導している人々の中で、親神の真意を悟り心の澄み切った者と、人間のちえや力に迷って、未だ親神の教を知らない者とを分けるのも、このかんろだいの霊徳によってする事である。

47. とふじんとにほんのものとハけるのハ 火と水とをいれてハけるで

【昭和3年版】外来思想と日本固有の建国の精神とを判然区別するに当っては、神はその実現に力を致すのである。

【昭和12年版】外来思想に迷うて居る者と、日本精神の者とを何うして分けるかと言ふと、それは親神の絶大なる力によって分けるのである。

【現行版】未だ親神の教を知らない者と、親神の真意を悟った者とを分けるのは、親神の絶大な力を現してする事である。9

『おふでさき』の中に「明治新政への期待」と「政府の開化政策に痛烈な非難」があるのかという点について、教外研究者の見方と教団の解釈を検討してきたのですが、教外研究者の見方には、『おふでさき』の解釈にはそれが書かれた背景(特に中山家の内情)が重要であるという視点が欠落しているように思います。また、教団の解釈には逆に中山家の内情には触れず、一般的な解釈で済ませたいという思いがあるようです。

天理教教祖中山みきの直筆になる「おふでさき」は、明治2(1869)年から書かれ始められました。その冒頭は、「1. 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 / 2. そのはず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 / 3. 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」と書かれ、「18. みへてからといてかゝるハせかいなみ みへんさきからといてをくそや」の歌まで、一連の神の宣言ともとれる内容が記されています。

その次に、「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」と、具体的な内容が出てきます。

この2首の解釈について、天理教教会本部発行の『おふでさき註釈』は、《 註 当時即ち明治二年の頃は維新創業の際で、人心不安で疑惑深く、表面新政府に帰順しながら、内心歴代君侯の恩を思うてひそかに事を謀る者があり、果して平穩に藩籍奉還が実行出来るかと憂えられた位であつた。 / 右二首のお歌はこの国情に対して、親神様は、将来人心必ず一に帰して安定する可きを念い、月日親神様の守護もまたそれにある事を述べられたものである。》とし、教内外の「おふでさき」解釈はほぼこれに準じています。そのなかで唯一他の解釈をしているのが、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』17、昭和42年10月)です。その内容を要約すると、《『おふでさき註釈』は、「上」を、新政府のことに解釈している。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”たる者の心をしづめ、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。

「おふでさき1号」が書かれた明治2年の頃、中山家の当主はみきの長男秀司であり、みきはその信者から「神様」といくら崇められていても、秀司から見れば70を過ぎた隠居の老母でした。そこには「和睦」しなければならないような事情があったのでしょうか。

「みきの考えと、長男秀司の考えとの間にはズレがあった」とする教外研究者—「天理教団組織の研究」菱山謙二

天理教をめぐり、以上のようないざこざ(山伏などがお屋敷を訪れ嫌がらせをした等)が続き、また小泉不動院からの訴えもあり、古市代官所は、慶応二年、みき達を呼び出して事情聴取を行なっている。このことは単にいざこざが起きたということばかりでなく、みきの名が多くの人々に知られ、また増加しつつある信者など明治維新を目前に、体制の維持する側にとって、みき達の動きに注意をはらわざるをえなかったものと考えられる。また、このことは、天理教の勢力が、そうした反応を生ずるまでに発展してきたことを示している。

諸種の圧迫を受け、また代官所の取調べと続き、慶応三年六月、吉田神祇管領に出願し、神道系の一派として天理教は認可されるにいたった。しかし、古市代官所への提出文書には、出願者が善右衛門(長男の秀司)となっており(古市代官所へ提出した文書の控、前掲、「教祖伝」100頁)、みきの考えと、長男秀司の考えとの間でズレが生じていたものと考えられ、このことは、みき個人の考えよりも、すでにこの時点にいたるあたりから、組織体そのものが独自の自己運動を始めたものといえる。すなわち、教祖がより神格化され、みきの個性を離れて、より象徴化されたものへと移行していく、その始まりであり、また、組織化された信仰集団に対して社会的な反応が強くなったことにより、必然的に生ずるものともいえる。(「天理教団組織の研究」菱山謙二『社会学ジャーナル』Vol1.No1.P68.1976)

古市代官所(実際は「奉行所」)への提出文書のことが出てきます。その経緯として『稿本天理教教祖伝』には「庄屋敷村の生神様の風評」が広がり代官所は慶応2年頃「お屋敷からの一行」を呼び出し話し合いをした末、吉田神祇管領への出願が決まったとあります(P96)。ここには「誰が」が明記されていません。ところが菱山氏は「みき達を呼び出して」と書いています。この辺の記事が出ている『復元32号—史実校訂本中二』には、父親が代官所の役人だった当時8歳だった人の話として「教祖が来た」とあります(P457—昭和9年、76歳時の談)。『稿本教祖伝』はわざとその辺をぼかしているのです。『稿本教祖伝』は裁許状取得後の教祖の言葉として「吉田家も偉いようなれども、一の枝の如きものや。枯れる時もある」(P98)とも記しています。教祖はこの件について好意を持っていなかったわけで、もし教祖が代官所に行っていれば、話は決裂していたと思われる。では誰が行ったのか、『復元32号』には秀司が2, 3年の間に2, 3回来たという記述(P461)もあります。

天理教の「神道化」に対する見方を変えた村上重良氏

吉田神祇管領の裁許状取得を主導したのは元治元年の大和神社事件の時に大和神社に居た守屋筑前です。村上重良氏は、1959年に書いた「幕末維新时期における民衆宗教の創唱」のなかで「みきのグループにかなり好意的な関心をもった」筑前が「『神道化』のかたちで進めることによって、みきの宗教は、はじめて民衆生活に根をおろし地歩をかためることができた」と説明しています。これだと「1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」の中山家内の不和説に立つ解釈は出来ません。ところが1988年の「天理教の神話と民衆救済」(P206『大系仏教と日本人.10民衆と社会』)では「守屋という有力者を後ろ楯とする秀司」らが「みきの意に反して神道化を押し進め」と変更しています。これは八島英雄氏の『中山みき研究ノート』の主張をほぼすべて取り入れた見方ですが、これだと1号19.20の解釈を中山家内の不和説でうまくできます。

大和神社事件の前後から、布教活動のめざましい発展につれ、にわかに周囲の仏僧や術者の妨害が多くなった。すでに同年、並松村の医師・神道家の古川文吾や奈良金剛院の僧が、みきのもとへ弁難に来たと伝えられる。翌69年（慶応元）には、守屋筑前守広治が大和神社事件について取調べに来た。守屋は柳本在の守屋神社の神官で、古田神祇管領家から大和国神祇取締方（吉田神道系の神社を対象とする職）を命ぜられていた有力者であり、みきの信者新泉村の地主山沢良助の親戚であった。守屋は、事件のさい同社に居合せており、この取調べをつうじて、みきのグループにかなり好意的な関心をもったもののようである。（「幕末維新时期における民衆宗教の創唱」『近代民衆宗教史の研究. 第二版』P129. 初出は『日本宗教史講座』第2巻. 1959. 三一書房）

この事件（※助造事件）は、みきの布教活動の進展の一指標をなすものであった。この前後の、仏僧・山伏をはじめ類似の「生き神」との宗論によって、みきの教義が大幅に整備されたのみでなく、吉田神道直系の守屋の保護と間接的な助言が「てんりんおう」への有力な権威付けとなりつつあったことは大きな意味をもっていた。農民の宗教生活を支配する仏教や、現世利益の要求を満たしていた山伏勢力にたいする対決を、「神道化」のかたちで進めることによって、みきの宗教は、はじめて民衆生活に根をおろし地歩をかためることができたのである。（『近代民衆宗教史の研究. 第二版』P131）

「神道化」を否定的に捉え直した村上重良氏

勤め場所ができた翌年、みきの講社の幹部たちが地もとの古社大和神社で捕えられるという事件が起こった。1865（慶応元）年十月、飯降ら十一名は、同神社の祭りに出かけて、「なむ、てんりんおうのみこと」と唱えて、太鼓をたたき、鈴を鳴らして「つとめ」をした。折から同神社では、守屋神社の神職で大和国神職取締役の守屋筑前（1809-79）ら近在の神職が集まって祈禱を修めていたことから、飯降らは、名社の尊厳を傷つけたとして三日間、勾留され、道具を没収された。守屋は、この事件を機に、中山こかん名義の許状を取りあげ、二年後の1867（慶応3）年7月、みずから斡旋して、吉田家から「庄屋敷村秀司」名義で「天輪王明神玉串納之事」と「木綿繩懸用」の許状を受けた。「天輪王明神」は、守屋が管轄する十二神社の祭神で、記紀神話に登場する十二神の総称であり、天理教の神道化を意味していたから、みきをはじめこかんと飯降は強く反対した。しかし、守屋という有力者を後ろ楯とする秀司と幹部の山中忠七、守屋の親戚で新泉村の地主山沢良治郎らは、みきの意に反して神道化を推し進め、現世利益中心の布教に力を入れた。（「天理教の神話と民衆救済」P206. 村上重良. 『大系仏教と日本人. 10民衆と社会』春秋社. 1988）

村上氏説の前提になっている八島説

こかんの許可証を偽物として取り上げた守屋筑前守は、自分が神職であることから、これからは転輪王という仏教系の神名による信仰ではなく、天皇神道の形にした方が国の保護も受け易く、将来は有利だ、ということを経時代の先取りとして、秀司達に働きかけました。この辺りから神道色が濃くなって行ったのです。/その頃のことが守屋神社では、「教祖は仏で行こうとしていたのを、筑前さんが神道にひっくり返したんや」という言葉で子孫に伝えています。これは慶応年間のことなのです。

本部の資料では、転輪王講社という仏教系のものとなっていたお道を、神道に戻したのは明治14年頃のことである、というのです。しかし、守屋神社六十一代神主・従五位下・森本筑前守大神朝臣廣治は明治12年9月3日午前6時に亡くなっている（注＝「守屋神社系図」櫟一七）ので、そのような指導が出来るはずはありません。/秀司は守屋筑前守の応援を得て、こかんの許可証を取り上げると、かねてよりの念願であった自分を中心とする信者組織を作り上げるために、天輪王明神というものを設立しようと画策しています。この天輪王明神と、教祖がお教え下さった神名である「てんりんおう」とは、読んだ時の音が同じです。極めて紛らわしいのですが、天輪王明神というのは一体どういう神を祀っていたのでしょうか。その設立願書には、

……私方屋敷内に天輪王神鎮守仕信心仕、右天輪王神与申者 國常立尊.伊弉諾尊.國狭槌尊.伊弉冊尊.豊斟淳尊.大日婁尊.大戸道尊.泥土煮尊.大戸邊尊.沙土煮尊.面足尊.惶根尊 冊冊

と十二柱の神を祀るとしています。この十二柱の神をそのまま祀っている神社が、庄屋敷村の近くにあります。それは、乙木村を見下ろす山裾、竹之内地内にある十二神社がそれです。（『中山みき研究ノート』P146. 八島英雄. 1987. 立風書房）

下の二つの話は状況設定が違っていますが、「守屋筑前さんがひっくり返した」という内容は信頼できると思われます。

私たちが調査を進めていくに従ってわかったことは、教祖は最後まで仏教系の神名を教え続けられ、仏教思想として理解させようとされたということです。確かにこのほうが皆にわかるわけです。—中略— 最近、奈良の地元の人で、守屋筑前守の親戚に当たる人が調査に当たってくれまして、守屋神社に行ってくれました。／ そういう調査をお願いしたときに、守屋筑前守の子孫の今の宮司さんとそのお母さんとの会話を聞いてびっくりしたのです。／ そのことを私のところへ早速報告に来て下さいまして、私をつかまえて、「先生、これから私の言うことを聞いて怒っちゃいけませんよ」と言うのです。どういうことですかと尋ねたら、「教祖は初め仏で行こうとしていたのを、守屋筑前さんがひっくり返したのや」という話を現在の宮司さんとそのお母さんとでやっていますというのです。／ 私らといたしますと、教理の上から、教祖は多分そうであったのじゃないかと推測はしていたのです。けれども守屋筑前守と教祖との問答というのは慶応年間に行なわれたものなのです。／ その守屋筑前さんの息子さんが守屋秀雄という人で教祖の葬儀の斎主をやった人です。その人の孫さんがその宮司さんのお母さんですから、筑前さんから数えて四代たっていますので、到底慶応元年のことなんか調べようがないとあきらめていたのです。／ ところが宮司さんの家のほうにそういう会話が言い伝えられていたのです。向こうのほうから言って下さったのです。（『ほんあづまNo.169』P11. 八島英雄. 1983）

吉田神道の大和におきます、自分では大和一国神職取締と称していた守屋筑前守、その従兄弟の山沢良治郎さん達が教祖の弟子達を神道化したのです。櫛本分署跡保存会が出来て間がない頃、私達が守屋神社に行きまして、守屋筑前守のお孫さんが家つき娘となって養子を迎えて、その養子が神主さんになっていた所へ、話を聞きに行きました。／ 守屋筑前が神道天理教団開設のためには大きな働きをしてくれたと、映画「扉は聞かれた」の中では非常に好意的にやってくれたということになっていますので、それを持って守屋神社へ行って、ビデオを見てもらって色々話をし、守屋神社の色々なデータを教えていただくと思って行った時のことです。／ 守屋神社の家つき娘じゃなくお婆さんが、非常に明るい顔で「今は天理教団は神道教団として最高の、最大のものになりましたけれども、教祖が仏で行こうとしたのを筑前さんが神道にひっくり返したんや。そのお陰で天理教は栄えたんです」と言ったのです。／ なるほど神道の側からみると廃仏毀釈はこれから起ってくるのです。廃仏毀釈を起こしているのが守屋さん達です。／ 今、仏教だ、転輪王だと言っていたって、先細りに決まっている。それを筑前さんが神道にしてやったお陰で天理教団は神道十三派の最大の教団になることができたのだ。中山家もそれで救われた、結構になったでしょ！というようなニュアンスで語ってくれたのです。／ これが神道側の人達が教祖の教えを信じる信者達に対する態度だったと思います。／ こういう形で守屋さん、従兄弟の山沢さん達がつくったのが天輪王明神という神社であり、泥海古記という神話だったのです。（『ほんあづま』342号.P16. 八島英雄. 1997）

みきの本意ではなかった天理教の神道化は「天皇制支配を支える下からの強力なエネルギーを提供すること」になっていきます。それを阻止しようとする中山みきの闘いが「おふでさき」に書き残されることとなります。

私たちに、こうした世直し観念の発展は、日本においては世界史的に例外とってよいほど未熟であったように思われる。すでに本稿のはじめの部分で問題提起しておいたように、近世から明治にかけての農民一揆や打ちこわしにおいて、こうした観念に鼓舞された宗教一揆の事例がみられない。いや、ただ一つ「ええじゃないか」があるが、それはもっとも思想的には未熟なたちで、しかももっとも歴大なエネルギーをともなった世直し観念の爆発であった。近代社会成立期というこの観念がもっとも重要な歴史的意義をもつ時代において、右のような事情にあったことは、日本においては伝統社会の内部から変革的な民衆意識が成立するさいに特殊な困難な条件があったことを推定させるものである。

その特殊な条件については、さまざまの問題が考えられるが、私たちはその一つとして世直しの諸思想が民俗信仰的な神道説の系譜のものだったことをあげておきたい。近世後期から明治にかけての世直しの諸思想は、すべてそうした系譜のものだった。天理教、丸山教、大本教、「ええじゃないか」はすべてそうだし、大塩中斎が自分の思想的立場をつきつめて反乱を敢行したさいにも民衆的な伊勢信仰に結びつけて「神代復古」を説いた。安藤昌益の思想も、家永三郎氏ものべているように神道説に結びつけて多い。異端的な神道家として幕府の弾圧をうけた井上正鉄や賀茂規清のような人物もあった。また、田村栄太郎氏や井上清氏が世直し運動として注目した陸前国登米郡の神職七郎作の事件や、小林与平の神代復古請願運動も、異端的な神道説の立場のものである。それでは、神道説の系譜にたつことがどうして世直し観念の思想的成熟を困難にするのであろうか。第一に、神道は、丸山真男氏の表現を借りるなら、のっぺらぼうな「布筒」のようなもので、どんな宗教や観念でもそのなかへ取りにいれることができるが、それに固有な論理的骨組をもっていないために論理的思想的な発展が蓄積されにくいことである。世直し思想の基礎となった神道説が民間信仰的な性格が強いために、右のような事情はいっそうきわだったものとなった。第二に、神道説の系譜の思想は、元来の性格がどうであれ、伊勢神道や記紀神話に結びついて天皇制イデオロギーに癒着しやすいことである。すでにのべたように、天理教、丸山教、大本教などの神道説は、もともと天皇制神話とはまったく無関係な民間信仰的なものだった。しかし、一方では教義体系をととのえようとすれば伊勢神道や記紀神話を利用せざるをえないために、他方では天皇制権力とのなんらかの妥協が教団の発展のために必要だったために、やがて急速に天皇制イデオロギーに妥協し融合していった。神道説の系譜にたつことは、そうした妥協や融合をきわめて容易なものとし、またブレーキのきかないものにした。しかも、ひとたび天皇制イデオロギーに融合するや、そこにはすでにみだある一定の民衆の主体形成（通俗道徳的自己規律）が蓄積されているだけに、むしろ天皇制支配を支える下からの強力なエネルギーを提供することになる。（『日本の近代化と民衆思想』P143. 安丸良夫. 1974. 青木書店）

江戸時代、吉田神祇管領が発給する裁許状によって日本中の神社、神職が「天皇を中心とした記紀神話の体系に組み込まれていった」わけで、秀司名義の裁許状を正式にとるということは、記紀神話の体系のなかに「ぢば」も取り込まれることを意味したのです。

天皇陛下は天照大神様の御子孫で、この世の始めより日本の主におわします。皆の地域にも正一位の位を持った神様がいらっしゃるであろう。実はこれはすべて、天皇陛下から御許しになられたものなのだ。だから天皇陛下は、皆の地域の神様より尊い御方なのである。

これは、明治二（一八六九）年、東北地方に出された告諭の冒頭部分だ。東北地方といえば、京都から遠く離れている上に、幕末・維新の激動期には“奥羽越列藩同盟”を結成して、最後まで天皇を戴く西南雄藩に対抗した大名たちの旧領地だ。そんな地域に天皇の存在を思い知らせるために、明治新政府が最初に切ったカードが、神様の正一位の位だった。地元の神様に位を与えた方こそが天皇陛下なのだ。つまり天皇とは、普段は意識することはないが、京都という遠いところにおわします、地元の神様よりエライ存在なのだ、という。なるほどわかりやすい。

そこで考えてみよう。江戸時代に諸国の神様に位を与えたのが誰だったかを。天皇が直接与える場合は、非常に高額で、なかなか一般の村が手を出せるものではなかった。むしろ、十八世紀の半ばに意義を失うまで、比較的低廉な価格で神様に位を与えていたのは“神使い”吉田家だった。吉田家による、地元の神社への多数の宗源宣旨の発給がなかったなら、この告諭は意味をなさなかったはずだ。美しい錦の箱に入った宗源宣旨は、下北半島の先端部にある神社にまで行き渡り、今でも大切に保管されている。

諸社禰宜神主法度の発布に伴う、諸国神職への神道裁許状の発給も見逃しがたい。これによって、諸国の多くの神職が、吉田家、つまり朝廷の公家と直接につながるようになったのである。そして、その後続く白川家との門人争奪戦は、専門の神職だけでなく、神社や神様に関わる人のほとんどを朝廷につなげてしまうところに帰結した。周く神社・神道に関わる人々が、古田家・白川家という公家を通して、朝廷、ひいては天皇という権威につながっていったということだ。“神使い”吉田家の活動は、神社を通じて、各地にそのような遺産を残し、明治の国家形成を円滑ならしめることに一役買っていたのである。

それまでは、御神体や祭神が何かわからない神社もたくさんあった。だが、それらは吉田家とつながることで、天皇を中心とした記紀神話の体系に組み込まれていったことも付け加えておこう。

江戸時代の人たちは、天皇を意識することはほとんどなかっただろうが、そこにつながるための端末は、江戸時代の神社を通じて確実に各地に埋め込まれていた。そして明治維新によって、電源が入り、端末が作動した。近代日本において、神社が地元と天皇をつなぐために少なからぬ役割を果たしたことは言うまでもないが、そのようなことを可能にしたのは、ひとえに“神使い”の活動に負うところが大きい。（『吉田神道の四百年』P202～204.井上智勝.2013.講談社）

神武天皇を唐土から渡ってきたものとする言説 〈唐＝天皇〉

この文は、明治のはじめには「から」が天皇を意味したことを示しています。

だが、演説会が弾圧されて、民権派と権力との対決が緊張を加えてくると、急進的な民権青年のなかには、指導者たちの秩序観をこえて反逆精神を昂揚させる者が続出し、天皇に批判の刃を向ける者も出現した。そのころ、民権派青年に愛誦された漢詩の一節に、
王侯相将彼何者 天資自由与此生 / 一刀両断君主首 天日光寒巴里城
とあり、宮崎夢柳『仏蘭西革命記・自由之凱歌』などの政治小説も、フランス革命へのロマン的傾倒を生みだしていた。こうした昂揚のなかでおこなわれた演説会で天皇にかかわるいくつかの不敬事件が生れたが、たとえば、81年10月8日の静岡の演説会で、前島豊太郎は、

元来天子ト云フモノハ、其始メ己レガ意ニ従ハザル者ヲ伐チ倒シ、踐ミ倒シ、切り倒シ、而シテ遂ニ此国ヲ我ガ所有物ノ如クセシモノナリ。因テ之ヲ一言ニシテ云ハズ、大賊ノ第一等ナルモノナリ。……抑モ天子ノ成立ト云フモノハ、彼ノ蜂須賀小六ノ成立ト少シモ不相異……（前掲『天皇と華族』、221頁）

とのべて罰された。82年3月の伊賀国上野における大庭成章の演説も、神武天皇が唐土から渡ってきてわが国を征服し、帝位に登って統を万世に垂れた、だから神武天皇はわが国を奪った「大盗賊」で、「故を以て其子孫は則ち国賊の末裔にして、現に今上皇帝の如きも均しく我国の賊といふべし」と、のべたという（同右書、234頁）。三島県令との対決を強めていた八二年の福島県の演説会でも、人間は元来「同等同権」のものなのに、「帝ト歟王ト歟ト云フ悪人ニ高位ヲ授ケ猥リニ威権ヲ与へ、其帝王ガ無限ノ権威ヲ逞フシ、下民ヲ牛馬ノ如ク制圧」しているとして、こうした「慣習」を打破せよとのべて、演説会は中止解散となった（『福島県史11近代資料1』、302 - 3頁）。高知県の民権家坂崎斌（さかん）のばあいは、民権講談の席で、「天子ハ人民ヨリ税ヲ絞りテ独り安坐ス。税ヲ取りテ上坐ニ位ヒスルハ天子ト私シノ二人ナリ」と諧謔的にのべて、不敬罪で処罰された。八二年五月の熊本の演説会でも、急進派の弁士が、

蕎麦ト云フモノハ三ツノ角アリ。最初ハ食物ニアラズ。之ヲ石臼ニテ碎キ潰シタレバ、始メテ白粉トナリ、人間ノ食物トナリ、滋養物トナル也。三角ヲ碎クニ非レバ、人間ノ食物トナル事ナシ。三角ハ則チ帝ト同ジ。之ヲ碎クニ非レバ、自由権利ヲ伸ル事能フマジ云々。将、神武天皇ハ支那ヨリ渡り来テ、日本国ヲ盗ミタル者ナリ云々。（『保古飛呂比』11、130 - 1頁）

とのべて、即座に拘引されたという。また、天皇制批判とはべつの次元ではあるが、「日本政府ノ管下ニアルヲ好マズ」として、「日本政府脱管届」を提出する人物（栗原寛亮・宮地茂平）が出現したり、「彼の代議と云ひ立憲と云ふも亦た各々庄制干渉を有するものなれば、自分は寧ろ無政体を希望するものなり」とする、大阪事件の指導者稲垣示のような人物もいた（前掲『民衆運動』、244 - 5頁、380頁）。（『近代天皇像の形成』安丸良夫. P259. 1992. 岩波書店）

江戸時代、吉田神祇管領の公認を得るという形で、日本中の神社、神職が「天皇を中心とした記紀神話の体系に組み込まれてい」きました。「おやしき」に天輪王明神が祀られるということは、「おやしき=ぢば」もその体系に組み込まれることを意味しました。また、「神武天皇を唐土から渡ってきたもの」とする考えも明治初めには存在したとすれば、「『おやしき』に天輪王明神が祀られる」ということは、「とふぢんが…入こんで」(2号32)という表現が可能になります。

安井氏が「この公認を得ているということ、そのこと自体が、『とふぢんがにほんのぢいゝ入こんでまゝにする』ということになりはしないだろうか」と書くのは当を得ているように思えます。

からとにほんについての最初の話は、次の32である。この「とふぢんがにほんのぢいゝ入こんで」というのは、どういう事態なのであろうか。

「とふぢん」とはいまだこの道の教えを知らない者の意であるが、その者がにほんの「ぢい」（地）—ぢばのある所、最初に教えが説かれるべき所、に入りこんで、我が欲しいままに振る舞っている。これが神の立腹するところである、といわれた。このことは僧侶や医者、山伏たちのお屋敷への乱暴、干渉、迫害の出来事を思い出させる。が、時代的な背景からいえば、明治2（1869）年という時期は、一部村人からの妨害はあったとしても、比較のおだやかな時ではなかったか。それというのも、慶応3（1867）年7月に、吉田神祇官領の公認を得ていたからである（吉田神祇官領の廃止は明治3年）。

とするならば、実は、この公認を得ているということ、そのこと自体が、「とふぢんがにほんのぢいゝ入こんでまゝにする」ということになりはしないだろうか。

法治国家であるかぎり、法に従い、法の範囲内での活動しか許されないのは、人間社会からいえば、ごく当然のこととされる。ただ問題は、ない人間ない世界を創造し、いまでも守護している親神の教えが、吉田神道に属する形になっていることである。何も知らない「とふぢん」が「にほんのぢい」に入りこんで、支配している姿である。それではどうにもならないのであって、親神がとふぢんをままするところにこそ、たすけの模様立てがすすめられる。
《安井幹夫「おふでさきを学習する」『みちのとも』2001年8月号.P30.（私家版P126）》

「明治七年秋迄ハ別條なくお通りに成りました」

慶応3年、12神合わせて天輪王神と称える天輪王明神が「御屋敷」に祀られたのは、「とふぢんがにほんのぢいゝ入こん」だ姿

慶応3年に吉田神祇管領の認可が下りた以後は、この12神がつとめ場所に祀られました。『稿本教祖伝』P121に、明治7年12月に奈良中教院に高弟が呼び出された後、「幣帛、鏡、簾等を没収した」と書かれているので、これらが慶応3年以降、明治7年末まで祀られていたということです。

それは、「明治七年秋迄ハ別條なくお通りに成りました」と伝えられ、順調に天理教が伸びたとされているこの時期、政治・宗教の混乱もさることながら、明治維新によって許状そのものは無効になったとはいえ、吉田家入門に端を発した神道化の動きはなお続いており、国家の方策に順応する動きがあったからこそ、「別條なく」治まっていたといえるのではないだろうか。（「王政復古・神仏分離と天理教」幡鎌一弘『教祖とその時代』P207）》という状況があったわけです。

この間、教祖はどこで話をしていたのか不明ですが、「おやしき(中山家)」の中では教祖が説く「てんりんおう」とこの12神が混在し、その関係が非常に分かりにくくなっていたことは容易に想像されます。

また秀司は、「祭政一致」の名の下に神道を支配の道具にした政府の末端を担うものになっていました。末端であっても「上」であり、お屋敷の中に「秀司という上」が存在するようになりました。このことを前提にしておふでさき2号を読みみましょう。

2号の冒頭1～4は大変に陽気で明るいイメージを持っています。ここの解釈として「上=政府」とするのが通例ですが、ここは「秀司という上」が「やしきのそうじー神道的祭式の撤去」を実行したならば、ということが前提にあって、その結果として秀司が中心になってつとめが行われるという希望の見解が表明されているのです。

しかし実際は秀司はそのようには動きません。そのため2号は現状を嘆き、その修正を求めていく内容になっています。

「やしきのそうじ」とは何か

『稿本天理教教祖伝』第六章「ぢば定め」は、冒頭に「教祖は、親神の思召のまに／＼、明治二年正月から筆を執って、親心に真実を書き誌された。これ後日のおふでさきと呼ぶものである」(P103)とあって、最初の8首が示された後、「次いで」とあって、下に引用した部分が続きます。ここでは「屋敷の掃除を急込まれ」た結果としてまつゑを嫁として迎えたことが書かれているのですが、肝心の「やしきのそうじ」についての具体的内容については一切触れられていません。『おふでさき註釈』を見ると、〈1号39. 一寸はなし正月三十日とひをきりて をくるも神の心からとて〉のところに《三九、註 秀司先生は長年独身で正妻無く、おちゑという内縁の妻があつて、音次郎という子まであつた。そしてお屋敷に同居せしめておられたが、これは元々親神様の御思召しに添わぬ悪事から始まったものであつたからして、このおちゑを実家へ送り帰えすようにと仰せられたのである。》とあり、また41-44の註に《おちゑは実家に帰つて後、数日を出でずして病にふし、遂に再起する事を得なかつた。もし人情にほだされて期日を遅らしていたら、屋敷の掃除は遂に行われる事を得なかつたであろう。》とあって、「おちゑを御屋敷から追い出すこと」が「やしきのそうじ」だと思わせるような書き方がされています。そして教内ではこれが「やしきのそうじ」だと思われています。しかし、『おふでさき註釈』も『稿本天理教教祖伝』も明確な表現は意図的に避けられていると感じられます。

次いで、

このたびハ **やしきのそふじ** すきやかに したゝてみせるこれをみてくれ 一 29

秀司は、既に五十に近くなりながら、正妻が無かつた。これに対して親神は、世界たすけの前提として屋敷の掃除を急込まれ、年齢の点からは不釣合いと思われようとも、魂のいんねんによって、小東家からまつゑを迎えるように、と諭され、

いまゝても神のせかいであるけれど なかだちするハ今がはじめや 一 70

とて、教祖自ら、平等寺村の小東家へ出掛け、だん／＼と魂のいんねんを説いて納得させられたので、明治二年婚約とゝのい、まつゑは目出度くお屋敷の人となつた。

教祖は、おふでさき第一号に、この結婚を台として諄々と夫婦の理を教え、次の一首を以つて結ばれて居る。

せんしよのいんねんよせてしうごふする これハまつだいしかとをさまる 一 74 (『稿本天理教教祖伝』 P105)

『あくじ(秀司とおちゑの内縁関係)』を拂うて屋敷の掃除」と明確な昭和3年解釈

戦後の「やしきのそうじ」解釈が明瞭さを欠くのに対して、戦前、昭和3年の解釈は「『あくじ』を拂うて屋敷の掃除をし」(「おふでさき講習会録」と明快です。しかし、正妻がいない秀司との間に子供までいる女性との関係がなぜ「あくじ」になるのか、説得力に欠けています。そこで、おちゑの子の「長は女にしてかのといふ。此の者前世には、教祖様の夫、善兵衛様のおてかけ」(『正文遺韻』)であったことになり、さらにおちゑは教祖様の夫、善兵衛と「おてかけ—おかの」との間の子で、秀司とおちゑは異母兄弟だという説まで現れました。確かにここまで行けば、「人倫の道」に反した「あくじ」ということになるかもしれませんが、さすがに創作のし過ぎという感じがします。そもそもおちゑはお屋敷に住んではいなかったようなのです。

【1号39. 昭和3年釈義】

《註 教祖様の長男秀司先生は、長年患うておられる足部の疾患が容易にいえなくて、時々痛みがはげしくなる。教祖様はこれに対して、病気ではない、親神様の御意見だから、十分さんげして心を改めるよう教戒せられ、又先生が当時同棲して居られたおちゑと云う婦人は屋敷に因縁のないもので、親神様の思召しにかなわないものであるから、早く別れるようにと度々ご注意を与えられたが、余りに近しい親子の間柄であるから、先生にはそれが御教祖を通じての神意と悟れず、唯親の意見位に思ひ且其婦人は正妻があつての妾ではなく、親神様の御許しこそないが、永年添うて居る謂はゞ内縁の妻であると云ふ考で依然として親神様から見て埃であるその内縁関係を絶って足の病気を直して頂かうとはせず、其まゝにして居られたが御教祖は此年(明治二年)正月三十日までにはどうしても手を切つて音次郎という子と一緒に実家へ送り届けねばならぬと日を定めて、それ以後は屋敷内に置くことを許されなかった。何故に御教祖が斯くも厳しく仰せられるのかと側近(そば)の人々は怪しんだが、親神様は屋敷の掃除をお急き込みになつて居られたからである。それでは秀司先生はそれほど埃の多い方であつたかと云ふに決してさうではない。これは親神様が天啓の教えを説く雛型道具として御教祖肉親の子である秀司先生を特にお使いになつたのである。人類の真実の親である天理王命が初めて此世に顕現される最初の機縁を造られたのも此秀司先生の足の患ひであつた。即ち秀司先生の生涯は因縁によって選ばれた貴い受難者の犠牲である。以下、秀司先生に対する親神様の厳しいお諭しは、秀司先生個人に対する御意見と考えず、それを雛形にして、総ての人々に教戒せられたものと解しなければならない。》

昭和3年「おふでさき講習会録」

秀司先生が当時同棲して居られました内縁の婦人と縁を切つて、正妻を迎へるやうにと厳しいおさとしなので御座みます。先生は当時四十九才でありましたが未だ定まった奥さんが無く、川原城のおちゑと云ふ婦人と同棲して居られたのであります。併しこの婦人は親神様から御覧になるとお屋敷に因縁の無い人であるから、夫婦になる事を御許しにならず、此関係を『あくじ』と迄極言せられたのであります。そして当時先生は足を患ふて居られましたので、此『あくじ』を去つて親神様にもたれるやう、さうすれば足の患ひもすみやかになるとおさとしになつたのであります。秀司先生にして見ると餘りに親しい親子の間柄でありますから、御教祖の仰せられる事は親神様の御心だと気がつかず、親の意見位に思うてこれを看過せられてみたのであります。これは親神様の立腹であり、さんねんで御座みますから次のお歌のやうに

やまひとてせかいなみではないほどに 神のりいふくいまぞあらハす(25)こらほどの神のさんねんでてるから いしやもくすりもこれはかなはん(27)このあしはやまいとゆうているけれど やまいではない神のりいふく(32)りいふくもなにゆえなるとゆうならば あくじがのかんゆへの事なり(34)このあくじすきやかのかのけた事ならば あしのちんばもすきやかとなる(37)

と仰せられたので御座みます。このやうに親神様はどうしても『あくじ』である此内縁関係を絶つやうに責められますが、秀司先生としては、その婦人との関係は親神様のお許しこそ無いが正妻あつての妾ではなく、子供もあり添ふて居られる所謂内縁の妻であると云ふ考へからこれを去らす御決心はつかなかつたのであります。併し親神様としては屋敷のさうじをして、ふしんの模様立てをし、よろず助けのために専念するには、因縁の無い婦人と添ふ事はよくない、親神様の御許しの無い婦人と添ふ事は『あくじ』である、どうしても此関係を絶たねばならぬと、明治二年の正月三十日と日を切つて音次郎と云ふ子供と一緒にその婦人を川原城の実家に送り帰へされたので御座みます。

それを次のお歌に 一寸はなし正月三十日とひをきりて をくるも神の心からとて (三九)

と仰せ下されたので御座みます。これは『あくじ』を拂うて屋敷の掃除をし、因縁ある正妻を迎へて『ちば』の理を明(あきら)かにすると同時に人倫の道を示し、秀司先生初め側々の者がよろず助けの為に邁進する事をお急き込み下されたからで御座みます。(「おふでさき講習会録」P29. 『みちのとも』昭和3年11月20日号)

「御筆先釈義第一号」 (『正文遺韻』一昭和12年. 山名大教会P225~226)

⇒ 《 さてこゝに、あしのちんばのなほらぬのも、悪事がのかんゆゑのことなりとありて、あくじと仰せらるゝは、御手掛の事と思はる。此のてかけといふは、川原城村のちゑといふ女にて、秀司様、十七歳の時より、四十九歳、則ち明治二年まで、三十三年の間つきまとひ、本妻といふわけにもゆかず、手掛として御おきなされしなり。／ そして、その間に二人の子を挙げられたり。長は女にしてかのといふ。此の者前世には、教祖様の夫、善兵衛様のおてかけにて、やはりおかのといひたりしと。其頃は心よからぬ者にて、善兵衛様の御寵愛あるをよきことにして、教祖様を邪魔に思ひ、毒がいをなしたることありしと。されども、神様のふんばり被下たる為、教祖様は助かりし由、神様お下りの後、委しく御聞かせ被下たり。

明治2年におちゑはおやしきにいなかった！

この時期、お屋敷にいたのは音次郎だけ — 大平本、安江本は「正月30日」を音次郎が返される日とする

大正5年発行の『評註御筆先』(大平本)と大正14年の安江明氏編纂の『御筆先』(安江本)を見ると、〈1-39. 一寸はなし正月三十日とひをきりて をくるも神の心からとて〉について、

「秀治氏は十七歳から河原城のおちゑと云ふ女を妾としてゐた。其の間に出来たのが田村音治郎氏である。其れを一時中山家に引き取つて養つて置いたのであるが教祖の命に依り正月の三十日に辻仲田の両氏をしておちゑの許へ送り返さしめた」(『評註御筆先』〈大平本〉P7)

「川原城ノおち江なるものゝ子音二郎氏ヲ正月三十日間おちえノ方へ預ケヨト教祖ノ命ニ依リ辻中田、ノ両氏送り返ヤサレタリ」(『御筆先』〈安江本〉P6)

とあります。「正月30日」を大平本は音次郎をおちゑの元に返す日とするのに対して、安江本は正月の30日間だけおちゑの元に返すという違いはありますが、音次郎を母親の元に返すということでは一緒です。音次郎はこの時期、お屋敷に居ましたが、おちゑはいなかったのです。では音次郎はいつから居たのか、「二ねん三ねんしこもふ」(1号60)としたのが音次郎のことだ(通説のお秀は子供の時から教祖に育てられていたので2, 3年の仕込みという条件に合わない)とすれば、明治2年の2, 3年前、慶応3年頃からと考えられます。慶応3年といえ、秀司名義の吉田神祇管領の裁許状が手に入ったときです。裁許状を得て、お屋敷の宗教活動の管理責任者になった秀司は、自分の長男、後継者である音次郎を屋敷に入れたのです。ところが、教祖の思いは違っていただけで、母親の元に返せというのがこのお歌の意味です。とすれば、当然、1-60, 61のお歌の対象は音次郎になるわけです。

これで、「やしきのそうじ」=おちゑをお屋敷から追い出す説は成り立たなくなります。

「やしきのそうじ」=天輪王明神の撤去

『おふでさき』1号は明治2年正月から書き始められ、そこでは「やしきのそうじ」という言葉が使われていました。続けて3月から書かれた2号では、「とふぢんがにほんのぢいゝ入こんで まゝにするのが神のりいふく」(2号32)といわれました。どちらも「天皇を中心とした記紀神話の体系」が「おやしき」に入り込んだので、それを追い出せということではなかったのでしょうか。中山家の事情は、幕末維新期の宗教事情を明瞭に語っているように思えます。