

# 虚構の天理教学

— 渡辺優「教学と宗教学の幸福な結婚?」を読む —

2019年10月発行の『天理大学学報』(71巻1号)に「教学と宗教学の幸福な結婚?」という論文が掲載されています。著者は2019年3月まで天理大学宗教学科の講師を務め、同年4月から東京大学の准教授になった渡辺優氏です。

正直に言って、この論文は大変読みにくいものです。なぜそうなってしまったのかを考えると、天理教史についての事実誤認に基づいて書かれているからと言えそうです。最大の事実誤認は「昭和初期より本格化する天理教の教義形成」という認識です。この認識は天理教内外の宗教学者に共有されているようです。なぜこのような認識が天理教内外で共有されことになったのかを、渡辺氏の論文を読みながら浮かび上がらせることが、今回資料の眼目です。

〔要旨〕近代以降、教学・神学と宗教学とが諸宗派において少なからぬ緊張関係をもつなか、天理教学と宗教学は例外的に「幸福な結婚」を果たしたようにみえる。だが、今日の人文社会科学における近代的学知の批判的再検討は、近代宗教学に多くを負っている天理教の教義形成の陰に隠れ、以後の天理教学の眼差しを逃れてきたものを考えることを促している。本稿はまず、島菌進を嚆矢とする中山正善の教学に対する批判、とりわけ教祖論に対する先行の批判を検討し、実証主義に則って進められた教祖論の盲点を「声の信仰」に認める、姉崎正治の薫陶を受け、「史実」や「文字」を重んじた中山正善以後の教学の近代性を問題化しながら、近代的眼差しを逃れ、あるいは内から揺さぶる「声」の痕跡を浮かび上がらせる。（「教学と宗教学の幸福な結婚?」P1. 渡辺優. 2019）

一般に教学・神学的思考と宗教学的思考のあいだには、少なからぬ葛藤があると考えられる。19世紀半ば以降にキリスト教神学から独立するかたちで現れてくる西欧の宗教学はもとより、日本でも、宗教学の生成期（20世紀初頭）当初から、宗教学と宗門教学のあいだには潜在的・顕在的な緊張関係があった。／ところが、**昭和初期より本格化する天理教の教義形成**においては、両者は極めて例外的とも言うべき、「良好な関係」を築くことに成功した。それを可能にした決定的要因のひとつが、姉崎正治（1873-1949年）と中山正善（1905-1967年）の出会いにあったことは疑いえない。東京帝国大学に宗教学講座を初めて開設し、日本宗教学の父と評される姉崎と、1926年に帝国大学に入学、若き管長として天理教教義の形成を主導することになる中山正善の出会いは、天理教史上のみならず、日本宗教史上の画期的事件だったといえよう。近代的学知を十分に吸収した中山正善、あるいは彼に続くように続々と帝国大学の門を叩いた昭和初期天理教の幹部子弟たちは、「淫祠邪教」「妖教」の誹りを受けていた自分たちの信仰実践に洗練された「教義の言葉」を与え、「近代的宗教」にふさわしいかたちを整えていく。（「教学と宗教学の幸福な結婚?」P1）

## 渡辺優氏－教会本部教理を信じる「信仰者」

渡辺氏は2015年に『共生学』（上智大学共生学研究会編）という雑誌に「教祖の身体－中山みき考」という論文を載せています。この論文の主旨は、たすけの主体であった教祖が亡くなった後、「教祖存命の証」として渡された「さづけ」で、他者のたすけに向かう信仰者に依って教祖は永遠の生命を得、そこに共生の地平が生まれるといったものです。この中で、「教祖存命の理」の説明をする節の冒頭に「おふでさき」3号73《十一に九がなくなりてしんわすれ 正月廿六日をまつ》を引用しています。この歌は教祖が明治20年に亡くなることを予言したものとされています。それは、『おふでさき註釈』に明示されており、天理教では『おふでさき』の解釈は、この「註釈」に従う事が鉄則になっています。ただ、いくつかの理由からこの歌をそのように理解することはむずかしい、と私は思っています。私は中山みきの教えを信じる信仰者であることを自認していますが、私のような立場からすると、渡辺優氏は教会本部教理を信じる「信仰者」なのだと思います。

天理教信仰者にとって、教祖中山みきは「存命」である。この、にわかには理解しがたい問題については本論の最後に立ち返るが、明治20年陰暦正月26日を、教祖の死を記念する日としてではなく、教祖が「現身を隠した」日として信仰者は想起するのである。「日々に現われて来るふしぎなたすけこそ、教祖が生きて働いて居られる証拠である」とあるように、信仰の日常に現われる救済の神秘こそ教祖中山みき存命の証しであり、天理教の信仰者とはそのようにして「たすけの道」を歩む者のことをいう。「神のやしろ」となった後、みきが50年かけて歩んだ「ひながたの道」は、それが閉じたとき、のこされた人びとによって与えられた「存命の理」という立場を得ることによって、新たな救済の道を開くことになったのである。（「教祖の身体－中山みき考」渡辺優、『共生学』10号.P13. 上智大学共生学研究会. 2015）

【おふでさき註釈】⇒《七三、七四、註 このお歌は教祖様が現身をおかくしになることを示されたもので、教祖様御在世中は教祖様を目標として社会の迫害がだんだん激しくなるので、かくては道が遅れるから、教祖様は二十五年の御寿命をお縮めになり姿をおかくし下され、世間の圧迫を少くして道を弘めるもよう立てをする。それまでに真柱も定まり、かんろだいも建設されるから、皆々の心を澄まして、早く人衆そろえてつとめごしらえに取り掛かるようにせよ、とお諭しになったのである。しかし、当時の人々にはこれが分からず、後日の「おさしづ」によって初めて深い親神様の思召しを悟り得たのであった。（天理教教義及史料集成部編纂『おさしづ』第三百七十八頁参照）

さあ／＼正月二十六日と筆に付けて置いて、始め掛けた理を見よ。さあ／＼又正月二十六日より、やしろの扉を開き、世界ろくぢに踏み均しに出て始め掛けた理と、さあ／＼取り払うと言われてした理と、二つ合わせて理を聞き分けば、さあ／＼理は鮮やかと分かるやろ、（明治22,3,10）》

## 論文「教学と宗教学の幸福な結婚?」の前提—現在の天理教教義は中山正善氏の教学である

渡辺氏は、この論文の目的は「中山正善の教学的思考の近代性を再検討すること」だといひ、それは「二代真柱の『教学』は、すなわち現在の天理教『教義』の基本前提」であり、正善の教学の再検討は、天理教の教義の再検討であるとして。そして島藺進氏の「天理教研究史試論」を引用しつつ、「天理教の教義形成は、東京帝国大学において近代的宗教学を学び、その実証主義的手法を身につけた中山正善によってはじめて可能になった。」そして「島藺は同時に曖昧さを排除する中山正善の教学が、結果的に教学者と教内者の研究のあいだの開かれた討論を妨げ、多様な解釈の可能性を閉じてしまっていると指摘する」としています。この後、渡辺氏は正善氏への批判として幡鎌一弘氏、永岡崇氏の論をまとめながら話を進めていくのですが、ここでは島藺、幡鎌、永岡各氏の主張を直接各論者の著作を読みながら、検討していきます。

本論の目的は、第一には中山正善の教学的思考の近代性を再検討することにある。**二代真柱の「教学」は、すなわち現在の天理教「教義」の基本前提であるとすれば、前者の問いなおしは後者の問いなおしに及びうる。** —中略—

天理教学を規定してきた近代的学知の枠組みに穴を開け、その先にみえてくる——きこえてくる?——もの、それは「声の信仰」の痕跡であり、あるいは響きである。教えの近代化にともなう信仰実践の変容を「文字の信仰」の台頭と捉えたうえで、その陰に退いていった「声の信仰」を追いかける。「声」とは何か、それは、「文字＝学問」で捉え切れぬものであり、わたしたちにはもはや現前しない教祖の声であり、しかしながら語られた教祖の言葉を希求する「口より口へ」の伝承になおも響いているなにか、である。実証主義を基調とする近代的学知は、中山正善を中心とした天理教の教義形成のプロセスにおいて、不確実な「伝承」を選別・排除し疑いなき「史実」を確定するよう促す方向に作用した、教祖がその手で直接書き表した「おふでさき」が第一の聖典（原典）とされたことも、この学知の力学と無関係ではなかった。近代的学知は文字に書き記された言葉を重視する、しかし本論が目をつらしたいのは、文字にならない信仰の言葉の響きであり、あるいはそのような言葉を希求する信仰、すなわち「声の信仰」の痕跡である。（「教学と宗教学の幸福な結婚?」P2. 渡辺優. 2019）

それまでの天理教研究史の動向を大局的かつ綿密に整理し、来るべき天理教研究の方向性に見通しを与えた島藺進「天理教研究史試論」（1980年）は、以後の新宗教研究でもしばしば参照されることになる重要な論考である。そこで提起された数々の論点は、40年近く経つ今もなお色褪せてはいない。／ **天理教の教義形成は、東京帝国大学において近代的宗教学を学び、その実証主義的手法を身につけた中山正善によってはじめて可能になった。** そう島藺は評価する。だが**島藺は同時に曖昧さを排除する中山正善の教学が、結果的に教学者と教内者の研究のあいだの開かれた討論を妨げ、多様な解釈の可能性を閉じてしまっていると指摘する。**／ まず傾聴すべきは次の指摘である。（「教学と宗教学の幸福な結婚?」P2. 渡辺優. 2019）

島藺氏は「『おふでさき』と『おさしづ』の刊行は、信徒が疑うことを許されぬ権威の源泉を確定する作業の第一歩であった」と記していますが、昭和3年発行の『おふでさき』には釈義と解説(昭和3年10月末から本部で行われた講習会)があり、また『おさしづ』はかなりの改変が推定されることから、その刊行は長い準備期間を要するものであり、大正14年に2代管長に就任し、同年天理教教義及び史料集成部ができたとはいえ、翌15年に東大に入学し、昭和4年に卒業する正善氏が全面的にその編集に関わることは無理と思われる。

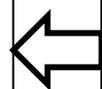
また、昭和31年に刊行された『稿本天理教教祖伝』について、「中山正善宿願の『権威本』」として「教内に「権威本」と異なる独自の教祖像を公にするのをはばかるふうが広まったように思われる」として、正善氏が作ったというニュアンスが濃厚です。

島藺氏は、昭和52年に「神がかりから救けまで」、翌53年に「疑いと信仰の間」という天理教教祖論を書いています。主旨は神がかりによる突発説を否定し、教祖成人論を主張するものです。また、同55年にはここでも引用している「天理教研究史試論」を発表し、「おふでさき註釈」に限定される研究の枠を外すことによって更なる教祖研究の進展の可能性を述べています。

ただ、これらの主張は戦後の天理教内で語られていた正善批判的な内容を論文化したものという見方もできます。

第一の方向は、大正14年に設けられた天理教教義及史料集成部において、二代目真柱、中山正善の主導下に進められた教祖伝と「原典」(『みかぐらうた』、『おふでさき』、『おさしづ』)の実証的研究である。教義及史料集成部の活動はその名に示されるとおり、教義の確定をその主要な目標としていた。しかしそのための手続きは、近代科学の実証的な方法を全面的に取り入れており、発表された成果は研究業績として論ずるに足る条件を十分にそなえていたとあってよい。**教義確定のための作業が、近代的な科学主義と無媒介に結合しているという特異な実証的教學の構造は、近代宗教学を学んだ中山正善の非凡な個性によってはじめて可能になったものである。早くに父を失い、自らの力で権威をうちたてる必要を痛感していたにちがいないこの若き管長が、曖昧さを排し、誰からも異を唱えようがない教義の確立を願ったであろうことは容易に推測できる。そのための手段となったのが、近代科学の実証的批判的な方法だったのである。**教義及史料集成部が最初に着手した『おふでさき』と『おさしづ』の刊行は、信徒が疑うことを許されぬ権威の源泉を確定する作業の第一歩であった。(「天理教研究史試論」島藺進、『日本宗教史研究年報. 3号』P72. 1980)

ポップ体  
は「教学と  
宗教学の  
幸福な結  
婚?」で引  
用されて  
いる部分



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。(「天理教研究史試論」P80)

『死の扉の前で』の中に、昭和20年代後半の状況のような雰囲気、天理教内の識者の意見として、「教祖は初めから神だった」という説を主張し、中山家の安泰を凶っているという正善批判がなされています。

「友達にならなければ、真柱様は先生にご自分を示さないし、お考えも伝えません。先生、友達になって、真柱様がお道を復元すると信じて、実はとんでもないお道にしてしまうことを、防いで下さい。活字刷の『稿本天理教祖伝』の草案の一部をご覧になっただけでも、とんでもない教祖伝を創ろうとしていることが、おわかりでしょう。**真柱様に都合のいい教祖伝にして、それを信者に押しつけようとしています**」／「真柱に都合のいい教祖伝ってー」／「根本的なことは、**教祖ははじめから神で、人間ではないとしています。**先生の親様は、一人の心優しい農村の主婦が、神がかりがあってから、神の思召しに添おうと五十年間超人的なご苦勞をして、ようやく神の社となりますね。それが教祖の実像です。決してはじめから神ではなくて人間であって、ただ神に近づこうと精進なされた。だから、教祖の雛型をふむという教理も成り立ちます。教祖が生れながらに神であるならば、雛型として人間は従えません」／「教祖が生れながらに神である方が、どうして真柱に都合がいいの」／「教祖様が昇天してから、飯降伊蔵先生が本席として、約二十年間、神のおさしずを取次ぎましたね。その間、初代真柱様は行政の柱として、本席は信仰の柱として、天理教を支えたが、信者は言うまでもなく先生方も、神の取次ぎ者であり信仰の柱である本席に、自然に心を寄せがちでした。教祖の孫であり、相続者である初代真柱様夫妻は、そのことがご不満であったが、教祖の定められたことですから、どうにもできなかったのでしょう。本席が亡くなると、また神のおさしずに従って、上田ナライトさんが『おさづけおはこび』をなさることに決っていました。『おさづけおはこび』は、また、信仰上の中心行事であるから、信者はナライト様を本席に代った信仰の柱と仰いだのです。それはまた、初代真柱様夫妻は喜ばなくて、若様こそ行政の柱と信仰の柱とを兼ねた強い真の真柱に育てようとしたのです。初代真柱様が大正三年に四十九歳の若さで亡くなられると、十歳の若様が管長になったが、ご母堂様は、後見人の山沢や松村という大先生方の力を借りて、少年真柱を絶対権力をもつ真柱に成長させようと懸命でした。その手始めに、**大正七年にはナライト様が狂気だとして、御母堂様が自ら『おさづけおはこび』をなさるようにしました。これで、行政の柱と信仰の柱とを、中山家の掌中におさめて、現真柱様にゆだねたという、歴史がある**のです。大変孝心の厚い真柱様は、ご両親の口惜しさや願望をじっくり胸におさめていると思います。それ故、天理教の専制君主のような独裁者になったが、敗戦前は、天理教自身が政府や軍部から弾圧を受けて、真柱様も絶対権力を振えないで、自制していたのですが、敗戦後は、信仰の自由が保証されたので、**復元という美しい名目で、大っ平に自己の復権をはかっている**のです。行政面では、しきりに教規を創って、教庁機構を変え、中央集権をはかっています。信仰面では明治教典にかえて新教典を創り、正式の教祖伝を編集して、天理教の絶対権を中山家のものにしようとしています。その点、真柱様は偉大な徳川家康です……教祖伝で、教祖様を生れながらの神としたのは、本席がお亡くなりになってから現在まで、お道の内外に、時々神がかりになって道を説く者が現れて、本部でも苦勞した経験があるので、**真柱様は、中山みきの場合は人間に神が降いたのではなくて、はじめから神だったとして、将来の安泰をはかっている**のです。新教典も精読してみれば、中山家の天理教だと、判明します。ですから、先生にお願いするのです。真柱様を説いて、まちがったお道にするのを防いで下さい」（『死の扉の前で』P75. 芹沢光治良. 1978. 新潮社）

正善氏は『おふでさき』と『みかぐらうた』しか、信じてはならぬと言ひ、教祖様がお話しになったと伝えられるお言葉はすべて抹殺した

芹沢氏は正善氏が「教祖様がお話しになったと伝えられるお言葉はすべて抹殺した」とも、また「『おさしづ』の都合の悪い部分は削除した」とも教内で語られていることを書いています。渡辺氏の論文は、教祖が語ったとされる言葉が抹殺されたので、それを「声の信仰」として復活させるべきだという主旨なので、まさにこの正善批判に乗ったものであることが分かります。

「先生、**真柱様は教祖様の書きのこされた『おふでさき』と『みかぐらうた』しか、信じてはならぬと言って、教祖様がお話しになったと伝えられるお言葉はすべて抹殺しました。**そればかりでなく、史料を全部擱んでいるので、『おふでさき』でも、真柱の意とする天理教に都合の悪い部分は抹殺する怖れがあります。特に**本席様を通じて二十年間親神がさしずしたお言葉は**（これを『おさしづ』と呼んでいますが）控えていた先生方が速記して、歴大な史料として残っていますが、これを全部通読した者はないでしょうから、**都合のわるい部分を削除するのは、簡単**です。真柱様は本席の存在をも抹殺したいらしく、本席様の話をしても不機嫌になるので、本部の先生方はたがいには本席様のことは禁句だといっておりますし、本席様の子孫は本部で重要に扱われていません。そんなことはともかく、親神が教祖様を通じて語られたお言葉も、本席様を通じての『おさしづ』も、中山家のものではなくて、人類のものとして、すべて永久に伝えるべきではありませんか……それ故、また、先生に真柱様の友達になって、真柱様が史料を廃棄なさるのを、とめて頂くか、それが不可能ならば、廃棄なさった史料について、将来のために記録して頂きたいのです」（『死の扉の前で』P77）

正善氏は、天理教の教義や教学に関して、研究発表をすることを喜ばず、若い研究家は研究してもタブーだと言って発表しない

島藺氏は「おふでさき註釈」に限定される研究の枠を外すことによって更なる教祖研究の進展の可能性を「天理教研究史試論」の結論としています。この結論も芹沢氏が記すように正善氏が研究を喜ばない教内事情への批判とも読めます。正善氏が亡くなったのが昭和42年で島藺氏がこの論文を書いたのはそれから10年以上が経った昭和55年です。正善氏が邪魔をして出来なかった教学研究がその死後も10年以上しても相変わらずできないない状況があり、それを島藺氏が批判したことになります。ここをもう少し詳しく見てみましょう。

私は岳東大教会で会った若い宗教学者の諸井慶徳氏の憂愁にみちた表情を、その後岡島氏に会ったとき話したところ、岡島氏が悲し気にその秘密を打明けたことを、想った。

—**天理教の教義や教学に関して、部内の者が研究発表をすることは、真柱様が喜ばない**のです。それは真柱様の権限であるから、研究発表する者を、真柱様の権限を敢えて侵したとして、本能的に憎悪するようです。ですから、**若い研究家は研究してもタブーだと言って発表しません。**諸井君は素時らしい宗教学者であり、その研究を学界にも発表して高く評価されていますが（それはまた間接にお道のおいかけにもなっているのに）、それが真柱様に気に入らないのです。（『死の扉の前で』P81）

島藺氏は「天理教研究史試論」の最後に「教学的研究の可能性」という章をつくり、そこで『おふでさき』には、当時の教祖の生活状況や身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。」とし、それを越える研究として「木村善為「<おふでさき>第一号19首20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」を挙げています。

### 聖典研究の展開

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。すでに述べたように(二-1)、従来の聖典研究が聖典の「教理」内容を教祖の人生から切り離れたうえで行われたものだったとすれば、新しい可能性をもつ研究は、聖典と教祖の人生のつながりを回復しようとする志向をもつものであろう。実際、そうした志向をもつ研究が三つの方向から現れているように思われる。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19首20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**)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」20、昭和45年10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19首、20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」P98)

- 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. このハぼくむつかしよふにあるけれど  
たん／＼神がしゆこするなり

【註釈—現行版】一九、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。／二〇、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。

## 木村善為「<おふでさき>第一号十九首二十首の考察」

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。また、芹沢氏が書いているように正善氏がこのような研究を嫌っていたことが原因であれば、正善氏が亡くなった昭和42年11月以降には、「註釈」を批判検討する研究が多くなっていいように思いますが、そうはなっていません。逆に島藺氏は教会本部から強い批判を受けることとなります。

## 教会本部の解釈

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あるのであります。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るや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って、國民全般が朝廷を中心に心を一つにしなければならぬと御さとしになっ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った事がありまして、統治の中心は天皇にあったのであります。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〉）

「天理教研究史試論」には天理教内の研究者から強い批判文書が出ています。このような批判は「天理教研究史試論」以前にも起きています。1976(昭和51)年に『天理教校論叢』13号所収の「小栗純子『日本の近代社会と天理教』批判—特に文献引用をめぐる諸問題」(安井幹夫)です。

小栗氏への批判のポイントは題名にもあるように「引用文献」の利用についてのものです、内容には踏み込んでいません。島藺氏への批判も主に年代区分がおかしいという点なのですが、批判文の最後に「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」という強い言葉で締めくくられています。どうもどちらの批判文も、批判したい点には触れないでいるようです。なぜそうなっているかと言えば、小栗、島藺両氏の論考はあまりに正鵠を射ているので、批判できないのです。それは何か、小栗氏の場合は、「大正期天理教への批判的論述」であり、島藺氏の場合は「『おふでさき註釈』への批判をした論文を高く評価した点」にあると私は思っています。

下の表は小栗氏、島藺氏への批判文書に八島氏の『中山みき研究ノート』への批判文書を追加してまとめたものです。

結論を先に言ってしまうと、天理教の教義は、大正期に出来た「教理」と「おふでさき註釈」によって示された解釈でほぼ出来ています。そこを批判されると天理教教義は崩壊します。それは何としても阻止するという姿勢が小栗、島藺両氏に対する批判文なのです。

また、芹沢氏が記し正善批判の中心が大正期の動きにあることも示唆的です。天理教団内の誰かが、「天理教の教義は、大正期に出来た『教理』と『おふでさき註釈』」にあり、それは中山正善氏が作ったのだということにし、「真柱」を「神」の代理のように扱って批判させない体制を作ったのです。

	批判対象	批判者	批判の真意
1976(昭和51)年	「小栗純子『日本の近代社会と天理教』批判—特に文献引用をめぐる諸問題—」	『天理教校論叢』13号(1976.10.26) 安井幹夫	大正期天理教への批判的論述
1980(昭和55)年	「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) 茶本	「おふでさき」註釈への批判をした論文を高く評価した点
1987(昭和62)年	「教祖伝史料の検討『中山みき研究ノート』批判」	『あらきとうりょう』149号(1987.10.26) 天理教青年会史料調査班	『稿本教祖伝』に対する批判 特に「こかん裁許状」の紹介

**教団内にくすぶる不満** 多額の献金、労働奉仕、教義の書きかえなどのあらゆる手段をもって政府に協力の意を表明して公認の手形を勝ち取った天理教は、いつまでも公認の喜びにひたってはいられなかった。明治四十年、公認を目前に控えながら、みきなきのちの二十年間「お指図」を取りついできた本席飯降伊蔵は世を去った。そのあと、大正三年十二月にはみきの孫、初代真柱の真之亮が世を去った。十年もの長い年月独立請願運動に明け暮れた真之亮であった。いや、みき亡き後の約三十年、公認を取りつけるべく懸命に奔走しつづけた生涯であったといえる。／ このとき真之亮は四十二歳、かれの長男、のちの二代目真柱の正善は、わずか十歳であった。大黒柱を失った天理教を背負って立つことになったのは、天理教の幹部であり、中山家の親類筋にあたる松村吉太郎であった。ところが最高責任者を担った吉太郎が翌大正四年六月に、私文書偽造の容疑で奈良監獄に収容されるという事態が起こった。そのうえ、天理教を襲ったものは深刻な財政困難であった。／ 田中豊州著の「天理教罪悪史」によれば、天理教が十年に近い歳月をかけて行なった独立請願運動に要した資金は約二百万円、今日の金額に換算して約二十億円であったという。／ 各地の教会は永年の独立公認運動と、大正五年の教祖三十年祭を前に建設された壮大な神殿、この二つの献金のために莫大な借金を背負う破目になった。たとえば郡山大教会では負債の額が二十数万円、今日の金に換算して約二億円にもものぼった。そのため大正六年には郡山大教会の敷地建物は競売となり、借地借家ぐらしを余儀なくされた。また九州の筑紫分教会では借金に心を痛めたあまり、分教会長以下幹部全員が熱病にかかるという悲惨な有様であった。その他、数多くの教会がその日の食にも困り、子供の教育費にもこと欠くみじめな状況であった。（青地晨著「天理教」227頁）

このようなときに教団内部に起こったのが信者たちの抱いた天理教の信仰、教団のあり方にたいする疑問であった。教団本部にたいする不満ともいえる疑問を発した一人がさきに述べた増野鼓雪であった。／ 増野にもまして天理教の人びとに大きな波紋を投げかけたのが大平良平であった。かれは早稲田大学を卒業した、当時天理教ではインテリ信者であった。单身大和の天理教本部を訪れたかれは、当時の教団の危機を見ぬき、この危機をのりきるためには、天理教が真実のみきの教えに立ち帰らなければならないと考えた。そのころ天理教の救いの論理は「明治教典」によって説かれ、天理教のバイブルともいふべき「おふできき」は公刊されていなかった。良平はまず「おふできき」を出版した。つづいて大正四年四月、かれは個人雑誌「新宗教」を創刊、鋭利直截、妥協のない筆でもって本部と真正面から衝突することになった。／ かれはしばしばみきの教えからかけはなれている教団のあり方を批判したため、本部当局は雑誌の購読を禁じたが、夜分ひそかに門を叩くものや、経済的援助をはじめとする補助を申し出る者が少なくなかったという。／ いま西山輝夫「天理教の期待される異端像」（「あそか」昭和41年5月号所収）によって大平良平の所信を要約してみると、つぎのように四項にしばられる。

一、すぐさま「明治教典」を廃し、教祖みきの救いの論理にもとづく教典を公布せよ。この真実の教典によってのみ救いを説き、天理教は一切の国家権力に妥協してはならない。／ 二、教団の運営は、この真実の教典に従って一新し、名実ともに教祖みきの理想の実現に励まねばならない。現在の天理教団はみきの救いの論理を信仰する本来の天理教とは異質のものである。／ 三、教団を、自由はつらつな、すべての人びとのための教団にせよ。中山家や少数の側近者によって運営される教団は、階級性や保守性が強く、このままでは教祖みきの精神は世界に広まらないであろう。／ 四、義務化されたおつくし（献金）はすべて廃止し、教団の維持運営は神の心のままにすること。

**教祖への復帰運動** 大平良平の真意は、中山家をはじめとする僅少者の手によって世俗化する教団を批判し、みきの精神に帰れ、教祖に帰れと主張するものであった。かれの理想は真実の天理教教義の樹立という建設的な面をもったが、いっぽうにおいては、世俗化した教団を徹底的に改革せよという体制否定的な面をもった。現体制の否定をも意味するかれの言動は、教団の人びとに「天理教とは何か」という問題意識を投げかけたが、深く広い支持を得られぬままに終わった。／ その後も天理教は天理教本部のあり方に反抗する数多くの人びとを生み出していった。本部に直接反旗をひるがえすことのできない一般の信者のなかには、教祖みきの生存当時の天理教を求める気持ちが少なくなかった。それに加えて、明治末年から行なわれていた「三十年祭には神が表へ現はれて」（芹沢光治良氏のご教示による）という、大正五年の親神みきの出現の予言は、信者たちに第二のみきの出現を期待させた。天理教では、中山みきが定命百十五歳よりも二十五年早く没したことから、教祖の「存命」を明治二十年より二十五年間とし、大正二年を「つぎめの年限」とする教義の解釈が一時有力であったという。（村上重良著「日本百年の宗教」）

本席飯降伊蔵、初代真柱中山真之亮の二人の死、最高責任者松村吉太郎の私文書偽造事件などがかかえ、曲り角にたつ天理教教団の大きな心の動揺を本部は一般信者たちに隠すことはできなかった。一部の信者たちは教団の信仰的、財政的危機を体で感じとり、三十年祭の神の出現、つぎめの年限の神の出現という二つの予言と論理に支えられて信仰に生きることになった。／ やがてかれらの願望に答えるかのように、数多くの異端が生み出されていった。そうした人びとのなかには、単なる派閥争いから分派に発展したものもあるが、“教祖に帰れ” “みきの精神に帰れ” の復元運動としての、前向きな異端も数えられる。

**あいつぐ異端発生** その一つが、大正二年に、**大西愛治郎**によって開教された、天理ほんみちであった。大西はつぎ目の年限の終めった明治四十五（＝大正元）年の翌年、突吠神がかり、みずからを生神＝甘露台と称した。そして教祖の精神を殺す天理教に対抗し、みきの生存中に重要視された「泥海古記」の人間創造神話を強調した。こうして天理ほんみちは、いわば原始天理教ともいうべき方向へと進み、権力の前に屈服してゆく天理教を激しく批判した。（「日本百年の宗教」98頁）／ 大正五年、大和の天理教本部で教祖三十年祭が盛大に施行されたが、この年は教祖みきが再現すると予言されていた年であった。そのころ嶽東大教会の布教師芹沢常晴の次男光治良は第一高等学校の生徒であった。かれは夏休みを利用して、大和の天理教本部を訪れた。それは幼いころから三十年祭には神が表にあらわれると周囲の天理教の人びとから聞かされ疑問を感じていた教祖再来をかれ自身の目で確かめるためでもあった。かれはそのとき、教祖みきの曾孫にあたる、長女おまさの孫、福井堪治郎(ママ)に出会った。福井の言うところによれば教祖みきが再来したのだという。福井はそのころ天理教教団からあまり優遇されてはいなかった。福井が神と呼ぶ人は**井出くに**という、五十がらみの婦人であった。かの女の言動は、みきを直接知る本部附近に住む年老いた人びとを驚喜させた。かの女はみきと同じように病いで苦しむ人びとを優しく迎え、なんの報酬も要求せずに治病活動に専念した。井出くにはのちに兵庫県三木市で「二代教祖」を開教しているが、福井はかの女を中山みきの再来と信じ、天理教本部を離脱して、かの女の片腕として盡したという。（芹沢光治良氏のご教示による）【『日本の近代社会と天理教』P274. 小栗純子. 1969. 評論社】

大正期における  
天理教教理の成立過程

天理教を知っている人であれば、誰でも知っている基本的な用語はこの時代にほぼ出来ています。初代管長の中山新治郎氏が大正3年に没し、二代管長中山正善氏が東大を卒業して、実質的に管長業務をするようになる昭和4年までの間、山澤為造撰行者の時代に大きく変わったのです。

成立用語	成立年代	経緯
因縁 (貸物借物→ほこり →因縁→たんのう→ ひのきしん)	明治45年『三教会同と天理教』	前生因縁、悪因縁。『おふでさき』の「いんねん」用例とは異なる。「おさしづ」に大量にある「因縁」用例は『おふでさき』の用例とは異なり、内容の吟味が必要。昭和2年公刊時の改竄もあるか。明治45年以前には、「悪因縁」等の用例はない？大正期に入ってから『道乃友』での「いんねん」議論が活発化。
陽気ぐらし	大正6年『道乃友』4月号が初出か	明治45年には現在の「陽気ぐらし」の代わりに「おふでさき」にある「陽気づくめ」が使われていた。(『道乃友』明治45年2月号「陽気づくめ」増井りん)
出直し	大正3年初出『道之友』1月号	大正6年頃に「死＝出直し」が教内で一般化 「おさしづ」中の「出直し」は昭和2年の公刊時に修正された可能性が高い。
朝起き正直働き	大正6年『道乃友』9月号	「三粒の徳」(筆者「なかむら」)というタイトルで出ている。教祖が本席に話したという逸話はこれ以降の創作か。
みかぐらうた第一節	大正5年10月26日	朝夕のおつとめの形が現在のようになる。 明治29年、秘密訓令のために第一節が出来なくなったという説明は、大正5年以降に作られたものか。
『おふでさき』解釈	昭和3年	昭和3年『おふでさき』公刊時に「註釈」が付けられ、以後「註釈」と異なる見解は排除された。『おふでさき』解釈は教祖伝、教理解釈の根幹である。
『おさしづ』	昭和2年	大正期に出来た「天理教教理」が「おさしづ」の中にあるように改変された可能性がある。(陽気ぐらし、出直し等)
真柱／真之亮	大正7年『道乃友』11月号。	大正7年11月『道乃友』に出生前から真之亮の記事あり。「おふでさき」3号8の解釈として真柱＝真之亮説がある。昭和4年『増野鼓雪全集第5巻』に「真柱の真之亮」という教祖のことばがある。同内容がある『正文遺韻』(諸井慶五郎編)は昭和12年発行。 <b>12</b>

おふでさき	「註釈(釈義)」及び「講習会」解釈	「おふでさき」の真意
1号19. (明治2年) このさきハ上たる心たん／＼と 心しづめてハぶくなるよふ	昭和3年「講習会」 明治新政府と佐幕派の融和は容易 でないことを云われた。	「上」とは「おやしき」内の統治者。具体的には慶応3年より吉田 神祇管領の認可を受けて、宗教行為の責任者になった秀司。 秀司と教祖が対立していたことが分かる。
1号29. (明治2年) 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	昭和3年釈義「因縁なき者は屋敷よ りさっぱり払い除けて終ふから皆よ く承知して置いてくれ」	慶應3年から祀りこまれている神道式祭式を撤去することを「や しきのそうじ」また「あくじ」とされた。天理教は教派神道として 公認されており、「釈義」は「因縁なき者＝おちゑ」の排除とした。
1号65. (明治2年) これからハ心しいかりいれかへよ あくじはろふてハかきによほふ	「講習会」→「秀司先生が神の許さ ぬ内縁関係の夫人と絶って因縁あ る正妻松枝様を迎へられ」	『山中忠七伝』には、教祖が忠七の娘を秀司の嫁にと懇望され たが、年が違い過ぎると断ったことが書かれている。忠七の子 供の数は、夭折した者を除くと、「おふでさき」の条件に合う。
3号1. (明治6年) このたびハもんのうちよりたちものを はやくいそいでとりはらいせよ	「講習会」→秀司とおちゑが居た家 を撤去し、教祖の住まいを立てよと の意。	明治6年11月につとめ場所で三条説教の講習会が行われ、教 祖の教えと政府の説教とがお屋敷内で混在する状態になった ので、説教を「たちもの」にたとえて説教の排除を説かれた。
3号8. (明治6年) しんぢつに神の心のせきこみわ しんのはしらははやくいれたい	「釈義」「親神様は・・・お道のしんば しらたる可き人を、櫛本の梶本家の 三男真之亮様に決定しておられて」	3～11号は明治5年に梶本へ後妻に行ったこかんがお屋敷に の戻るようにという教祖の思いの表白がテーマの一つになって いる。ここの「しんばしら」とはこかんのことである。
3号73. (明治6年) 十一に九がなくなりてしんわすれ 正月廿六日をまつ	「釈義」「此のお歌は御教祖の御昇 天を示されたもの」	教祖の昇天が90歳という解釈は、3号100「百十五才ぢよみよ」 と矛盾する。こかんを3年貸すと云われた教祖の立場から、11 －9＝2から、2年が経過して「しん」(こかん)を忘れたという意。
6号21. (明治7年) 十人のなかに三人かたうでわ 火水風ともしりそくとしれ	「釈義」「これは若井の松尾市兵衛、 竜田の乾勘兵衛、大西の北野勘兵 衛三氏の逝去を予言されたもの」	この三氏は「片腕」と呼ばれるような重要人物ではない。ここは、 秀司(明治14年没)、まつえ(同15年没)、山澤良治郎(同16年 没)のことと思われる。
7号65. (明治8年) このたびのはらみているをうちなるわ なんとをもふてまちているやら	「講習会」→お秀の魂がまつゑに宿 し込まれた。明治8年に男子が生ま れ、10年にまち(後のたまへ)出生。	明治8年のこの時期に確実に妊娠していたのはこかん(梶本と の子)であり、「はらみて」とはこかんの子のことである。こかん は流産が原因で死亡している。

一つの史料が公表されることで、「おふでさき」の解釈に大きな影響を及ぼしたという点で、三号1及び2は、特筆されるべきお歌ではないかと思えます。その史料というのは、明治6年11月4日に、お屋敷(庄屋敷村戸長仲山秀治宅)で、石上神社の教導職によって「三条の教則」の内容を国民に徹底させるための説教が150名の聴衆を集めおこなわれたという記録である『明治七年七月／巡回説教聴衆扣／石上神社』(天理図書館収蔵史料)です。当時のお屋敷内で、150名もの人が入れる場所とは、「つとめ場所」をおいて、他にはありません。(『教祖とその時代』P178「原典成立とその時代(池田士郎著)」1991.参照。初出『ビブリア』93号.1989)

つとめ場所には、すでに「おふでさき」一、二号が書かれた明治二年当時も、吉田神祇管領からもらった祭具を祀り、中臣の祓いなどが行われていたわけですが、この明治6年の11月には、そこで、のちに[このよふを納も上天もかみ 上と神との心わけるで(四号104)]と「親神」とは対比的に使われる「上」の説教が行われてしまうのです。そして、陰暦「十月三日」(外冊にある日付)、陽暦では、11月22日ごろから三号は書かれ始められます。[三号1 このたびハもんのうちよりたちものを はやくいそいでとりはらいせよ]とは、「みかぐらうた」や「おふでさき」で、「ふしん」という言葉が、実際の建築物を建てることではなく、陽気づくめ世界の建設という心の問題であるように、ここでも、実際の建造物を撤去せよということではなく、そこで行われた話の内容を取り払えということでありましょう。そして、[三号2 すきやかにそふぢしたてた事ならば なはむねいそぎたのみいるそや]の「なわむね」とは、大正5年に発行された大平隆平編の「おふでさき」の註に、《なわ(縄)とはたゞす(正す)とかなほし(直し)はかる(度る)とかのり(法)とか云ふ言葉である。なわむね(縄棟)は即ち、直棟にして眞直の棟即ち正法をさして云ふ。従つて此の一篇の歌旨を簡単に云へば曲がれる道を直くせよと云ふことである。》とある「曲がれる道を直くせよ」、すなわち、お屋敷に入り込んできた「高山の説教—神道的国民教化の教説」を取り払い、間違いを正して、神の教えに戻せということだということが理解されるでしょう。ただ、『稿本教祖伝』にはこの部分の記述は全くありませんし、池田氏の論文が出た後も本部は何の反応もしていません。

また、八島氏は晩年まで「おふでさき釈義(註釈)」の解釈に従っていました。天理教人にとって昭和3年の解釈は絶対的なものなのです。

- 『註釈』現行版
- 一、この度は屋敷の内から、道の発展上邪魔になる建物を取り払うて了え。
  - 二、速やかに残る隈なく屋敷の掃除が出来たならば、なわむねを急いで張るように。

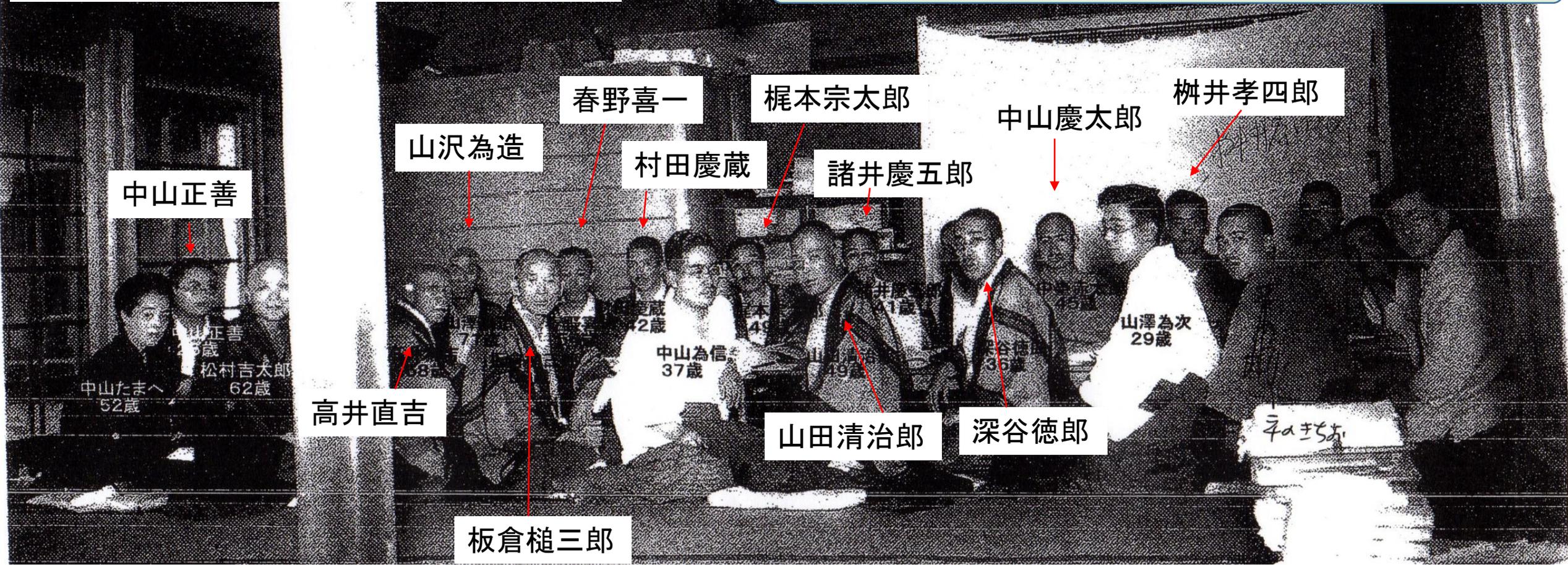
三号の冒頭は、大勢の誠真実でできたつとめ場所は天輪王明神という神社になって誤った教を説いている。何とかしたいが、この掘っ立て小屋では、来る者に教えを説くことができない。門屋を建ててほしいというのです。「なわむね」とは、こちらは門で、こちらは作業場で、こちらは居間ですと、縄張りすることです。棟上の前に、地所を固める前に、ここに建物を建てること地取りすることを指しているのです。これらの歌が書かれたのは明治七年一月です。／本席さんたちを中心に、教祖の教を自分たちが学ぶために、**教祖が安住できる門屋を造ろうという動きがだんだん出てきたのがこの時**なのです。今も記念建造物として残っていますが、あの門屋は大和の民家のものとしては大きなものです。(『ほんあづま』466号P7. 2007)

# 「おふでさき註釈」はどのようにして作られたのか

正善氏は左端に居ます。正善氏が中心になって「おふでさき註釈」が作られたと考えるのは無理があるように思います。

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  
山澤為次氏－山沢為造氏の次男、「教祖様御伝稿案」の筆者

## 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



この写真には「小寒子略伝」などを書き、天理教校校長を大正9年から同14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、「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日に縊死(首吊)の状態で見つされています。15

## 「教義及史料集成部」の成立

『天理教事典』を読むと、教義及史料集成部が「おさしづ」と『おふでさき附註釈』及び『稿本天理教教祖伝』を出版したように読めます。また、集成部を創設したのは中山正善氏ですから、同氏の考えが大いに反映されていると考えてしまうことになります。しかし、実態は違うのではないかと思います。天理教の中にはその「教理」「教祖伝」を誰が作ったのかを隠したい勢力があり、その力が『天理教事典』の記述にも反映され、教内外の研究者を騙し続けているのではないのでしょうか。

### 教義及史料集成部

教義に関する諮問に答え、原典に関すること、教義に関する編述・研究、史料の収集および保管、記録に関することなどを掌る部署である。／ 大正14年（1925）4月、中山正善2代真柱の管長就職（当時）の記念事業の一つとして創設され、最初に着手したのが天理教教祖伝の編纂であった。

その後、「おさしづ」と『おふでさき附註釈』をはじめとして、『おふでさき索引』『おやさまのおもかげ』（上。）の出版、『御教祖伝史実校訂本』編纂、昭和普請の建築資料の整理およびその写真帖の編纂、教校別科の教案および予習科読本の作成、『真柱訓話集』の出版（昭和16年より毎年）、第2次世界大戦後には、『復元』の出版、『天理教教典』『原典集』の編纂、教祖（おやさま）70年祭には『稿本天理教教祖伝』の出版、教祖80年祭には「おさしづ」改修版の編纂および広報活動、「おふでさき」・「みかぐらうた」・教祖伝・別席台本の英訳、教祖90年祭には『稿本天理教教祖伝逸話篇』の編纂、その後は「おさしづ」縮刷版の出版、『中山真之亮写真集』の編集、2代真柱10年祭を目指しては『思い出』の編纂と『中山正善写真集』第1集の編集、そして学校の教義科授業充実に協力する上から『高枚教義科副読本』『中学校教義科読本』と小学校副読本『よふきぐらしの本』の編集、教祖百年祭前後には『おさしづ索引』の出版、2代真柱20年祭を目指しては『写真集』の編集にあたった。

－以下略－（『天理教事典第三版』P275.2018）

第一の方向は、大正14年に設けられた天理教教義及史料集成部において、二代目真柱、中山正善の主導下に進められた教祖伝と「原典」（『みかぐらうた』、『おふでさき』、『おさしづ』）の実証的研究である。（「天理教研究史試論」P72）

1925（大正14）年、二代管長に就任したばかりの中山正善主導のもと、天理教本部に教義及史料集成部（以下、集成部）が開設された。すでに述べたように、これは天理教の教義形成史上画期的な事件であった。（「教学と宗教学の幸福な結婚？」P10）

2-2. 中山正善と『稿本天理教教祖伝』——幡鎌一弘による批判 // まず取り上げるべきは、『稿本天理教教祖伝』（以下、『教祖伝』と略す。ただし幡鎌論文では『稿本』と略記）編纂の過程を丹念に辿りなおした幡鎌一弘の論考である。/ 「教祖を教祖たらしめているのは、教祖とともに歩み、教祖を教祖と認めた人々の組織（教団）である」という着眼点から出発する幡鎌は、教祖像は本来的に多様な解釈を許すものであり、多様な解釈の可能性こそが教祖の魅力であるとする。教団による教祖伝の作成を通じた正統的な教祖像の構築も、一人ひとりの信者の記憶や記録によって構築され、あるいは再構築される可能性がある。教祖とそれを解釈する共同体のあいだのダイナミックな関係に注目しながら幡鎌が試みるのは、「誰が、どのような状況で、どのようにして、その「教祖伝」を編んだのか、に関する解体的な作業」である。（「教学と宗教学の幸福な結婚？」P4）

幡鎌氏も大正14年に天理教教義及史料集成部ができ、「他教団に引けを取らない高学歴の人材が育ち、教義が作られたことを示す象徴的な組織」と記しています。

中山正善が大正14（1925）年4月に創設した天理教教義及史料集成部（以下、集成部と略す）は、みきを知る世代が最後を迎える一方、他教団に引けを取らない高学歴の人材が育ち、教義が作られたことを示す象徴的な組織である。念のため、表1によって、このとき任命された集成部員を確認してみよう。監督となった五人は、当時残っていたみきを直接知る数少ない信者であった。掛は、みきを知らない信仰の二代目・三代目からなり、大きく二つに分けられる。第一世代は、1900年代から1910年代前半に東京の私立学校で高等教育を受けた上原義彦・増野道興・中台赤太郎・増野（旧姓山田）石次郎などである。第二世代は、1910年代後半に東京帝国大学・京都帝国大学を卒業した中山（旧姓山澤）為信（中山真之亮の娘玉千代と結婚して中山分家創設）・諸井慶五郎・深谷徳郎らであり、前の世代より高学歴化がさらに進んだ。/ とりわけ、1910年代後半以後、天理教の関係者が東京帝国大学文学部宗教学研究室に遊学するようになった。中山正善が入学した当時の主任は、日本の宗教学の祖というべき姉崎正治であった。（「稿本天理教教祖伝の成立」幡鎌一弘、『語られた教祖』P206. 法蔵館. 2012）

表1 大正14年4月10日、天理教教義及史料集成部

(掛監督) 山澤為造・松村吉太郎・板倉槌三郎・高井猶吉・宮森与三郎	( )は卒業年
( 掛 ) 梶本宗太郎・春野喜市・喜多秀太郎・上原義彦 (1908、東洋大学専門部)・増野道興 (1909、明治)・中台赤太郎 (1909、明治)・増野石次郎 (1914、早稲田)・中山為信 (1917、東大宗教)・諸井慶五郎 (1917、東大法)・深谷徳郎 (1918、京大文)・枅井孝四郎 (早稲田)・平野規知雄 (1920、早稲田)・山澤為次 (1923、東大社会)・小野靖彦 (国学院) (「稿本天理教教祖伝の成立」P207)	

幡鎌氏は正善氏が東大に入学した時の主任は姉崎正治氏だったことを記しています。渡辺氏は論文の後半で姉崎氏に触れていますので、同氏のことについてはそこで考えてみたいと思います。右の表から、正善氏以前の東大入学者は中山為信氏(宗教)、諸井慶五郎氏(法学)であることが分かります。正善氏の入学は1926(大正15)年。

幡鎌氏は昭和3年の『おふでさき附釈義』に付けられた「まえがき」を引用して、正善氏が史実を重視した姿勢を強調しています。この「まえがき」を読むと、正善氏が「おふでさき釈義」の責任編集者であったように読めますが、果たしてそうでしょうか。

史実を重視する姿勢は、これよりさき、『おふでさき』の釈義（註釈）を編纂するに際しても見られた。『おふでさき』の「まえがき」で、正善は、言葉は時代によってその使い方が変わるのであり、解釈に際して、「教祖様の時代の使ひ方を考へずに、直に現代の使ひ方の様に解釈するときは、「よろづよ」かけて変りない親神様の深い思召を、あたら一代限りのものに狭めてしまふ憾みがある」と述べている。さらに、史実の記憶が薄れ、「只書き残された文辞を遊戯気分で解釈し、その中に含まれてあつたかんじんな精神を忘れてしまふ」から、「史実や俚言俗語の解釈を主とした釈義をつけた」のだという。ここでも、歴史的な文脈に即した理解が重視されている。（「稿本天理教教祖伝の成立」幡鎌一弘、『語られた教祖』P209. 法蔵館. 2012）

日の車は寸時の休みもなく回っているように、教祖様の教えも広まってゆく。しかして、昨日まで人間心に苦しんでいた人々も、今日はおたすけ人衆としてたのしい生活に、感謝の祈りを捧げているのである。しかし一方、年限の経つにつれて、昔の史実の記憶もうすらぎ、ただ書きのこされた文辞を遊戯気分で解釈し、その中に含まれてあつた肝心な精神を忘れてしまうようになるのは、世の常であることを考えると、私は、おふでさきの真意を「よろづよのせかい一れつ」に伝えるためには、何とか方法を取らないと、親神様に対してすまないような気がするのである。史実や俚言俗語の解釈を主とした釈義をつけたのは、これがためである。／ 幸いにして、この釈義によって「よろづよのせかい一れつ」くまなく教祖様の思召を伝えることができ、人間幸福の根本である陽気ぐらしの世の実現に益することができたならば、釈義編纂の目的は大半達せられたのである。（『おふでさき附釈義』「まえがき」1928(昭和3)年. 中山正善）

幡鎌氏が記す「教祖伝成立過程」⇒「『稿本』は⑤bの蓄積の上で成り立っている」は本当か

死してまた「存命」ともされた中山みきの教祖伝は、以後、どのように叙述されてきたのだろうか。著書・論文あるいは講話など、天理教の信仰表明には、常に中山みきが語られ、文献の数も膨大である。幸い、教祖伝を網羅的に取り上げた山澤為次『教祖御伝編纂史』というすぐれた整理があるので、これを導きの糸としてみよう。／ 山澤為次は、戦前の教祖伝編纂史の時期区分として、①教祖存命時代、②明治二、三〇年の時代（a 教会本部におけるもの、b 一般信徒間におけるもの）、③明治末期の時代（一派独立直後）、④大正の時代、⑤昭和の時代（a 教内外一般、b 教会本部におけるもの）と分けている。①・②で作られ始めた教祖伝は、一派独立を契機に、③から⑤へと時代が下るにつれ、多様な執筆者により各種の媒体（講談・歌・絵伝・浄瑠璃など）を通して宣伝されるようになった。とりわけ一般信者あるいは教外の者が進んで出版し、教会本部による教祖伝の編纂は遅れていた。／ この五段階を、天理教の歴史に重ね合わせると、中山正善が管長就職奉告祭を行ない、実際に活動を始めた大正一四（1925）年の前後、つまり①から④までと⑤を区分することが許されよう。中山正善が天理教学の基礎を作ったこと、そしてなにより『稿本』は⑤bの蓄積の上で成り立っているからである。別に表現すれば、前者は教団の成立期、後者は確立期といえよう。そこで、本章では①から④の時期を中心に論じ、次章で⑤について分析する。（「稿本天理教教祖伝の成立」P199）

昭和5（1930）年11月、教祖逸話の収集が始まり、昭和6年の『おやさまのおもかげ・（上）』に結実した。昭和7（1932）年1月には、教祖50年祭を目指して教祖伝を編纂することが決議されたが、集成部員の多くは教団運営の枢要を担い、年祭活動に関わる役職を兼ねていたために、編纂は実現しなかった。松村が一派独立の際に課題として掲げていた教義と組織の整備は、ともに彼らによって担われていたのである。このときまとめられた『御教祖伝史実校訂本(上・中・下1・下2・下3)』は、戦後の『稿本』の下地となる。（「稿本天理教教祖伝の成立」P209）

『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。（「天理教研究史試論」P95）

「『稿本』は⑤bの蓄積の上で成り立っている」と幡鎌氏は書いていますが、これは「天理教研究史試論」の記述をそのまま受け入れたことによるもので、幡鎌氏自身の検証はこの文には反映されていないと思われます。検証するとどうなるのでしょうか。次に八島英雄氏の論を見てみましょう。

## 八島氏が記す戦前の教祖伝編纂過程―「史実校訂本」の内容分析は『稿本天理教教祖伝』とのつながりを否定する

教祖伝編纂の時に、教会本部がどのようにして史実を知ろうとし、固めていったかということを追ってみたいと思います。

これに本部が本格的に取り組んだのは、昭和一桁の年代だったのです。―中略―

二代真柱が二十歳になりまして、管長の業務を行なうと宣言致しましたのが、大正十四年なのです。教祖の理想を実現するのだ、という諭達を出して、本当にそれに取り組ました。その頃の真柱は、まだ東京帝国大学の文学部宗教史学科の学生であったのです。日本一流の宗教学研究学徒だったのです。素晴らしく素直に努力を重ねていました。／ そういう姿勢でみますと、今まで語られていたことは、とんでもない。特に、自分の父親、初代真柱のとった姿勢は、教祖の教えを地上からなくしてしまうような姿勢である。これでは世界はたすからん。だから教祖を復活しなくてはならない。教祖の教えに復元しなくてはならないという思いを、二十歳のその純粋な気持ちから諭達に出したのです。／ その頃、治安維持法というものが作られまして、天皇国家を変革するようなことを教えたものは死刑ということになったのです。そういう難しい社会情勢の中でも、教祖の教えの復元を進めたのです。

宣言だけではなしに、すぐに昭和二年に、おさしづを、昭和三年に、おふでさきを印刷して、教会に配布しました。これは、大変な出来事だったのです。―中略―

・・・教祖伝編纂にも取り組みました。多分、現在の社会情勢では教祖の正しい伝記を出版することも、印刷することも出来ないだろう。けれども、いつの日にかこの天皇制国家も、それを維持するための治安維持法などというものも崩壊する時が来る。その時に教祖の本当の姿を伝えておかなければ取り返しのつかぬことになる。まだ生き残りの人達の大勢いる内に本当の教祖の資料を纏めておこうという目的を持ちまして、教祖伝編纂に真剣に取り組んだのです。／ 特に、昭和七年という時期に、立教百年祭を前に致しまして教祖伝編纂の機運が高まったのです。その中で繰り返し繰り返し史料集成部会議というものが行なわれまして、資料の確認が進められて行ったわけなのです。／ そうした中で、天理教管長、初代真柱が書いた教祖伝を標準のものとして、それが合っているか合っていないかという態度で教祖伝を編纂するのが一番教団としてはまともだろうというので、そういう姿勢が採られました。初代真柱が明治三十一年に書いた『稿本教祖様御伝』、四十年頃に書かれた『教祖様御伝』というものが底本というかたちに据えられたのです。そして、そのことを確認しようという態度で進んでいったのです。

前回は、立教のところを確認しようとしたら、市兵衛さんは既に死んでいてよくわからない。勾田村のソヨを調べようとしたら全然架空の人物であったということから本当を捉え直したことを扱いましたが、今回はその次の場面を確認したところから入ろうと思います。（『ほんあづま』214号.P6）

この文の後に、八島氏は「神名」の検討をしたら、皆「てんりん」といったとか、施しをしたという確認が採れないとか、『稿本教祖伝』に対する疑問を並べていきます。『史実校訂本』と『稿本教祖伝』はつながっていないのです。

次は「2-3. 中山正善と原典研究—永岡崇による批判」を見ていきましょう。「書誌学という「学知」を武器とする原典研究によって、中山正善は自らを権威化することに成功したのだった。これが永岡の主張である」と渡辺氏は記しています。永岡氏の表現では「権威を中山家もしくは自分自身へと接続しようとし、それを“科学的”な書誌学的研究というパフォーマンスによって遂行した」となります。

正善氏の著作である『おふでさき概説』に、おふでさきの研究を始めたのは昭和3年からとあります。昭和3年には『おふでさき附釈義』全5冊は8月には完結しています。その準備期間を考えれば、正善氏はその編集に直接には関わっていないと思われます。また、「釈義」が出来た後では、釈義と違う解釈の余地はありません。それもあって、書誌的研究から入ったのではないかと思います。

教祖直筆の聖典である「おふでさき」へのこだわりは、その他の聖典の位置づけの相対的な低下と表裏一体である。「おさしづ」にしても「こふき」にしても、それは教祖（親神）の言葉が、教祖以外の他人の手によって筆写されたものであるがゆえに真に正統的なテキストとしては認められない。さらに 同じ教祖直筆の「おふでさき」であっても、中山家に伝えられる「正冊」と、中山家外に持ち出された「外冊」のあいだに階層的区別が設けられる。／ 結局のところ、書誌学という「学知」を武器とする原典研究によって、中山正善は自らを権威化することに成功したのだった。これが永岡の主張である。（「教学と宗教学の幸福な結婚？」P6）

正善は一貫して、「おふでさき」から他者の痕跡を取りのぞこうとしていた。中山家に伝えられた、みきが直接に書いたテキストを頂点として、原典の間に教祖＝「おふでさき」からの距離に基づくヒエラルキーが打ち立てられた。正善はすべての宗教的権威を教祖という単一の源泉に収斂させようとしたばかりでなく、その権威を中山家もしくは自分自身へと接続しようとし、それを“科学的”な書誌学的研究というパフォーマンスによって遂行したのである。その意味で、解釈を提示するよりもはるかに効果的に、彼は教義学における特権的な地位を確保することができたのだ。（『新宗教と総力戦』P142. 永岡崇. 名古屋大学出版会. 2015）

第一部となっているのは、“おふでさき”の概説である。／ **おふでさきの研究を始めたのは、大学を卒える年であったから、昭和三年であったと思う。**／ 脚註のある分冊おふでさきの出版を敢行したのがその手ははじめであり、爾来、専ら“おふでさき”の**書誌的研究から、漸次解釈に移っていった。**そして、昭和十一年、天理外国語学校第十期生を相手に講義をしたのが、おふでさき全十七冊の講述であった。（『おふでさき概説』「まえがき」中山正善. 1965. 道友社）

「おふでさき」の解釈は、昭和3年に『おふでさき附釈義』が出版され、その解説として『おふでさき講習会録』が出された時点で確定しています。下の永岡氏の論は、最も重要なこの点が抜けています。問題は誰が昭和3年の釈義を作ったかということです。

確かに、昭和3年以前の大平隆平『評注御筆先』などには量は少ないですが、解釈が付けられており、「釈義」とは違うところもあります。「釈義」出版の意義は、それ以前の解釈を否定することにあつたということもあります。

また、「公刊以後、さらに類書が増加していった」のは事実ですが、それらは「釈義」の解釈に準じています。「釈義」はそれだけ強い規制力を持っていたということです。

こうした書誌学的方法の性質は、天理教指導者としての正善にとってどのような意味を有しているだろうか。このことを考えるうえで確認しておきたいのは、「おふでさき」の意味内容をめぐる解釈は、正善以前にも少なからぬ蓄積があり、正善以後にも次々と発表されていくものであるということだ。独立運動中に松村と中西が準備していたもののほか、戦後になって正善自身がまとめているものに限っても、「おふでさき」公刊以前に『教祖御予言』（著者不明、1909年）、大平隆平『評注御筆先』（1916年）、天理教同志会編『御筆先分類研究（上／下）』（1918／1920年）、広池長吉『御筆先分類註解』（1925年）、山本栄太郎『御筆先と其研究』（1926年）、増野道興（鼓雪）『筆先私想』（1927年）などが出版されている。ここに天理研究会の『研究資料』を加えてもよい。公刊以後、さらに類書が増加していったことはいうまでもない。このような状況のなかでは、正善が“正統的”解釈を提示したとしても、それ自体が従来の解釈に依拠せざるをえない上に（大学時代の、参考書を片手にした原典読書会を想起したい）、他の解釈にたいする超越的な位置を確保することはできないだろう（もともと、管長としての権威は作用する）。

しかし、テキストの意味内容にかかわらないとする書誌学的研究であれば、こうした解釈間の競合にまみれることもない。あらゆる解釈の基礎となる原典の確定という実践を通じて、正善は個々の解釈者にたいして超越的な語りの位置を獲得する。さきにみた「「おふでさき」用字考」の作業によって、正善は「おふでさき」の「真偽が一目で解る」境地に達したという。彼はそれまで主題化されてこなかった「おふでさき」の「真偽」問題を“創出”し、自らその審定を行う権威として位置づけたのである。（『新宗教と総力戦』P139. 永岡崇. 名古屋大学出版会. 2015）

永岡氏が「戦後になって正善自身がまとめているもの」とする「おふでさき関係文献一覧」①

「おふでさき」解釈は、昭和3年4月から8月に刊行された1～17号に付せられた「釈義」の枠があり、されに『講習会録』に詳細な説明があって、天理教団ではこれ以外の解釈は許されません。

枠で囲った部分が、昭和3年発行の『おふでさき附釈義』とその『講習会録』。『おふでさき講義』は「みちのとも」掲載のものを単行本化したもの。

(ハ) 『おふでさき』研究書

書名(題名)	著(編纂)者	発行者	発行年月日	摘要
「おふでさき」の刊行を終へて(みちのとも)	中山正善	天理教道友社	昭和3、11、20	おふでさき講習会録「開講の辞」
「おふでさき」索引	天理教教義及史料集成部編	中山正善	昭和3、11、20	
かんろうだいに就いて(みちのとも)	中山正善	天理教道友社	9、11、20	
「神」「月日」及び「をや」について	同	岡島善次	10、1、1	
時句のつとめ	同	天理教道友社	10、1、29	第五回教義講習会録所載

おふでさき 自第十四号至第十七号	天理教教義及史料集成部編	中山正善	昭和3、8、26	奥書には道友社編とあり
おふでさき講習会録(みちのとも)	天理教教義及史料集成部編	天理教道友社	3、11、20	
「おふでさき」講義	同	中山正善	4、3、5	
おふでさき	同	天理教道友社	12、11、28	
おふでさき附註釈	天理教教会本部編	同	22、4、26	
おふでさき講義	同	天理時報社	23、10、26	
おふでさき講義	同	天理時報社	23、2、25	

(ロ) 『おふでさき』註釈に関するもの

書名(題名)	著(編纂)者	発行者	発行年月日	摘要
おふでさき 第一号、第二号	天理教教義及史料集成部編	中山正善	昭和3、4、26	本文及註釈
おふでさき 自第三号至第五号	同	同	3、5、26	
おふでさき 自第六号至第九号	同	同	3、6、26	
おふでさき 自第十号至第十三号	同	同	3、7、26	

(イ) 『おふでさき』本文に関するもの

書名(題名)	著(編纂)者	発行者	発行年月日	摘要
おふでさき	天理教教義及史料集成部	中山正善	昭和4、3、26	十七冊及一冊本
おふでさき(四六判)	中山みき	同	11、1、26	
おふでさき(印刷本)	同	同	11、1、26	
おふでさき(写真版)	同	同	11、1、26	
おふでさき(ライカ版)	同	同	10、10	
	同	同	10、10	
	同	同	10、10	

(一) 公刊の出版物



島田勝巳氏の論文も主旨がよく分からないのですが、具体的な記述がある部分を抜いてみました。ここでは大正期が抜いています。正善氏が実質的な活動を始めた昭和3年には、『おふでさき釈義』及び『おふでさき講習会録』が発行され、『おふでさき』の解釈は確定していました。また、昭和7年前後に編まれていった「史実校訂本」の資料は『稿本天理教教祖伝』には活かされていません。東大宗教学科で学んだ人材も教団内ではそれぞれの立場があり、「復元」の方向に皆が向かっていったとは言えません。ここにも正善氏の業績への誤認があるように思えます。

島蘭による中山正善批判に対し教学者として誠実に受け止めつつ反論を試みた論考に島田勝巳「『天理教学』の生成と展開」がある。（「教学と宗教学の幸福な結婚？」P8）

「天理教学」確立の制度的前史という視点からすれば、その第一のエポックとなるのは、天理教初の教理研究機関として天理教校が設立された明治33年（1900年）であろう。—中略— ……天理教教理研究史における制度的な面での第二のエポック以降の時代は明らかに異なっている。この第二のエポックとは、中山正善氏が二代管長に就任し、名実ともに教団運営並びに教義形成の中心に据わった大正14年（1925年）である。この年、教理研究の中心機関として教義及資料集成部が天理教教会本部に設置され、「革新」が提唱される昭和13年（1938年）までの間、そこでは徹底した文献学的・書誌学的原典批判の手続きを踏まえた史料収集、及びそれに基づく教祖伝、原典、教理文書の公刊、研究が積極的に進められていくことになる。こうした方法は、教義及史料集成部における原典及び教祖伝の編纂作業にとっての基礎的な手続きとして共有されていくことになるが、このことは天理教の教理研究史においては文字通り画期的な出来事であった。—中略— ここで特に興味深いのが、こうした教団内部の逸材の多くが、一様に宗教学を学んでいるという事実である。まず、教義及資料集成部設立の翌年（1926年、教祖四十年祭の年）、その先陣を切り、二代真柱様が東京帝国大学文学部宗教学宗教史学科に入学し、昭和4年（1929年）に卒業している。東大在学中、二代真柱様が師事した姉崎正治は、わが国初の宗教学講座を同大学に開設した人物であり、日本における経験的宗教学の先駆者として知られている。二代真柱様に続き、その後東京帝国入学には、上田嘉成（昭和6年（1931）卒業）、中山慶一（昭和7年（1932）卒業）、永尾廣海（昭和10年（1935）卒業）、諸井慶徳（昭和13年（1938）卒業）らが進学し、同じく宗教学を修めている。—中略— こうして見ると、この時期に輩出した若き逸材の学問的関心における「宗教諸学的集中」とも言うべき傾向は見紛うべくもない。しかも、彼らが大学で宗教学やその隣接分野を修学した時期は、教義及史料集成部において教理の基礎的文書の編纂・研究活動が精力的に展開された時期とほぼ重なっている。さらに彼らは皆、戦後の「復元」提唱後に「天理教学」確立のパイオニア的存在として、その基礎づけ、体系化、制度化に大きな足跡を残した人材である。このように、教義及史料集成部の設立以降、昭和20年代における「天理教学」確立に至るまでの本教の主体的な教理研究の背後に、学問的な手続きを踏まえた宗教研究という動機づけが働いていたことが窺われよう。（「『天理教学』の生成と展開—媒介としての宗教諸学の意義をめぐって」島田勝巳、『天理教学研究』43号P126. 2009）

教祖中山みきの信仰形成、また天理教という宗教教団の発生の基盤には民俗信仰の豊かな土壌の広がりがあったことを強調するのが島藺の基本的スタンスである。その島藺が極めて高い評価を与えているのが、高野友治の仕事だ。島田の論考には、高野への言及はない。が、私の考える新たな教学的研究の方向性を考えるとき、教学者としての高野の歴史的感性を再評価することが決定的に重要になってくる、中山正善の実証主義とはおよそ正反対のものともいふべき、「書かれざる歴史」に対する高野の豊かな感受力は、たとえば、島藺にも深い感銘を与えた次の言葉に滲み出ている。

私は冬の夜おそく、戸をとざした家の中で、地に引きこむような静かな念仏を聞いていると、大和の本心に接したような感じがするのだ。往古からのもろもろの霊が、夜の闇の中で黙って聞いているような気持ちになる。／そして教祖もこのリズムの中に御成長なされたことを考えるのである。

このテキストは1936（昭和11）年に出版された『御存命の頃』に初版から収められている。目には見えない教祖の姿を求めて大和の山野を踏査するなか、高野が当時その耳で聞いた暗中の念仏の声は、今日ではもはや私たちには聞くことが困難な声である。だが、高野自身にとっても、彼が真に聞こうと願っていたのは、けっして耳にすることのできない「リズム」、教祖を包み、教祖が生きていた「リズム」だった。真理の基準として「実証性」を要請する近代的学知は、そもそもこの「リズム」を問題にすることがない（できない）。

実証主義を旨とする教学に欠けていたのは、聞こえざるものに耳をすまそうとするこの姿勢ではなかったか。文字ならぬ「歴史」を探る高野の教祖伝研究の可能性は、ドイツ観念論の強い影響下に弁証論的方法をとった諸井慶徳や深谷忠政を中心とする戦後の「天理教学」においては、必ずしも十分に評価されてこなかったように思われる。しかし1970年代以降の民俗学的・人類学的知の台頭、それとも交錯する歴史学や物語論の今日的展開は、高野の教学がのこした成果に新たな輝きを与えるだろう。私は、天理教研究に高野がもちこんだ「書かれざる歴史」への感性を、たんに資料や伝承の収集に努める「屑屋の役割」から解放して、教義学的・宗教哲学的天理教研究に取り戻したいと考えている。（「教学と宗教学の幸福な結婚？」P8）

引用されている「念仏」と題された話は、昭和11年の初版にはありません。22年の「改版」に「念仏」という一節がありますが、これは昭和46年の改修版とはあらずじは同じようなものですが、異なります。

この「念仏」は島藺氏も「天理教研究史試論」で引用しています。そこに「高野友治『御存命の頃』（天理教道友社、昭和11年、改修版、上、下、同社、昭和46年）」とあるので、「このテキストは1936（昭和11）年に出版された『御存命の頃』に初版から収められている」という渡辺氏の記述になったのでしょうか。島藺氏は『御存命の頃』という本の出版年を書いているのに、渡辺氏は「念仏」のことと誤解したのかもしれませんが。

以上三つの研究は、天理教はいかに発生したかという問いに理論的に答えようとしたものであったが、高野友治『御存命の頃』（天理教道友社、昭和11年、改修版、上、下、同社、昭和46年）は、同じ問いに導かれながら、究明の方法はかなり異なっている。すなわち、書名にも暗示されているとおり、古老からの聞きとりや歩いて得た生活状況の見聞にもとづき、教祖の生きた時代の諸相と教祖の身の出来事を活写するという方法である。「私は若いころ、よく大和の山野を歩いた。どこかで教祖にお会い出来るような気がして、暇を見つけて夜昼となく歩いた。もちろん教祖にお会い出来るはずはないが、教祖のお姿を彷彿さしてくれる情景にはよく出遇った。教祖のお姿を偲ばしてくれる雰囲気の中にひたったことも幾度もあった」（改修版、上、19頁）。本書の功績は、山伏市兵衛のこと、長男秀司の医業と結婚のこと、信徒が集まる以前の呪術活動のこと、初期の信徒のことなど、教祖伝の細部について多くの事実を明らかにしたということとともに、教祖が感じたであろうこと、経験したであろうことを掘り出し、高野自身の感受性を介してその内容をうかびあがらせ、教祖理解を側面から助けてくれるという点にある。教祖の信仰形成上、高野がとくに強い関心を示している事からの一つについて例示しよう。「私は冬の夜おそく、戸をとざした家の中で、地に引きこむような静かな念仏を聞いていると、大和の本心に接したような感じがするのだ。往古からのもろもろの霊が、夜の闇の中で黙って聞いているような気持になる。（原文改行）そして教祖もこのリズムの中に、御成長なされたことを考えるのである」（同、23頁）。また、高野の歴史的把握がいかに多面的立体的であるかは、明治の初め頃の「宗教界の動き」について、1 新政府の施政方針と宗教政策、2 廃仏毀釈、3 キリスト教の迫害と解禁、4 天理市内の状況、5 教部省の活動とその挫折、6 奈良中教院、7 神道事務局の設置、神社と教会の分離、8 講社の発展と新宗教の発生、と項を分けて描写していることから察しられよう。『御存命の頃』は「史実」の厳密な確定とか、歴史的因果関係の理論的定式化といった歴史学的研究の常道とは異なり、その時代へ直接参入するという文学的な方法によってではあるが、それらに劣らず鋭い歴史感覚を天理教研究にもちこんだといえよう。（「天理教研究史試論」P23. 島藺進）

八島英雄氏は天理大学で高野友治氏の授業を受けており、卒業後も晩年まで、高野氏宅を訪問していました。そのように訪問したある時、高野氏が「今まで、本多（渡辺優氏の母方の祖父、義彦氏. 本国分教会3代会長. 東本大教会布教部長を経験）さんの孫たちが遊びに来ていたんだ」と言ったことが何度かあるそうです。高野氏は八島氏と本多氏が親しいことを知っていたので、そのような話が出たのでしょう。孫たちというのは、優氏とそのいとこにあたるほぼ同年の方と思われます。本多氏は学生生徒修養会などで、孫が天理に行くことがあるとき、何かと用事を作って高野氏宅を訪問させていたようです。歴代の天理大学宗教学科の授業でたぶん一番学生に人気があったのは、ユング心理学の河合隼雄氏で、毎回漫談のようだったという話が伝わっています。次が高野氏のようなようです。同氏は天理大学を退職した後、各地の教会などで教会長や一般の信者さん相手に講演をし、聴衆を飽きさせずにこなしていますから、学生相手でも同様に豊富な知識でおもしろく天理教史の話をしたのでしょう。優氏たちが訪問した時も、天理教史の話を面白く語ったのではないのでしょうか。それが、渡辺優氏が持つ高野氏への高評価のベースになっているように思えます。

### 3. 「声」のゆくえ一系譜学的試論

#### 3-1. 声の信仰から文字の信仰へ

1900（明治33）年4月にはじまる天理教校は、教勢拡大のなかで布教師の資質向上を目的とするものだったが、その背景には、一派独立という悲願を果たすため、政府の要請に応じて一刻も早く組織的な体裁を整える必要に迫られていた教団としての事情があった。つまり、天理教校の設置は、必ずしも信仰共同体の内発的な動機によるものではなかったといえるかもしれない。事実、信者たちのあいだには相当の反発もあったようである、初代真柱とともに同校の開設に尽力した松村吉太郎は、当時をふりかえるなか、次の印象的な言葉を吐露している。「少数の理解者を除いては、ほとんどこれ〔天理教校開設〕を外道のように思っていた」。この言葉を永岡は、当時の信者たちが「学校に象徴される近代的教育システムと親神共同体の信仰〔教義化がなされる以前の天理教の信仰〕との異質性を強く感じとっていたこと」を示すものと分析している。転換期を生きていた信仰者たちの語りに垣間見えるこうした葛藤には、より**具体的・実践的な民衆の「声の信仰」と、書かれた教義の言葉に基づく「文字の信仰」とのあいだに走る断絶線が窺える**。まずはこの断絶線を浮かび上がらせることから始めよう。それによって、中山正善の教学の「近代性」もその輪郭を明確にするだろう。（「教学と宗教学の幸福な結婚？」P9）

永岡氏は『新宗教と総力戦』『終章』の中で、一派独立後に生じた天理教内の違和感を「口伝えでの教えのやりとり」―渡辺氏はこれを「声の信仰」と表現します―と「教義の形成というかたちで抽象化」―同「文字の信仰」―の間の違和感であるとし、「非国家主義的な既存の教義から国家主義的な新しい教義」に関わる問題ではなく、「安丸が論じるように、明治10年代以降の日本では、多くの人びとが――程度の差はあっても――『文明化を目指す国民国家に参画するという理念』に同意していったのであり、親神共同体の人びとも例外ではなかったのだ。」と永岡氏は主張しています。

果たしてそういえるのでしょうか。明治29年の秘密訓令発令以後、明治36年の明治教典完成以後に多くの優秀な布教師が天理教から離脱、罷免されていますし、大正期には多くの異端とされるような人々が出現しています。この状況を、信仰実践の世界が、「口伝えでの教えのやりとり」から「教義の形成というかたちで抽象化」されたからだと言えるのでしょうか。

伊蔵が死に、天理教が教派神道の一派として独立する1900年代後半、天理教と国家との関係は新たな段階を迎えた。この時期に並行的に進行したのは、一方では政府が諸宗教の布教力を国民統合に利用しようとするなか、独立教派となった天理教が国家にとって有用な宗教として積極的にふるまおうとする事態であり、他方では「おさしづ」というかたちでの直接的・同時的な神意の発現が失われ、テキストとして残されたかぎられた量の原典を解釈することによって、教団の運営方針や信仰のありようを決定していかざるをえなくなったことである。このふたつの契機が結びつくことによって、天理教における原典の体系的な解釈が国家主義的な枠組みのなかで開始され、そのことが戦前期における同教の歩みを決定的に規定しつづけることになった。／ このあたりの事情については、ウォルター・J・オングによる「声の文化」と「文字の文化」をめぐる議論を参照すると、理解しやすいかもしれない。

口頭で発せられることばは、書かれたことばと違って、たんなることばだけからなるコンテクストのなかにはけっして存在しない。話されることばはつねに、全体的な〔人間の〕生存状況のある様相なのであり、そうであるがゆえに、つねに身体をもまきこむのである。

「おさしづ」は、克明に書きとられて吟味されていたことはたしかだが、まさに伊蔵の「身体をもまきこ」んで発せられたことばだったのであり、信者たちは彼の語る意味内容だけでなく、声色や病いなどを注意深く読みとることで自らの信仰を組み立てていったと考えられる。これにたいして、書かれたテキストは、より遠くの、そしてより多くの信者たちに読まれることができるし、語り手の身体から独立することによって、解釈のありようにも新たな可能性が立ち現れてくるだろう。オングがいうように、文字が書かれ、さらには印刷されて多くの人びとの読みにさらされるようになると、「正確さと分析的な厳密さを求める感覚」が生じる。それは、書き手／読み手の双方、つまり「文字の文化」を生きる者たちに共有される感覚である。そして彼らが正確に、分析的に書き、読もうとする過程では、同様に文字として書かれたさまざまなテキストを参照することが可能になる。天皇の神聖さを語ることばや国体の重要性をいうことば、あるいは帝国主義の夢を描くことばなど、信仰共同体の外部で展開するさまざまなことばが、「おふでさき」や「おさしづ」といったテキストの解釈に影響を与えていくことになるのである。—中略— したがって、非国家主義的な既存の教義から国家主義的な新しい教義への移行という図式では、この時期の天理教の変化はとらえられない。そこで生じた変化はそういうものではなく、口伝えでの教えのやりとりや、多様な身ぶりをともなう具体的な信仰実践の世界が、教義の形成というかたちで抽象化され、語りなおされるという経験だったのであり、信者たちが覚えた戸惑いや反発も、その点にこそあった。こうした変化を先取りした一派独立運動を推進する過程で、布教師養成学校として天理教校の設立を進めた際に「少数の理解者を除いては、ほとんどこれを、外道のように思っていた」というのも、当時の信者たちが、学校に象徴される近代的教育システムと親神共同体の信仰との異質性を強く感じとっていたことを示している。／ 逆に、新たに構築された教義が国家主義的性格を濃厚に帯びていたという点に抵抗を覚える者は少なかったと考えられる。—中略— 安丸が論じるように、明治10年代以降の日本では、多くの人びとが——程度の差はあっても——『文明化を目指す国民国家に参画するという理念』に同意していったのであり、親神共同体の人びとも例外ではなかったのだ。（『新宗教と総力戦』P305-308. 永岡崇. 2015. 名古屋大学出版会）

## 高井猶吉氏一分断線としての高井猶吉氏と中山正善氏との間

### 1) 高井猶吉と中山正善のあいだ

教祖在世当時の中山家の屋敷で住み込み人として青春時代を過ごし、のちに教祖最後の高弟と言われた高井猶吉（1861-1941年）は、文字を知らぬ人だった。しかしそれがために教祖が話すことを必死で拝聴したばかりでなく、教祖の側に仕えていた人びとに教祖の話を幾度となく聞いてまわったため、「れんこん堀り」のあだ名を得た。—中略—

語り伝えられる伝承を耳で聞くことによる信仰から、書物、すなわち文字として書かれた言葉を読むことによる信仰へ。高井猶吉と中山正善、両者が生きた時代のあいだには、認識論的・学問論的な分断線が走っている。（「教学と宗教学の幸福な結婚？」 P9）

「声の信仰」と「文字の信仰」といっても、教祖が亡くなって100年以上が経過している現在では、「声」といっても「文字」に書かれたものでしかなことを、渡辺氏自身が認めています。

一点だけ、自己批判をしておきたい（これは永岡に指摘された点でもある）。「声／文字」の概念区分について理論的な考察が不十分なため、本橋はこの区分を本質的な二項対立として前提する読みを誘発してしまうおそれがある。この難点は、永岡が依拠しているオングの議論に認められる難点であり、デリダによるレヴィ＝ストロース批判が鮮明にした「音声中心主義」のそれでもある。歌や踊りの実践としての「みかぐらうた」を文字による教義としての「おふでさき」に対置し、前者の優越性を——中山正善の主張に対抗して——主張する、というのはまったくナンセンスである。「声」はもはやけっして現前しない。**仮に私たちがその声を聞くことができるとして、それはどこまでも文字として書かれた言葉を通じてでしかありえないだろう。**（「教学と宗教学の幸福な結婚？」 P18）

渡辺氏が高井猶吉氏の言葉として引用する『教祖より聞きし話・高井猶吉』には、「ほこりについて」という題で「見るもいんねん」という事を教祖が言ったという記述があります。私はこの言葉が教祖のものだとは思えないのです。なぜかといえば、この言葉は現在の天理教の「いんねん」教理で使われるもので、「おさしづ」に3回用例があります。だから本席の言葉かという、どうもそれも疑わしい気がします。

「教祖は、『見るもいんねん、聞くもいんねん』とおっしゃった」とありますが、これを教祖が言ったかどうかはかなりあやしい。

ほこりについて

ほこりなことを見、ほこりなことを聞いた時は、誰しも心を悪くする。人間としては、どうしてもほこりをつけずにはいられない。こうした場合に、いかにしてこのほこりを避けることができるか。私の考えでは、これには二様の考え方がある。

イ、いんねんを自覚すること

**教祖は、「見るもいんねん、聞くもいんねん」とおっしゃった。**いんねんのないことは現れない。前生々々なり、あるいは十五歳からこちらへつけて来たほこり（いんねん）、必ず旬が来れば現れて来る。これはどうしてもよける（避ける）ことできん。よけることができればいんねんやないとおっしゃる。出て来ればいやおうなしである。

物の道理を言えば、前生で人百人苦しめたとすれば、今生ではそのむくい、百人分苦しまねばならん。前生で人十人倒したとすれば、今生で十人分倒れる。家内中くるくる廻っても倒れる。どうでもこうでも、よけることできん。そこでいんねんを自覚したものは、百人苦しめたとすれば、早く百人分を喜ばさねばならん。十人倒したとすれば、早く十人分を起さねばいんねんは切れん。これは道理である。（『教祖より聞きし話・高井猶吉』P54. 高井猶久編. 1984）

「見るもいんねん」の原典における用例 ● 「おふでさき」に用例なし

● 「おさしづ」

◎明治二十三年九月二十七日 山田伊八郎小人身上障りに付願  
いんねん聞かせど分からん。善き事あれば思わせん。**見るもいんねん**、聞くもいんねん。添うもいんねん。尋ねど分からん。幾重の事情に諭したる。月が経てば理が戻るといふ、事情はいんねんといふ。遠くと言えば遠く、遠くやない、どんな理があるや分からん。小人案じる理を持たず、事情しいかり聞き取りてくれるよう。

◎明治二十三年十二月十八日 刻限御話  
さあ／＼どれだけどうと思つても、思う通りに成らんが事情といふ。いんねんの事情分からねばいんねんの事情寄せる。前生のいんねんならと言つて捨てる事情ある。聞くも**見るもいんねん**の事情がある。又候のいんねんがある。これより諭すれどめん／＼いんねんが分からん。

◎明治二十四年三月四日 諸井國三郎身上より願  
いんねんといふ、成るもいんねん、成らんもいんねん。一代の理はどうでもこうでも通らねばならんは、絡んだいんねん、どんな事**見るもいんねん**。この事を聞き分けるなら、何よの事も分かるであろう。

「おふでさき」は隠れた形で信者のなかに伝わっていた。それは東本部内の本吾孀分教会を設立した八島氏の父親の入信の様子からうかがえます。このときの「おふでさき」は本吾孀が戦災で全焼したにもかかわらず、信者に貸して焼失を免れ、現在も存在しているということです。

3) 「みかぐらうた」から「おふでさき」へ / 「声の信仰」から「文字の信仰」への変化は、天理教内の聖典(原典)の位置づけとも密接に関連していた。1916(大正5)年に刊行された先駆的な教理書『天理教祖の哲学』のなかで岩井尊人(1892-1940年)は、「みかぐらうた」こそ天理教の第一の聖典であると述べている。

**二十年前の信徒が殆ど教理を説明する道を知らず唯単に「みかぐら歌」をとらへ「みかぐら踊」を舞つたに過ぎなかった頃、その「にはほひかけ」て(ママ)道を説くものは只々一冊のみかぐら歌を朗詠したのみであつたといふのと全く同じ意味で、今も尚新来の求道者の先づ入るべく且つ終りまで伴はるべきものは是の聖歌である。**

明治・大正期の天理教の信仰実践の様子と、その変遷とがよく窺えよう。明治期の人びとにとっては、「みかぐらうた」を唱え、踊り、朗誦することこそ信仰実践の根幹であった。たしかに、「みかぐらうた」も書物のひとつである、だがそれは、「歌われる」書物、「踊られる」書物であり、その意味で個々の信仰者たちの身体と切り離すことのできない書物だったのである。明治・大正期から昭和期へと時代が切り替わるのと同時に天理教の教義形成は新たな段階に入っていく。しかし、そこにみられる変化は、たんに「教義」のレベルにとどまるものではなかったことに注意しなければならない。それは信仰実践の質的変容をとまなうものだった。原典の位置づけが変わるということは、信仰実践のあり方が変わるということでもあるだろう。そしてこの変化の中心には、姉崎正治と中山正善の出会いがあったと考えられるのである。(「教学と宗教学の幸福な結婚?」P12)

大正3年の大晦日のことなのです。本吾孀初代会長八島松四郎氏はまだ信仰しておりませんで、その母が小遣いかせぎに酒屋をやっておりまして、そこから教会の大祭にお酒を納入していたのです。それが大晦日になっても払ってもらえないので、松四郎氏が催促に行くという形で教会の門を初めてくぐるわけです。—中略— すぐ年が明けて大正4年、教会に行ったときに初めてそこでおふでさきを読まされたという入信なのです。/ —中略— 何しろ松四郎氏は、お話を聞きに行くというよりも、おふでさきをそのまま読み、次の日はまたその次を読み、そして書き写すという状況で、入信の初めからそれをやったのですが、当時のものを書き写すのですから、誤りの字もある。そうすると、まぎらわしいのはカッコして二つ書いてあるのです。/ そういうおふでさきを書き写して勉強いたしました頃の大正5年という時期に、あるところでおふでさきが出版されたのです。(『ほんあづま』119号.P3~5.八島英雄.1979)

## 姉崎正治氏 (1873-1949) の影響

渡辺氏の見解では、正善氏は東大で姉崎氏から宗教学を学び、その教えの下に、昭和初期より本格化する天理教の教義形成を果たしました。それを渡辺氏は「教学と宗教学の幸福な結婚」と表現し、しかし、「二代真柱の『教学』は、すなわち現在の天理教『教義』の基本前提であるとすれば、前者の問いなおしは後者の問いなおしに及びうる」わけで、渡辺氏は現在の天理教教義の問い直しをしたいので、それゆえ、その関係に「？」が付くわけです。

まずは両者の関係がどれほど密接なものだったか、簡単に概観しておこう。2人の交流は、1926（大正15）年春、中山正善（当時すでに天理教の二代管長）が東京帝国大学宗教学科に入学した時にはじまる。姉崎は、正善の在学中1927（昭和2）年に天理を来訪、4月28日から一週間にわたって開催された本部主催の「大講習会」に講師の一人として登壇し、「人生における宗教の位置」との演題で講演を行っている。（「教学と宗教学の幸福な結婚？」P13）

さらに姉崎はこう述べ加えてもいる、「特に天理教については、教祖の人格、信仰の内容について、ありがたいといふ感動に加へて、人格の力、信仰の生命が如何に古今東西の人心を動かしたかという事実に参照して、根底に於て如何なる遍通常住の光りをそこに発見し得るかといふことを考へ研究してほしいと希望して、常にその方面に助言した」。東大入学の一年前に中山正善が設立した教義及史料集成部の目的のひとつは、権威本となるべき教祖伝の編纂だった。天理教の教義形成の根幹に姉崎の影響が及んでいた可能性を示す間接的な証拠がここにもあるといえるだろう。（「教学と宗教学の幸福な結婚？」P14）

教外書も正善氏の東大入学を「教祖伝と正典の作成作業」の為とし、その論拠を島藺氏の「天理教研究史試論」としています。

新宗教評価の変化 1926(大正15)年に天理教管長で二代目真柱の中山正善が東大宗教学科に入学する。かつて学生時代には天理教を「信解の知的方面なく実行努力の感情的宗教」として宗教病態の一種に扱った姉崎であるが、明治末年には「迷信もあるが、而かも一般の心情に幾分の満足を与へるべき宗教」としてその社会的影響力を高く評価するようになり、三教会同や帰一協会をとおして交流をもつようになっていた。天理教の雑誌『道乃友』にもしばしば文章を載せるようになり、1929(昭和4)年に中山が東大を卒業した後も、1930年に開館した天理図書館の設立を支援し、中山の別荘である熱海の南北荘にしばしば滞在するなど、友好的な関係を保ってゆく。／ 中山の東大入学の背景には、1925年に中山自身の意向のもとにはじめられた天理教教義及史料集成部による教祖伝と正典の作成作業があったと思われる。その中山に対して姉崎は、「その信仰を基礎とし、そして而して学問に依て見識を拓げること」、すなわち民衆宗教の世界に学問を取り込んでゆくことを求めたのだが、それは教団の正典確立を進める中山にとつても望ましいことであったと思われる（注. 中山及びその経典確定作業については、島藺進「天理教研究史試論」P72-74）。姉崎自身も、後年の1946年には教典作成のために意見を求められている。（『近代日本における知識人と宗教－姉崎正治の軌跡』P86. 磯前順一・深沢英隆編. 2002. 東京堂出版）

姉崎の宗教学の特徴のひとつは、宗教を基本的に「道徳の規範」として捉える点に認められる。1898（明治31）年の論考に記された彼の天理教評をみてみよう。

天理に至りては、其舞踏の祈禱、舞近（ひきん）の教は能く無教育の人気に投じ、一時五百万の信徒を得たりと称せしも、其隆盛は馬脚を露はすの始となりて漸次衰退せしも、他の妖教に比して稍（やや）道徳の教理を有せしを以て其勢力尚今日に存せり、此の如き妖教信者の間にも道徳の試金石が幾分か存在するを見るべし。（注. 姉崎正治「宗教 三十年史」『太陽』4-9. 1898. 208頁）

あいかわらず「妖教」と呼ばれているが、しかし 天理教に対する評価は一様に否定的というわけではない。「みかぐらうた」を中心とする教えが槍玉にあげられる一方、わずかながら道徳的教理も認められるとして、限定的ながら肯定的評価を受けてもいる。姉崎は徐々に天理教の社会的影響力を評価するようになっていくが、それは民衆の道徳的感化に適うものとしてそうだったのである。彼の宗教学的眼差しは、天理教の近代性を認め、評価するものであると同時に天理教のいっそうの近代化を促すものでもあったはずだ。そしてそれは、中山正善をはじめ天理教の教義形成に携わった者たちに、あるいはもっと広く天理教信者一般に内面化されていった眼差しだったのではないか。（「教学と宗教学の幸福な結婚？」P14）

### 三教会同への関わり

1912（明治45）年2月25日に開催された三教会同は、内務次官床次竹次郎が、**姉崎**などに相談しながら、「**国民道徳の涵養は教育と宗教と相俟って始めて完を得べきものとなる**」という観点から、仏教、教派神道、キリスト教を政府の指揮下に一堂に会させたものである。姉崎自身、「大体に於て床次君の意見と一致するし、殊に床次君の人格に感動して」と、この企画を賛同し支援する旨を明言している。これまで抑圧されてきた新宗教やキリスト教の陣営は、「我々は天理大神の恩恵を謝すると同一の至情を以て陛下を尊敬し奉るのであります」という言葉に代表されるように、宗教教団が市民権を得たとして歓迎する傾向が強かった。しかし、一部では、新仏教徒同志会や真宗大谷派など、「宗教は政治の道具にもあらねば、教育の機関にもあらず」と政治の宗教介入に反対する声もあり、姉崎も「床次君の参謀長姉崎博士」と揶揄されている。

結局、三教会同自体は、原敬内務大臣や、山県有朋・大隈重信両元老、神社・宗教局長などが列席した政府肝いりの会合であったにもかかわらず、文芸委員会と同様に、内実のない単なる顔合わせに終わり、不満を感じた宗教団体側が、翌2月26日に「吾等は、各々其教義を發揮し、皇運を扶翼し、益々国民道徳の振興を図らん事を期す」という決議文を発表している。姉崎もそれで満足することなく、「会同の趣意を実行しその精神を発展して行く方法の一つとして」、続く2月28日に宗教家教育家大懇談会をみずからの発案のもとに開催している。（『近代日本における知識人と宗教―姉崎正治の軌跡』P61. 磯前順一・深沢英隆編. 2002. 東京堂出版）

渡辺氏は、姉崎氏の宗教学は「宗教の合理主義的解釈の流れを汲んで」おり、『大乗非仏説論』で展開される聖典の歴史的批判において自由主義神学の手法を継承している」とします。そして「近代宗教学は「歴史的事実」と「伝承」を切り分け、後者を排除することによって「天然の」教えを抽出しようとした」とし、姉崎氏の教えを受けた中山正善氏の教学は、史実の確定に重点があり、「誤り多き伝承を拭い去った『史実』をこそ真理とする眼差し」で出来てる、それゆえ「二代真柱の『教学』＝現在の天理教『教義』」は「声の信仰」によって問い直す必要があると主張します。

この主張には大きな誤りがあります。ここまで見てきたように「現在の天理教『教義』」は昭和初期にほぼ完成しており、「史実」の検討をした「史実校訂本」は『稿本教祖伝』には活かされていないのです。また、「おふでさき釈義」の「史実」も正善氏によるものではないでしょう。

姉崎の宗教学の実証主義的性格は「歴史」の捉え方にも如実に表れている。磯前順一が指摘するように姉崎の宗教学は、19世紀に登場したキリスト教の自由主義神学や井上円了の仏教論など、宗教の合理主義的解釈の流れを汲んでいる（注78）。自由主義神学の特徴のひとつは、聖書や教会史の歴史的・批判的研究に認められる。姉崎の宗教学は、とくに彼の「大乗非仏説論」で展開される聖典の歴史的批判において自由主義神学の手法を継承している。そこでは「歴史の大本は天然の事実であり」との主張のもと、「事実の究明」のためには「宗派的感情」を排して「伝説妄信の迷妄」を破ることに努めなければならないとされる。いわゆる「言語論的転回」以降の歴史記述論は、人びとのあいだで語り伝えられる記憶や伝承は、実証主義的科学的という「事実」とは異なる事実性・真理性を備えていることを教えているが、近代宗教学は「歴史的事実」と「伝承」を切り分け、後者を排除することによって「天然の」教えを抽出しようとしたのだった。／ 中山正善の教学と姉崎の宗教学との親和性はいまや明らかである。島藺や幡鎌、永岡も指摘しているように、中山正善に率いられた天理教の教義形成の第一の課題は「史実」の確定にあった。教祖伝編纂のマニフェスト「教祖伝研究上の一私見」にすでにはっきりと表れており、『教祖伝』編纂過程においても保持され続けたのは、誤り多き伝承を拭い去った「史実」をこそ真理とする眼差しだったのである。（「教学と宗教学の幸福な結婚？」P15）

【(注78)の該当箇所】姉崎に代表される宗教学は、宗教を人間に本質的にそなわるものとする点で信仰者と共通する立場にたつ。ただし、福音主義のような啓示宗教の立場はとらず、宗教を基本的に「道德の規範」として捉える点では、まえの時期に登場した自由神学や井上円了の仏教論など、宗教の合理的解釈のながれを汲む。自由神学から宗教学が方法的に継承したのは「高等批評」とよばれる聖典の歴史的批判である。この方法は「歴史的事実」と「伝説妄信」を峻別することで、「經典の偽作擬托」をあきらかにし、**信仰本来のあり方をその「病態」から救い出そう**というものである。姉崎にとってその具体的な実践が、明治32(1899)年の『仏教聖典史論』から本格的に展開される大乗非仏説論であった。（『近代日本の宗教言説とその系譜』P56. 磯前順一. 岩波書店. 2003）

「歴史的事実」と「伝説妄信」を峻別することで、「經典の偽作擬托」をあきらかにし、信仰本来のあり方をその「病態」から救い出す

表題の文は『近代日本の宗教言説とその系譜』(P56.磯前順一)にあるものですが、これを渡辺氏は「『歴史的事実』と『伝承』を切り分け、後者を排除することによって『天然の』教えを抽出しようとした」と書き替えています。渡辺氏の文で欠落しているのは「經典の偽作擬托」です。姉崎氏は若い頃に「聖典偽作の宗教病態」という文を書いています。そこに「要するに正統教権の偏信は、人をして自己の信仰をも古の聖教なりと投影妄想せしめて、古聖典の贖充偽作をなさしむるに至る」というのがあります。この文は仏教で偽經典がたくさん作られたことを述べたもので、「此は固より悪いの偽作にあらずして、精神病に出でしは明なり」と悪意があつたことではないとも述べています。

ただ、「偽作」云々を天理教史に当てはめて読むと、自分たちの都合がいいように「おさしづ」を書き換える、都合のいい話を古くから伝わる教祖の話として偽作する、といったことが思い浮かんできます。

聖典偽造の病態を惹起する原因は甚錯雑にして、社會の乱雜、人心の苦悶等種々あるべしと雖も、之を要するに正統教権の偏信を中心とし、之を助くるに神秘的に空漠なる感情と之に伴ふ歴史的感覚の遲鈍を以てするを常とす、正統教権を尊重し偏信する人は、自己の自由なる感情理性に基きて其信仰を導かんとせず、偏に一派傳承の教理に依りて自己を左右す、此の如き精神状態にありては、何事も古來傳承の教理習慣にあらざれば、神聖ならず信賴するに至らざるが如く感ずるを以て、自己の思想感情も之を古聖より傳承したる者の如くに拗捩（※ねじる）して、始めて満足を得、自己に對しても此の如くにして始めて満足を得る人は、他人に對しても亦然らざるを得ず、自己は正統説を信じ又他人をして之を信ぜしめんとするには、又正統の教権、古人の聖権の外に有効なる器具なしとなす、されば此の如き精神にとりては、自己に對しても他人に對しても聖典は無上の重寶となり、或は古聖典の一部に残欠あれば、此欠は非常なる苦悶煩惱の種となるが故に、自己の手を以て之を補ひ、或は自己の思想をも古典に同じとして終に之を古典なりと假託するに至る、要するに正統教権の偏信は、人をして自己の信仰をも古の聖教なりと投影妄想せしめて、古聖典の贖充偽作をなさしむるに至る、（「聖典偽作の宗教病態」姉崎正治、『太陽』14号。1898〈明治31〉年）

### 「聖典偽作の宗教病態」を学んだ中山為信氏

正善氏より10年以上前に東大で宗教学を学んだ人物に中山為信（山沢為造氏の長男、正善氏姉と結婚、中山分家創立）氏があります。為信氏が東大を卒業したのは大正6(1917)年です。大正4年から正善氏の摂行者になった山沢為造氏は教理の变革を進めていきます。ただそこで問題になるのが、いかにして新しい教理を教祖の教えとして信者に受け入れさせるかです。そこに「聖典偽作」という学びが実行される状況が生み出され、教祖の言葉として、「おさしづ」の内容として「聖典の贖充偽作」が行われたのではないのでしょうか。その結果が大正期の教理の变革です。そして正善氏はそれを東大を卒業した昭和4年以降に目の当たりにすることになったのです。

中山為信氏と同じ大正6年に29歳で東大法科を卒業した諸井慶五郎氏は同8年7月、教校において「教規講義」をしています。その主要部分が右に引用したところです。天理教は明治21年に神道天理教会として認可され、明治41年「天理教」として独立します。独立以前というのは21年以降41年までということで、その時代は「教務上の権限」と「信仰上の権威」は神道天理教会の長である「教長」に集中されていた、具体的にいえば中山新治郎氏のことです。ところが一派独立後は「教務上の権限」である管長と、「信仰上の権威」である本部長に分かれてしまったというわけです。ただ、実態としては、教祖が身を隠された後、本席が「信仰上の権威」として明治40年まで存在します。それゆえに本席の口述記録である「おさしづ」が三原典の一つとされるわけです。この点が右の文章では無視されています。

そもそも明治期の宗教公認において、教務上の権限と信仰上の権威は並び立たない。ですから、教祖亡き後の天理教は本席飯降伊蔵と教長中山新治郎の並立状態で動いていくことになりました。しかし大正8年の段階ではその歴史が無視されています。

ただ、「信仰上の権威」を担うためには、その根拠が必要になります。その根拠として「おふでさき」にある「真柱」が持ち出されています。教長、管長である中山新治郎を教祖が「おふでさき」の中で「真柱」として道の後継者に指定していたとすればこの問題は解決します。この解決法を提示したのが右の引用部分の主旨ではないでしょうか。ここにも教祖の言葉を作ることによって、『おふでさき』の解釈による「聖典偽作」が行われていく姿があるように思います。

教規制定前即本教の独立以前に於て、教長と云ふ御名前前で前管長公の御一身に蒐中せられたる教務上の権限、並に部属一般教信徒に臨まれたる信仰上の権威と云ふものは、此教規の制定によりて少なく共形の上には二分せられたものと観念せなければなりません。即一は行政的教務の首班たる地位に立つべき管長として、一は教義の淵源たる唯一最後の道場たる教会本部長（教祖の遺したまへる御命名に従えば『屋敷の真柱』）としてあります。如斯（かくのごと）く我が中山家の御当主は、教規上の資格に於て別個の異りたる二つの地位に立たれるのでありますが、元々両資格は只御一人の兼ね有せらるべきものでありますして、他の冒す事を得ざる所に属しますから、我々教徒の仰で以て帰敬を捧ぐるの道に於て迷ふところはなく、要するに『真柱』としての本質に些の軽重を加ふる事とはなりません。国家法制の確立して厳存する以上、直接其支配の下に立つべき一派独立の許可と云ふ行政行為の結果、最早従前通りの慣行を固守すると云ふ事は不可能となりまして、どうしても国家の制度に準拠しなければならぬ必要上、各般の制度に付大に改廃しなければならぬ場合に立至たものが少なくないであります。（「教規講義」諸井慶五郎.P32. 1919—大正8(1919)年7月27日～8月2日に教校で開催された「第1回講習会講義録」）

諸井慶五郎氏は山名大教会初代会長諸井国三郎の娘婿という形で天理教に入ってきます。もともとは信者だったとか信者の子だったという話があります。ただ、非常に優秀であったので国三郎が取り立てたのだらうと思います。慶五郎氏は大正12年に山名の3代会長になり、大正14年に創設された史料集成部員にもなっています。

しかしながら——私はこの点は力を入れて強調しておきたい——、姉崎と中山正善のあいだには重大な違いがある。たしかに、実証主義的な学知に基づいて「史実」を重んじるという点では、二人ともその基本的立場を同じくする。しかし、その「史実」から引き剥がされる「口伝の教え」がもっている或る種の「重み」への感度について、両者のあいだには根本的な違いがあるのを見落としてはならない。／ 純粋な史実にまわりついていてる伝承を「伝説妄信の迷妄」と切って捨てる姉崎に、そこに流れる「宗派的感情」に思いを馳せる素振りほとんど見えない。しかし、自らも教祖の足跡を辿るひとりの信仰者であった中山正善には、同じ信仰者が教祖中山みきに寄せる焦がれるような想いは痛いほどわかっていたはずだ。口伝によって教祖の教えを伝え、自らもまたそれを生き、あるいは身体化していた信仰者たちが、たとえ不確実であっても、口伝の教えを通して教祖を求めてきたという事実、そして、そこに流れる信仰者たちの教祖への憧れは、彼も十二分に承知していたはずである。（「教学と宗教学の幸福な結婚?」P15）

渡辺氏は、正善氏と姉崎氏の違いであるとする「口伝の重み」を問題にしています。そこで、『第十六回教義講習会第一次講習録抜粋』の一文を引用するのですが、渡辺氏は次ページの**ポップ体太字**部分の引用を飛ばしています。ここを飛ばすことによってその下の部分の意味が微妙に変わるように思います。（渡辺氏の引用部分を含め、当該「…講習会録」の引用は次ページ）

信仰者の思いに支えられた伝承の尊重（太線部—※下線で表示）と、確実な史実の追求（波線部—※波線表記が出来ないため、太字・斜体・下線で表示）。この二つをどう調停するかが、教義形成の要だったというのだ。／ とはいえ、結局のところ、優先されたのは後者だったのではないか。結局のところ、教祖の声を「何とかして聞きたいという求める心」よりも、「現実に障子一枚があつたということ」に中山正善の実証主義的教学の重点は置かれているのではないか——島菌、幡鎌、永岡らの中山正善批判に寄せてそう主張することもできるだろう。／ しかし、そこに障子一枚の隔たりがあつたという中山正善の言葉には、信仰者たちが安心して抛りどころすることができる確実な権威本を制定しなければならない教義裁定者としての決断、覚悟をも認めるべきではないか。彼は教祖伝を書かなければならなかった。それは、口承の教えを排除することではなく、何を選択するかという問題でもあつた。じっさい、口承の教えそのものはけっして放棄されたわけではない。「なるべくこれは史実ということに重点をおきまして、疑わしいものには触れずにおこう、疑わしきものは嘘だと思って排斥するというよりも、触れずにおこうとしてとって来ただのが、二十年来の態度であつたのであります」。／ 姉崎のそれとは区別されるべき、中山正善のこの態度を可能にしたのは、襖の陰、障子の向こうに身を潜め、教祖の声にじっと耳をすませていた人びとの存在であり、それらの人びとが抱いていた神の言葉への文字通り身を焦がすような信仰ではなかつただろうか。それら信仰者の態度は、聞かれえぬ「リズム」を聞こうとして闇夜にじっと耳を澄ませていた高野友治の姿勢にも重なる。書かれた歴史には姿を現さない彼ら・彼女らの存在についても何らかのかたちで考えること——それは来るべき天理教学の可能性でもあるだろう。（「教学と宗教学の幸福な結婚?」P16）

ポップ体の中でも「どうもこのお話は作り話が加わっているらしいぞ、というような感じがするのが多いのであります」の部分引用したくなかったのではないかと思います。天理教の「口伝」にはかなり重要な部分での「作り話」が多いのです。「声」「口伝」に作り話が多いとなると、渡辺氏の「声の信仰」は破綻してしまいますから。

・・・教祖のいろんな声を、親神様のお話を、自分は熱心な信仰をもって求めておるが、そう勝手に入れない故に、襖の陰、障子に耳をつけてじっと聞いたというような話がよく伝わっています。それのほうは私は本当であろうと思うのです。聞かしてやろうとおっしゃって聞いているのではなくて、何とかして聞きたいという求める心から、障子の陰で聞いた。従って、自分には直々聞いたと思っておる人もありましようが、悪く言うならば、盗み聞きした立場の場合もあると思うのです。それほどに求める心の強さと、そうして、教祖との間の親しみというものは、心にはあっても、**現実に障子一枚があったということ**、かようなことをやはり頭に置いて、その人たちの言行を、行動を思案するということが大切である。

部下の人たちが、上級の会長の現状をそのまま受けて、本当に思うのは、これは当然信仰の上から結構でありますが、であるが故に、それが本当の事実であるかどうかということ、これは申しにくい場合もあるのであります。ですから、かようなことを想像した時、古い初代の教会長が、教祖がこうされた、ああされたというようなことを口伝えているにいたしましても、それがそのまま本当であったかどうかということに疑いを抱く場合があるのであります。

教祖を一つの信仰の立場の対象として考えまして、そうしていいこと、嬉しいことのみをひながたにお書きいただいたかのごとく、憧れるのは結構であります。しかし史実として、これを書きとどめる時には、ややもすると偏狭になるおそれがあるのであります。偏るおそれがあるのであります。

**二十年来、あるいは二十数年来、集成部のとってまいりました態度というのは、この二つの間の調整であったと申しても過言でないほど、さようなことに懸念されたのであります。実際を見てこないもの、そうして嘘だということの言い切れないものが、たくさんあるのであります。が、何回も何回もそういうような話を読んでおったり、何回も何回もいろいろ扱っておりますと、どうもこのお話は作り話が加わっているらしいぞ、というような感じがするのが多いのであります。さようなことが出てまいりました時に、なるべくこれは史実ということに重点をおきまして、疑わしいものにはふれずにおこう、疑わしきものは嘘だと思って排斥するというよりも、ふれずにおこうとしてとってきたのが、二十年来の態度であったのであります。（『第十六回教義講習会第一次講習録抜粋』P48. 中山正善. 道友社. 1997. 【講習会が実施されたのは1956(昭和31)年】）**

## 現状の天理教教義を打破する道

長々と、渡辺氏の文章を読んできましたが、そもそも「昭和初期より本格化する天理教の教義形成」とか「二代真柱の『教学』は、すなわち現在の天理教『教義』の基本前提」という「前提」が間違っているのだと思います。今回資料は「前提」が間違っていることの説明をすることになりましたが、いくらかでもご理解いただけたでしょうか。

では今後、天理教はどうしたらいいのでしょうか。

それは大正期や「おふでさき註釈」によって作られた本来の教祖の教えと違う教理、史実と違う「おふでさき」解釈を正すことです。

今までの本来の教祖の教えと違う教理、史実と違う「おふでさき」解釈こそ、天理教祖中山みきの教えを伝えることを妨げる最大の障壁であることを認識し、教祖存命中の史実、また教祖が亡くなった後の天理教史の真実に沿って、『おふでさき』の再解釈、教祖伝の書き換えをすることが今の天理教に求められているのです。

そこに教祖の教えを後世に伝えるという「ようぼく一教祖の弟子」本来の役割を果たすことのできる場があります。