

天理教における「人間観」 —— 神と人間 —— *

黄 智慧
編集部訳

序論：「人間観」と宗教研究

研究対象が文化的に内包するものを理解する手段として、「人間観」という概念を採り入れることは、人類学における比較的新しい試みである。早くは1938年、M. Maussがすでに *J. Roy. Anthropol. Inst.* (68号) 誌上に発表した *A category of the human mind: the notion of person; the notion of self* (英訳名) があるが、学界の反響を呼ぶには至らなかったようである。1955年、K. Readのニューギニアにおける Gahuku-Gama 族の人及び道徳観念の研究、さらに、1966年、Maussの学生 L. Dumont によるインドの個人主義と階級観念の検討は、不思議なことに、ともにこの Mauss の文章を引用していない。唯一、M. Fortes だけが、1971年に Tallensi 族の宗教、道徳及び「人間観」を研究した文章の中で、Mauss の影響を受けたことを明確にしているのみである。いずれにせよ、この種の研究を継続発展させていく学者は多くなかった (Geertz, 1973)。1980年以後、イギリス、フランス学界における思惟の分類体系は、広く研究的関心を引き起こし、これによって「人間観」の研究はやっと再度注目されるようになったのである (Carrithers, 1985)。

近年、Mauss の学説や理論が再び評価されるようになったが、上に挙げた Mauss 生前最後の論文については、進化論的色彩が非常に濃いために、その結論は全面的に受け入れられるものではなかった。しかし、彼が文明社会 (ラテン、インド、中国) の古典的時期にまで遡って、その文明がはぐくんだ「人間観」を省察するという方法を採り入れたことや、歴史的文献の記載以外に、民族誌によって北アメリカやオーストラリア等、広大な範囲にわたる「人間観」の文化的比較を試みようとしたことは、人類学における文化研究に、新たな領域を提示するものとなったのである (Mauss, 1985, p. 3)。

Mauss は、初めに「人間観」に着目した際、アリストテレス派の哲学が区分した、実体・性質・数量・関係・場所・時間等の論述の基本的範疇を出発点とした。彼が提示したのは、一つの実体の範疇として、「人間観」はさらに多方面からの省察が必要だと

いうことである。特に西欧文明以外の社会について、Maussは北アメリカのインディアンやオーストラリアの諸民族を例証として挙げ、彼らの儀式の道具、命名体系、或いは氏族の組織において、「人間観」と個人及び人格は分離可能であること、またラテン文明の伝統の中で、「人間観」はギリシャ・ローマ時代に使用された仮面とその役割、命名に始まり、それが今日まで進化発展して個人・人格・自我という範疇と融合し、思惟と行動を主導する最も基本的な概念になったことを指摘している。中でも、ラテン文明のこの一連の「人間観」に形而上学的基礎を与えたのが、キリスト教である。Maussの指摘によると、多年にわたるキリスト教の神学論争を経て、神の単一完全性 (unity of God)、及び教会と人間の単一完全性が確立されて後、その影響によって「人間観」はそれ以上分割できない個別的かつ理性的実体 (a rational substance) となったのであり、つまりこのような道徳的人格 (moral person) の観念は、宗教信仰の中で、神の観念に基づいて派生したものだということである (Mauss, 1985, pp. 18-20)。

筆者が本稿の構想を練ったときの基本的論旨も、また上述の観点から導き出されたものである。つまり、それぞれの宗教が構築する「人間観」の違いは、あらゆる面に影響を及ぼし、人間が自らに託す道徳的希求、また生命及び人生の意義に対する解釈、さらには日常的な行動の準則等、すべてに差異を生み出すということである。台湾において、キリスト教徒と仏教徒とは、生物学上同一の人種で、政治的にも同じ国籍に属し、共に同一の文化的環境に暮らしているが、人間の起源、人間の存在目的、あるいは死後や未来に対する彼らの考え方には、極めて大きな違いがある。イスラーム世界もまた同様で、非教徒が教徒と結婚する場合、前もって改宗していなければならない。しかし、このような人と人との差異は、彼らが信仰する神の観念の違いということだけで完全に説明できるものではない。これまで、各種宗教の性質を区別するとき、我々は往々にして「神」の観念と性質をもって、その宗教の特徴 (distinctive feature) としてきたが、「人間」の観念を特徴として宗教を理解し、ひいてはその宗教を区分する際の概念的手段にするということには、ほとんど目を向けていなかったのである。

これは、一部には過去の人類学が宗教研究において、おもに民族宗教を分析の対象としたからである。つまり、単一宗教民族についての研究が多かったということだ。このような社会では、「人間観」と言語、社会構造、文化的理念とは緊密に結びついており、その宗教的な側面が突出することにはなりにくかったのである。

本稿の研究対象である天理教は、立教以来152年間日本で発展し、信者数も百万の規模にのぼるが、¹⁾それは、日本で唯一の宗教でもなく、また最も古い歴史を有する宗教でもない。(例えば、神道や仏教は歴史が古く、多くの面においてすでに形態を変え

て日本の文化の中に溶け込み、もはや切り離すことのできない一部分となっている。)しかし、だからこそ、天理教の「人間観」は、日本に存在する様々な形態の宗教観念の中からはっきりと浮き出て、その際立った脈絡と輪郭をとらえることができるのである。

本稿は、筆者が1983年から1986年にかけて、天理教の発祥地である日本の奈良県天理市で、3年間にわたり実施したフィールドワークの中で収集した教義と儀式に関する資料をもとに、天理教の「人間観」についての探究を進めていくものである。

論の構成と順序において、天理教の宇宙観という観点(後述)から探究する場合、天理教の「人間観」は二つの側面から検討することができる。一つは、神と人間との関係であり、もう一つは、人と人との関係である。前者を探究することによって天理教の宗教的理念を理解することができる。つまり、神観を通してMaussの言う道徳的人格がどのように構築されたのかという問題を検討するのである。後者では、儀式と教会組織がどのように実践されているかという問題に及ぶ。特に、人と人との平等と階級観念の問題(Dumont, 1970/1980; 中根千枝, 1967)である。この二つの問題を明らかにした後で、初めて天理教における「人間」と日本人との関係、また所謂「日本人」という観念とはいかなるものかという問題の探究へと進むことができるのである。この一連の問題に関しては、さらに多くの資料による検討が必要であり、本文は僅かに、最初の問題のみ、即ち神と人間との関係についてのみ明らかにするものである。

宗教史的背景

日本の宗教学界は、現代の日本の宗教を、大きく神社神道、仏教、キリスト教及び新興宗教の四系統に分類している(村上重良, 1979, pp. 5-40)。歴史的年代から見ると、新興宗教の系統が興起したのは最もおそく、一般に幕末維新时期(1840~1870)が萌芽期とされる⁽²⁾。

この時期はちょうど江戸幕藩体制が徐々に崩壊し、また天災戦禍が頻繁に起こった激しい社会変動の時期であった。宗教界では、飛鳥時代(西暦7世紀)から国教同然の地位にあった仏教勢力が急速に衰退し、それに取って代わったのが、民衆の間から興起した一群の新興宗教と、強大な政治力と統治者的意図を持った国家神道であった。新興宗教には合わせて13の宗派があったが、最下層の民衆生活の中から発生したものであるため、国家の神道政策に抵抗する力を持たず、合法的な地位を獲得するために、次々と神道の管轄下に組み込まれていった⁽³⁾。こうした宗教運動の中でも、天理教はその完備された教義体系と、明確な儀式と組織により、今日までその発展の規

模は最大を誇り、幕末維新期に興った新興宗教団体の中で最も代表的な宗教だとされている⁽⁴⁾。

天理教は1838年に始まり、その後、1888年に神道に属することとなり、教団の原型が整い始めた。1908年には、政府の許可を得、神道から離脱して、一つの独立した宗教となった。しかし、第2次世界大戦の終結までは、天理教の信仰もまた他の宗教と同じように、国家神道の極めて強い圧迫を受けた。教義体系や儀式にも、幾度となく干渉を受けて修正を余儀なくされ、そこには多くの神道的要素が加わり、信仰内容は大きく歪曲された。近代日本宗教史上のもう一つの転換期、即ち1945年の日本の敗戦にともない、天皇は「人間宣言」を行い、国家神道は即時解体した。これより、日本は政教分離とともに、信教の自由が保障される時代に入った。天理教も、直ちに戦前の教義書や儀式の行い方を廃止し、教祖在世時代に伝えられた教義と儀式を回復した。

こうした転換を、天理教では「復元」と呼んでいる。「復元」以前、国家神道に順応した期間に使用された教典は、後に『明治教典』と呼ばれ、戦後まもなく廃止された。筆者がこの歴史的背景を説明したのは、本文で分析する教義、儀式が全て原典及び「復元」以後の『昭和教典』や其他の教義書に基づくものだからである。宗教は有機体であり、歴史を持つ宗教は必然的に、その時代とそれを取り巻く政治や社会的環境と相互に影響し合うことになる。日本の近代史上、最も不安定な激動の時期に発生、成立した天理教は、まさにその実例である。戦後、天理教は徐々にその神道的色彩を払拭していくのであるが、完全に拭い去ることができたかどうかは、別の検討テーマであり、本稿で論ずるものではない。ここでは、本稿で検討する天理教の信仰内容が、国家神道に順応した期間の変遷を含まないことを断るだけにとどめておく。

以下、天理教の成立についておおまかな史的回顧をしておきたい。ただし、後述の便宜を計る上から、立教、経典、儀式の三点のみに説明を加えるものとする。

1、立教 1838年10月23日、日本の大和国庄屋敷村（現在の奈良県天理市三島町）のある農家の婦人、中山みきが、夫と長男、それに自らの原因不明の病の平癒を願って、近在に名の通った修験者に祈禱を願った。あいにく、その日はいつもの「加持台」（霊媒の一種）が不在であったので、中山みきが替わりをつとめることになった。ところが、修験者が降神を願って後、中山みきの口を通して聞いたものは、今迄耳にしたこともない神であった。「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。」（天理教教会本部、1949/1984, p. 3）。神のこの第一声は、神の性質、降臨地点、降臨目的、及び中山みきを神のやしろ（社）に選定したことを宣言したものであり、この四項は天理教にとって非常に重大な意義を持つ。みきの傍らにいた人々は、この言葉を聞いて

て驚愕した。修験者はこの神を退去させようとし、またみきの家人も神の言葉に従わず、3日間も相譲らないまま、26日の午前8時を迎えた。みきの緊張と疲労はすでに極限に達していたが、神はなおも退かず、家人たちはやむなく、みきを神のやしろに捧げる旨を答えた。こうして神はようやく退いたのであった。天理教教史上、この日をもって立教の日と定め、中山みきを教祖と呼んでいる。

2、経典　みきが神のやしろと定まって後、彼女が実際に不思議な救済を行うようになるまでには、なお複雑な過程があるが、ここでは省略する。しかし、彼女が1867年以前に神の啓示を歌にして、それに手振りを加え、人々に教え伝えたということが、明確な史料の中に記録されている。これらの歌詞は『みかぐらうた』と呼ばれ、最初の教義書である⁶⁾。『みかぐらうた』は五節に分かれており、前後10年(1866～1875)もの歳月をかけて完成されたものである。その後、教祖はさらに歌詞に曲を付け、楽器や手振り、足の運びを加え、天理教の儀式において不可欠な歌となった。

1869年から、中山みきは和歌体の詩というかたちで、神が彼女に伝えた啓示を書き下ろしている。神の啓示は一定の時刻に伝えられるというのではなく、時には白昼、時には深夜に伝えられることもあった。神の啓示が伝えられる時、中山みきの鞆った筆は自ずと走り、神意を伝え終ると、筆はびたりと止まった。これらの肉筆の原稿は、今もなお天理教本部に保管されている。農家の婦人の身であった中山みきの教育程度といえ、9歳から11歳までの間、寺小屋に通って読み書きを習ったに過ぎないが、13年間(1872～1885)という歳月を費やして、合計1711首の和歌体の詩を書き下ろし、首尾一貫した構成による体系的な教義を整えたのである。これが『おふでさき』と呼ばれるものである。

天理教の教義書には、いわゆる「三原典」がある。それは上述の『みかぐらうた』、『おふでさき』と、もうひとつ『おさしづ』と呼ばれるものである。『おさしづ』は、1877年に教祖が逝去(天理教用語では「現身をかくす」)⁶⁾してから20年間、教祖の高弟飯降伊蔵が扇を用いて神意を伺い、傍らの信者達が、飯降が伝えた啓示を書き留めたものである。天理教では、彼以後再び神の啓示を伝えることのできる者が現れるとは考えられていない。上述の三つの啓示書、つまり「原典」以外にも、戦後天理教本部が、其他の史料の記録を併せ、一般の人々が閱讀しやすい現代文で編纂した『天理教教典』や『稿本天理教教祖傳』があり、これもまた権威ある教義書である。

3、儀式　前文ですでに触れたように、天理教の立教当時、神は中山みきを通して、降臨目的が人類救済にあることを明確に宣言している。その後、教祖が模範として示した救済方法は、二種類の儀式を通しての救済であった(天理教教会本部、1949/1984, pp. 15-24)。即ち、「つとめ」と「さづけ」である。⁷⁾前者の救済対象は、生きとし

生けるもの全てであるが、後者の対象は病人に特定される。

いずれにしても、この二つの儀式の基本的な形態は、全て教祖在世中に完成したものである。端的に言えば、教祖自らがそれを教え導いたということである。この点が、天理教の儀式を研究する場合と、他の長い歴史を持った宗教の儀式を研究する場合との相違点である。天理教は近代文明社会の農村で発展した宗教であり、文字化された教義において、文字や年代のはっきりとした記録がまだ残されており、また、行動というレベルにおける儀式の形成過程についても、当時意識的に記録していたわけではないものの、立教後の歴史がまだ短いため、その当時の信者の回顧録や彼らの語り伝えた資料を参考にして、当時教祖がどのように儀式を教え、その形態を整えていったかという過程を探ることができる。例えば、数時間にもわたる「つとめ」の儀式には、歌以外に、歌詞に含まれる意義を表現する複雑な「てをどり」がある。この「てをどり」の動作は、教祖がまず信者たちに一度思うように踊らせた後で、自ら手本を示して修正し、教え導いたものである。このような過程が約三年間続いてやっと完成に至った。教祖は信者に教えるとき、「ただ踊るのではない。『理』を振るのや」と諭した。つまりこれは、歌詞の内容を表現する動作としての意義の方が、舞踊としての意義よりも大きいということである。また、教祖が先ず信者に自由に一度踊らせた後でそれを修正したということから、「てをどり」の原形が大和地方の民族舞踊から来ており、歌の調子もまた、当時庶民の間に流行していた一種の謡曲を編曲したものである可能性が指摘されている（深谷忠政、1956/1984, pp. 14-16）。1877年、教祖は信者に弦楽器（琴、三味線、胡弓）を教え、後にそれをさらに修正し、1880年には、はじめて「つとめ」の儀式完成の記載が見られる。完成までの過程には、14年もの歳月を費やしているのである。

この他に、教祖生前には（1860年前後より）、神を求める人々に対し、扇、御幣、肥、息、米、水などの具体的な物を授けて、不思議な力を持つ神の救済の道具とした。これらの道具或いは物の中には、大和地方の信仰と類似したものもあるが、一方天理教特有のものもある。「あしきはらい」の「さづけ」と呼ばれる儀式は、手振りと祈りの歌で病を治す儀式で、物は使用しない。1888年には、当局の「迷信」（国家神道側の基準）に対する取締により、教団はこの儀式のみを残すことにした。現在「さづけ」と呼ばれている儀式は、この儀式のことである。（天理大学、1977, pp. 374-375）。「つとめ」と「さづけ」の儀式は、天理教独自の儀式形式であり、日本の他の宗教には見られない。

上に述べてきた宗教史的回顧を総括すると、教義の形成であれ儀式の完成であれ、教祖中山みきが全てにおいてその主導的な役割を演じたということに気が付く。田舎の

農家の名もない一婦人から大教団の始祖と成った中山みきは、神の霊媒というだけでなく、積極的な考案者（inventor）でもあり、宗教的に卓越した指導力によって、天理教を日本の新宗教史上、典型的な「創唱型」新宗教の代表格にしたのである⁽⁸⁾。また、彼女の在世中に、教義、儀式がほぼ完備されていたことによって、戦後の劇的な「復元」も順調に進められ、天理教信仰は百年以上を経た現在まで一貫性を維持することができたのである。

神と人間との関係

神の呼び名について、『みかぐらうた』の中では「かみ」、「てんりわうのみこと」という語が使われている。『おふでさき』の中では、発話者、つまり啓示の主体者の呼び名は三通りで、時期によってその使用頻度が違う。最初は「神」で、途中から「月日」という語が現れるが、「月日」とは神が宇宙天体中を運行する位置を指すものである。最後に用いられたのが「をや」で、これは即ち親を意味する。全て同一の主体者を指すものでありながら、違った呼び名を用いて表したのは、確立しようとした秩序の転換を示すものである。

「人間」に関しては、天理教教祖が用いた語彙は至極単純で、「人」という一語のみである。それは日本語で、人間（にんげん）、人（ひと）、人（にん）、人（じん）などと発音されるが、その意味は全て同じである（上田嘉成、1968/1976, p. 253）。「個人」という語は使われておらず、また Mauss、Dumont らが区別した "person" と "individual" の差異といった問題もない。

立教の日に神が自ら降臨を宣言して以来、神の教えは全て神の主導により、そのやしろとなった中山みきを通して伝達された。ここで、この信仰について考えなければならない問題は、「神」とはいかなるものか、ということである。この問題に答えるには、二つの方法がある。一つは、天理教の神が既成の宗教信仰と違い、唯一の真実の神、親であることを説明すること。もう一つは、天理教の神と「人間」との関係、即ち親と子という関係を確認して、「神」の性格を説明するということである。両者とも天理教の創世神話と儀式とに関連してくるものであるが、この神話からは、「人間」の起源と形成についての説明も得ることが出来る。以下、教義の理念と儀式の実践という二つの側面から、神と人間との関係について検討する。

創世神話と「つとめ」の儀式

親神がどのように人類を創造したかということは、天理教の教義体系の根幹を成す

ものであると同時に、天理教の宇宙観の出発点でもある。教祖はその過程について、『おふでさき』の中で、複雑ではあるが非常に周到な説明をしている。「教典」では、現代文で以下のように表されている。

この世の元初りは、どろ海であつた。月日親神は、この混沌たる様を味気なく思召し、人間を造り、その陽気ぐらしをするのを見て、ともに楽しもうと思いつかれた。

そこで、どろ海中を見澄されると、沢山のどちよの中に、うをとみとが混つている。夫婦の雛型にしようとして、先ずこれを引き寄せ、その一すじ心なるを見澄ました上、最初に産みおろす子数の年限が経つたなら、宿し込みのいんねんある元のやしきに連れ帰り、神として拝をさせようと約束し、承知をさせて貰い受けられた。

続いて、乾の方からしやちを、巽の方からかめを呼び寄せ、これ又、承知をさせて貰い受け、食べてその心味を試し、その性を見定めて、これ等を男一の道具、及び、骨つっぱり道具、又、女一の道具、及び、皮つなぎの道具とし、夫々をうをとみに仕込み、男、女の雛型と定められた。いざなぎのみこと いざなみのみこととは、この男雛型・種、女雛型・苗代の理に授けられた神名であり、月よみのみこと くにさづちのみこととは、夫々、この道具の理に授けられた神名である。

更に、東の方からうなぎを、坤の方からかれいを、西の方からくろぐつなを、艮の方からふぐを、次々と引き寄せ、これにもまた、承知をさせて貰い受け、食べてその心味を試された。そして夫々、飲み食い出入り、息吹き分け、引き出し、切る道具と定め、その理に、くもよみのみこと かしこねのみこと をふとのべのみこと たいしよく天のみこととの神名を授けられた。

かくて、雛型と道具が定り、いよいよここに、人間を創造されることとなつた。そこで先ず、親神は、どろ海中のどちよを皆食べて、その心根を味い、これを人間のたねとされた。そして、月様は、いざなぎのみことの体内に、日様は、いざなみのみことの体内に入り込んで、人間創造の守護を教え、三日三夜の間、九億九万九千九百九十九人の子数を、いざなみのみことの胎内に宿し込まれた。それから、いざなみのみことは、その場所に三年三月留り、やがて、七十五日かかつて、子数のすべてを産みおろされた。

最初に産みおろされたものは、一様に五分であつたが、五分五分と成人して、九十九年経つて三寸になつた時、皆出直してしまい、父親なるいざなぎのみことも、身を隠された。しかし、一度教えられた守護により、いざなみのみことは、更に元の子数を宿し込み、十月経つて、これを産みおろされたが、このものも、五分から生れ、九十九年経つて三寸五分まで成人して、皆出直した。そこで又、三度目の宿し込みをなされたが、このものも、五分から生れ、九十九年経つて四寸まで成人した。その時、母親なるいざなみのみことは、

「これまでに成人すれば、いずれ五尺の人間になるであろう」と仰せられ、につこり笑うて身を隠された。そして、子等も、その後を慕うて残らず出直してしもうた。

その後、人間は、虫、鳥、畜類などと、八千八度の生れ更りを経て、又もや皆出直し、最後に、めざるが一匹だけ残つた。この胎に、男五人女五人の十人ずつの人間が宿り、五分から生れ、五分五分と成人して八寸になつた時、親神の守護によつて、どろ海の中に高低が出来かけ、一尺八寸に成人した時、海山も天地も日月も、漸く区別出来るように、かたまりかけてきた。そして、人間は、一尺八寸から三尺になるまでは、一胎に男一人女一人の二人ずつ生れ、三尺に成人した時、ものを言い始め、一胎に一人ずつ生れるようになった。次いで、五尺になつた時、海山も天地も世界も皆出来て、人間は陸上の生活をするようになった。

この間、九億九万年は水中の住居、六千年は智慧の仕込み、三千九百九十九年は文字の仕込みと仰せられる。

(中略)

この世の元の神・実の神は、月日親神であつて、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称える。あとなるは皆、雛型であり、道具である。更に申せば、親神は、深い思召の上から、その十全の守護を解りやすく詳しく示し、その夫々に神名をつけられたのである。

(中略)

思えば、親神は、この世人間を造られたばかりでなく、長の歲月、限りない親心をもつて、その成人を守護し、時に応じて句々の仕込みをなされた。人類の成人とその文化の発達とは、悉く親神の篤い守護による。(天理教教会本部、1980、pp. 25-31)

上に引用した世界の起源に関する天理教の解釈には、神と人間に関するいくつかの基本的立場を見出すことができる。

1、神が人間を創った目的は、神と人間がともに楽しむためである。この目的性は非常に明確である。つまり、天理教の理想世界は、現世に神人団欒を実現し、陽気ぐらしの世界を共に享受するというものである。⁽⁹⁾

2、神の側からいえば、人間は皆可愛い子女であり、神の人間に対する態度はちょうど親の慈愛の如く、片時も絶えることなく守護するものである。⁽¹⁰⁾

3、人間の側からいえば、全人類は等しく親神の子供である。皆互いに兄弟姉妹同様であり、貴賤の別はないのである。⁽¹¹⁾

このような観念は、繰り返し教義書の中に示されているとともに、それを実践的レベルにまで具現化した儀式がある。これが即ち「つとめ」である。

先ず、天理教の儀式体系における「つとめ」の位置を説明する。天理教本部の神殿で執り行われる年間の儀式行事は以下のとおりである。

元旦祭	1月 1日 午前 5:00
春季大祭	1月 26日 午前 10:30
春季霊祭	3月 27日 午前 9:00
教祖誕生祭	4月 18日 午前 10:00
秋季霊祭	9月 27日 午前 9:00
秋季大祭	10月 26日 午前 8:00
月次祭	毎月 26日 午前 9:00 (1、10月を除く)

上の各種名称の祭典にはそれぞれ異なった目的があるが、ここでは詳述を割愛する。しかし、これらの儀式の過程はおおよそ以下のいくつかの組み合わせによるものである：

献饌（御供物）
 祭儀式（祭文奏上）
 「つとめ」
 神殿講話

このうち「つとめ」は、儀式全体の中で最も核となる部分である。それは、5人の男性と5人の女性が、面をかぶり、本部神殿の「真座」中央で、「かんろだい」（甘露台）を取り囲んで執り行う。

「つとめ」の儀式は、「かんろだいづとめ」とも称される。¹²⁾「かんろだいづとめ」の目的は、一切の病、災難、それに苦悩の救済にある。『おふでさき』には、合計83首にも及ぶ「つとめ」に関する歌がある。例えば、4号93首には「このつとめなにの事やとをもっている せかいをさめてたすけばかりを」、10号20首には「とのよふなむつかしくなるやまいでも つとめ一ぢよてみなたすかるで」、14号92首「はやへと心そろをてしいかりと つとめするならせかいをさまる」などである。しかし、なぜひとつの儀式にこのような効能があると信じられているのだろうか。以下、創世神話と儀式との関係について説明していきたい。

先ず「かんろだい」の意義についてであるが、「かんろだい」は、教祖が1875年に定めた地点に据えられている。教祖は側近の弟子達に、彼女の屋敷内に親神が人間を創造した地点があるので、その地点に高さ八尺二寸の柱状の台を建てて指標とするように伝えた。その台が「かんろだい」と称されるものである。台そのものは崇拜対象の象徴物ではなく、神聖なる地点のみを指し示すものである。その地点は「ぢば」と呼ばれ、初めて神が人間を創造したところ、全人類、生命の故郷である。それゆえ、「お

ちばがえり」をして親神を拝し、改めて自らの根源に思いを寄せることは、天理教徒にとって、自己のアイデンティティーを確認する最も重要な場となっている。現在「ちば」という言葉は、広義には天理市全体を指すことが多い。市内に居住する人や、教会本部に勤める人が、他の地から天理市へ来た人に、最初に交わす挨拶の言葉は、日本語の客に対する挨拶言葉「いらっしやいませ」ではなく、身内に対して用いる「おかえりなさい」である。これもまた、彼らが「ちば」を人類共通の故郷だと見なしている考え方のひとつの表れである。

この「おちばがえり」参拝の行為は、毎月26日、本部で祭儀が執行される時を選んで行われることが多い。26日という日は天理教にとって、以下のような特殊な意義がある。それは、立教の日である10月26日、教祖が「ちば」の地点を定めた5月26日、教祖が最後に「現身を隠された」1月26日である。このようなことから、毎月26日に「かんろだいづとめ」を執り行うように定められているのである。

この他さらに重要なことは、儀式執行人員のことである。彼らは、着ける面やその手振りによって、10種類の道具で人類が創造された過程を、象徴的に再現する。彼ら以外の参拝者は、『みかぐらうた』の第1節から第3節を共に唱和する。その歌詞は以下のとおりである。

第1節 あしきをはらうて

たすけたまへ

てんりわうのみこと

第2節 ちよとはなしかみのいふこときいてくれ

あしきのことはいはんでな

このよのちいとてんとをかたどりて

ふうふをこしらへきたるでな

これハこのよのはじめだし

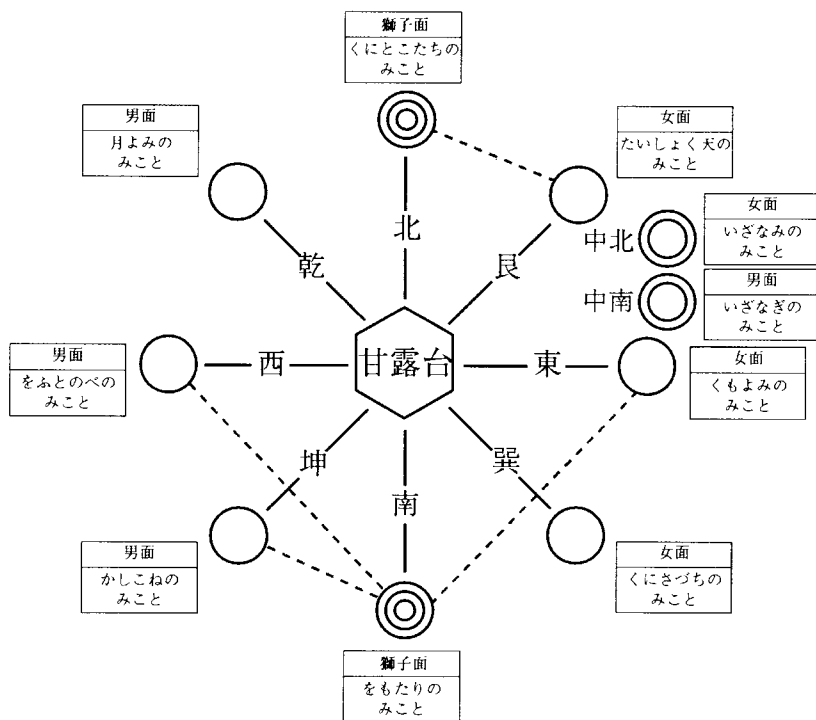
なむてんりわうのみこと

第3節 あしきをはらうて

たすけせきこむ

いちれつすましてかんろだい

10名の執行人員は、「かんろだい」のまわりで、歌に込められた意義と、自らが演じる道具の効能とを象徴的に表現する。彼らの配置や性別、面は、下図のとおりである(天理教道友社, 1980, p. 57)。



以上、「つとめ」の場所、時、人員及び歌、手振り、面などの儀式要素に関する検討を総合すると、各儀式の要素は全て創世神話と「つとめ」との切っても切れない関係を表しているということが出来る。ゆえに「かんろだいつとめ」は、天理教において参拝者が最も多く、⁽¹³⁾最も神聖な力を備えた儀式とされているのである。儀式の実践を通して、創世神話は繰り返し再現され、儀式に参加する者の心の中においても、その真実性や可信性が強化されていく。また、儀式は、神話の中からその意義における後ろ盾と充実とを得るものである。

信仰者にとっては、儀式の意義を完全に理解してこそ、その効果は初めて発揮される。言い換えるならば、天理教の信仰者が獲得する救済と守護の効果は、最終的には必ずこの世元初りの意義に基づくものだという事である。しかし、「つとめ」の儀式による救済は、全ての病、苦悩、災難に向けられ、その対象はこの世に生を受けた全てのものであり、特定されるものではない。特定かつ個別的な対象のための救済儀式は、次に分析する「さづけ」の儀式である。

かしもの、かりものと「さづけ」の儀式

1、**身体の構成** 人間が神によって創られたこと、またその複雑な創造過程についてはすでに述べた。しかし、人間が形成されて後、どのようにその身体の各機能の働きを維持してきたのか？なぜ生老病死というものがあるのか？これらの問題に対して、天理教には創世神話を根拠にした完全で一貫した解釈がある。

即ち、神は人間の立場からいえば、創造者であるばかりではなく、守護者でもあるということである。天理教では、このように精巧な人体の構造と、それを維持することは、決して人間自身の能力の及ぶ範囲ではなく、親神の絶え間ない10通りの守護によるものと考えられている。以下は、親神の守護の効能を説明するもので、10通りの守護を表す神名と、そのはたらきである(天理教教会本部, 1949/1984, pp. 38-39)。

くにとこたちのみこと： 人間身の内の眼うるおい、世界では水の守護の理。

をもたりのみこと： 人間身の内のぬくみ、世界では火の守護の理。

くにさづちのみこと： 人間身の内の女一の道具、皮つなぎ、世界では万つなぎの守護の理。

月よみのみこと： 人間身の内の男一の道具、骨つっぱり、世界では万つぱりの守護の理。

くもよみのみこと： 人間身の内の飲み食い出入り、世界では水気上げ下げの守護の理。

かしこねのみこと： 人間身の内の息吹き分け、世界では風の守護の理。

たいしよく天のみこと： 出産の時、親と子の胎縁を切り、出直の時、息を引きとる世話、世界では切ること一切の守護の理。

をふとのべのみこと： 出産の時、親の胎内から子を引き出す世話、世界では引き出し一切の守護の理。

いざなぎのみこと： 男雛型・種の理。

いざなみのみこと： 女雛型・苗代の理。

以上が、親神の10通りの守護である。人体の内外において各機能の働きが守護されているのである。

2、かしもの、かりもの 「かしもの、かりもの」の観念は、天理教独特の身体に関する教義的解釈である。この観念とは、身体は人間自身に属すものではなく、神が人間に貸し与えたものであり、人間の側からいえば、神から借りている身体は、一時的なものにすぎず、死とともに返さなければならないというものである。『おふでさき』にも、3号126首「にんけんハみな 一 神のかしものや 神のぢうよふこれをしらん

か」、3号137首「めへ〜のみのうちよりのかりものを しらずにいてハなにもわからん」とある。教義上、人間と神のこのような身体の貸借関係は、「かしもの」(神が人間に貸し与えているもの)、「かりもの」(神から借りているもの)の理と呼ばれている。

身体は神から借りているものだが、ただひとつ人間自身のものがある。それが「心」である。『おさしづ』に、「人間というものは、身はかりもの、心一つが我がのもの。たった一つの心より、どんな理も日々出る。どんな理も受け取る中に、自由自在という理を聞き分け。」(1889.2.14)とあるように、人間はその心一つによって自由に身体を使って、考え、行動することができる。天理教はこの、身体は神、心は自己、の原理を用いて、人間の病気の原因を解釈している。

3、病 「銘々の身上は、親神からのかりものであるから、親神の思召に随うて、つかわせて頂くのが肝腎である。この理をわきまえず、我が身思案を先に立てて、勝手にこれをつかおうとするから、守護をうける理を曇らして、やがては、われと我が身に苦悩を招くようになる。」(天理教教会本部, 1949/1984, pp. 65-66)、つまり、心の使い方を誤れば、身体を自由に使うことができなくなり、病を招くことになるのである。教義上、人間が犯しやすい間違った心遣いは、8種類の「ほこり」(埃)にたとえて説明されている。即ち「をしい、ほしい、にくい、かわい、うらみ、はらだち、よく、こうまん」である。(天理教教会本部, 1949/1984, p. 68)。

心に積もったこのような「ほこり」(誤った心遣い)を掃除せず、心の「入れ換え」をしなければ、病苦は完治しない。例えば、『みかぐらうた』10下り目10首に「やまひのもとハこゝろから」、また『おふでさき』3号98首には「ほこりさいすきやかはろた事ならば あとハめづらしたすけするぞや」と述べられているように、身体というものは親神の完全無欠の創造と守護によるものであり、人体の病気の原因は、あくまで人間自らの誤った心遣いが引き起こすものであり、身体の生理上の原因や、また主体性をもつ第三者によって引き起こされるものではないのである。誤った心遣いを改めさえすれば、心に積もった「ほこり」を掃き清めるように、心の中は元の通りに清く澄みきり、如何なる病も完治するのである。

4、「さづけ」の儀式 心の入れ換え、或いは心のほこりを掃除する方法には幾通りがある。例えば、教会の「ひのきしん」活動に参加したり、定期的に教会や本部神殿へ参拝に行き、お祈りをするなどがあるが、積極的な方法としては他の人をたすけることである。『おふでさき』3号47首に「わかるよふむねのうちよりしやんせよ 人たすけたらわがみたすかる」とあるように、教義上、他の人をたすける者は親神の慈愛と守護を得ることができ、積極的に救いへと向かう方法なのである。

人をたすけるためには、先ず「よふぼく」（用木）にならなければならない。「よふぼく」になって初めて「さづけ」を取り次ぐ資格が得られ、人だすけができる。「よふぼく」になる条件は満17歳以上で、老若男女の別は問わない。9ヶ月間、毎月「ぢば」に行行って「別席」と呼ばれる講座を1回ずつ聞き、9ヶ月目に最後の1回を聞き終えると、教祖殿で「さづけ」を取り次ぐことのできる資格を拝載して、初めて「よふぼく」と呼ばれるようになる(黄智慧, 1988, pp. 63-83)。「よふぼく」とは、役に立つ用材、つまり親神が陽気ぐらしという理想の世界を建設するための用材という意味である。しかし「よふぼく」自身に特別な能力があるというわけではなく、親神が「よふぼく」の身体に入り込み、「さづけ」によって人をたすけるのである。たすけの主体は「よふぼく」ではなく親神にある。

このような救済に関する教義から、「さづけ」の儀式はふたつの部分に分けられる。先ず、病んでいる人に教義を説いて聞かせる。親神の創世の教理、「かしもの、かりもの」の教理、そして病気は心から生じるという教理などを説明して聞かせ、病人自らが心の入れ換えをし、「ほこり」を払おうという気持ちになった後で、ふたつ目の部分に進むのである。その過程は次の通りである。

どこにいても、先ず「ぢば」の方に向かって遥拝し、それから手振りに合わせて「あしきはらい たすけたまえ てんりおうのみこと」と3度唱えた後、再び「ぢば」の方を向いて遥拝して、儀式を終える。この儀式は時間的には短いもので、「よふぼく」であれば、いつでもどこでも行えるものであり（但し自分自身に取り次ぐことはできない）、それゆえ「よふぼく」は親神の世界だすけの先鋒とされている。

以上、天理教における神と人間の関係に関する宇宙観と、その儀式上の実践について検討してきた。ここで、ひとつ触れておかなければならないことは、そうした神と人間との関係の最終目的がどこにあるかということである。

天理教は、その理想世界を「陽気ぐらし」と呼ぶ。「親神は、陽気ぐらしを見て、共に楽しみたいとの思わくから、人間を創められた。されば、その思召を実現するのが、人生の意義であり、人類究極の目的である。」「たすけの道にいそむ日々は、晴れやかな喜びに包まれ、湧き上がる楽しさに満たされる。それは、常に、温かい親神の懐に抱かれ、人をたすけて我が身たすかる安らぎの中に身を置くからである。これが、陽気ぐらしの境地である。」(天理教教会本部, 1949/1984, p. 92)。

それだけではなく、全世界の人類の心が清められ、人々の心が澄み切った時、「かんろだいづとめ」を執り行うならば、親神は必ず天から甘露を、その台の上に降らせてくれる。¹⁴⁾その甘露（「ぢきもつ」とも呼ぶ）を口にした者は、少なくとも115歳の寿命が保障され、そればかりか老いることなく、病まず死なず弱らずにいることすらで

さるのである。こうした目標を達成するために、全ての「よふぼく」は勇んで親神の啓示を伝え、一日も早く「陽気ぐらし」の境地を実現しなければならない。これが、天理教信仰者の最終目標である。

結論

以上を総括すると、天理教における「人間」の存在と「神」の存在は、相互に不可欠な関係にある。「神」は全人類の親であり、顕現者であり、創造者であり、守護者であり、救済者であり、その対象は全て「人間」である。つまり、「人間」の生老病死、及びその存在目的については、神が全てにわたって参与するとともに、「人間」の身体内において全ての機能を営んでいるのである。

天理教の宇宙観には「神」と「人間」のこの二つの範疇しかなく、邪霊や悪魔や他の第三の主体は存在しない。それゆえ、「人間観」を、宗教を区別する一つの特徴とする視点は、天理教を検討する上で有効なものであると、筆者は考える。また、この点に着眼することによって、天理教の教義と各種儀式に貫かれた「神」と「人間」との連結関係が、一層はっきりと浮かび上がってくるのである。上述の検討を経て、筆者は最後に日本文化論に関連する二つの問題を指摘し、今後さらに取り組んでいくべき課題にしたいと思う。

第一の問題は、教祖と祖霊の神格化の問題である。本文でも述べたが、教祖は、41歳の時に神がその身に降臨して後、神と人間の間中に位置する立場にあった。しかし彼女は、この世を去って後、神格化され、天理教の教会では祭壇内の右側の社に崇拝の対象として祭られるようになったのである。このほか、祖霊殿の存在もまた天理教の教学上、常に疑問とされる問題である。なぜなら、三つの原典は、どれも祖霊の神格の範疇について説いてはいないからである。しかし、今日祖霊は祭壇の左側に祭られ、崇拝の対象とされている。本文中で分析した「つとめ」と「さづけ」が天理教独自の儀式であるのとは対照的に、教祖信仰と祖霊信仰は日本の宗教においてかなり普遍的な要素であり(村上重良, 1963)、天理教の二元的宇宙観におけるこの二者の位置を検討することは、今後天理教と日本の宗教文化の異同と、相互の影響を探っていく上で手掛かりとなるであろう。

第二の問題は、Maussのいう道徳的人格(moral person; 本稿の中では「宗教者」と訳すことも可能かもしれない)の持つ「人間観」と、生物、政治、文化、経済の側面からの「人間観」との関連性の問題である。これは、「日本人」とは何かという問題にも及ぶものである。

道徳的人格のレベルにおいては、天理教の説く宇宙観や人間生活の意義や目的等に根拠したその「人間観」によって、「神」と「人間」の緊密な関係が、再三にわたって顕示される。しかしこのような観念は、信徒ではない他の日本人とは極めて異なるものである。つまり、天理教の信徒と日本人は、ともに人種、文化、政治、経済などの諸領域において共通する部分を持ちながら、同じ宇宙観、人間観、神観を共有することができないのである。特に、戦後の日本は信教の自由が保障され、すでに如何なる宗教も完全に日本を代表する宗教へと発展し得なくなった。仮に、宗教が多文化化した社会においては、「人間」という観念が、各人の信仰の違いによって大いに異なる、とする推論が正しいとすれば、同時にひとつのやっかいな問題が生じるのである。それは、大量に出現した、宗教信仰を持たない者にとって、道徳的人格の観念とは果たして如何なるものであるか、またそれをどのように探るべきかという問題である。一方、それにもまして筆者の興味を引く問題は、「日本人」という概念を宗教多元化という角度から見た場合、道徳的人格という観念そのものが、すでに解体してしまっただのではないかということである。少なくとも現在、そのような集合的概念の存在は、すでに消失してしまっているのである。¹⁵筆者は、こうした問題を、今後も引き続き考えていきたいと思う。

(中華民国中央研究院民族学研究所研究員)

註

- * 本稿は、黄應貴編『人観・意義與社會』（中華民国中央研究院民族学研究所、1993年）に掲載された「論天理教『人の観念與社會』：神與人之間」を編集部で和訳したものである。翻訳にあたりご助力を頂いた天理図書館金子主助先生に、編集部より謝意を表す。
- (1) 立教後150数年來、天理教の信者数は時期によって増減がある。また宗教人口は確実な統計を出すことが最も難しいとされている。井上順孝に拠ると、1976年の数値は約260万人、1985年には170万人に減少している（井上順孝、1990, pp. 193-210）。
 - (2) 幕末維新期にこの一群の新宗教が芽生えて後、新宗教運動は80年代の今日まで続き、絶えず新たな宗教が誕生、興起している。新宗教の詳細な発生年代については、井上順孝（1990, pp. 6-22）を参照のこと。この中には約300余りの新宗教団体が記載されている。その信仰の源流は、主に江戸時代の神仏習合の教派や、日蓮系の在家講、及び民衆の修養道徳運動等に遡ることができる。
 - (3) 宗教史上この13の教派は「教派神道」と呼ばれ、「国家神道」とは区別されている。村上重良（1978/1985a, pp. 326-342）参照。
 - (4) 後に、天理教からは30余りの教団が分派しており、天理教教団はこれら全てを異端と見な

しているが、「教派神道」13派の中で、これだけの影響力を有するのは、天理教だけである（島蘭進、1990）。また、発展の速度についても、天理教は明治末期から昭和初期にかけて最大の新宗教となっていた（菱山謙二、1976, p. 52）。

- (5) 現存する最も古い手書きの抄本は「天輪王踊歌写帳」と呼ばれるもので、1867年大豆越村彦七という署名がある。歌詞中の神名は「天輪王命」となっており、その後、1882年の古本『みかぐらうた』で初めて「天理王命」と確定されている。詳細は中山正善（1957/1981, p. 21）参照。
- (6) 『おさしづ』の解釈では、教祖は死んだのではなく、現身（肉体）を隠して、目には見えない存在になっただけなのである。今でも信者たちは、教祖が変わることなく生きていと堅く信じており、数多くの儀式は教祖が今尚存在しているという原理に基づいて構築されているものである。詳しくは黄智慧（1988, pp. 167-171）を参照のこと。
- (7) 「つとめ」は漢字で「勤」と書き、「さづけ」は「授」と書くが、もともと天理教用語の中ではともにひらがなを用い、漢字では表記されていない。それは、それらに含まれる意味範囲が、漢字よりも広いからである。中国語の「教典」では「聖舞」と「神授」に訳されているが、こうした訳語を用いた場合、どうしてもその中国語の文字が与えるイメージから、意味的制限を受けてしまう。学術的な観念上の検討に利する上から、本文ではそのオリジナルの音をローマ字によって表記した〔訳者註：翻訳にあたって、ローマ字で表記されていた天理教用語は、すべて『天理教教典』中の表記に合わせ、「」で囲んだ〕。
- (8) その他にも、混成型と再生型の二つのタイプがある。前者を代表するものとしては生長の家、阿含宗、真如苑が、後者では霊友会、創価学会、立正佼成会がある。詳細は井上順孝（1990, pp. 102-111）を参照のこと。
- (9) 『おふでさき』10号第103首に「このさきハせかへちううハどこまでも よふきづくめにみなしてかゝる」、また14号25首に「月日にわにんけんはじめかけたのわ よふきゆさんがみたいゆへから」とある。
- (10) 『おふでさき』8号第4首に「月日にハせかいちううハみなわが子 たすけたいの心ばかりで」、また17号16首に「月日にハせかいちううハみなわが子 かハいい、ばいこれが一ちよ」とある。
- (11) 『おふでさき』4号79首に「せかいちう神のたあにハみなわがこ 一れつハみなをやとをもえよ」、また13号43首に「せかいちういちれつわみなききたいや たにんとゆうわさらないぞや」とある。
- (12) この他に、儀式を執り行う者が「かぐら面」と呼ばれる面をかぶるところから、別名「かぐらつとめ」とも呼ばれている。また、この儀式の目的が陽気ぐらしの理想の実現であるところから、「よふきづとめ」とも呼ばれている。さらに、これは天理教が世界救済という目的

を達成する上で最も重要な儀式ゆえ、「たすけづとめ」とも呼ばれている。本部で執り行われている各種の恒例儀式の中で、春秋の霊祭だけは、その意義が「現世」の救済ではないため「かんろだいづとめ」は執り行われない。

- (13) 毎月の月次祭の時には、少なくとも日本全国の1万6千余りの教会の会長が「おちばがえり」する。その他の信徒を加えると、参拝者は毎回約5万人ぐらいで、大祭時にはさらに多くの人が参拝する。
- (14) 現在、天理教本部神殿の屋根の中央部分、つまり甘露台の真上部分は、天に通じるように開かれており、親神が甘露を降らせてくれる日の到来に備えている。
- (15) もしも「日本人」のこうした集約的な「道徳的人格」の概念があるとすれば、それは唯一教育制度から得られるものだと思える。教育の内容は、国家の意図を反映するものである。つまり、仮に「日本人」を国家単位で考えるとすれば、教育体制のみがこのような大きな規模で、「日本人」とは何かという概念を普遍的に広め得るものなのである。教育、国家から出発し、文明社会における「人間観」の問題を考えることも、今後筆者が関心を寄せたいとする課題である。

参考文献

- Appadurai, A. (1986). Is homo hierarchicus? *American Ethnologist*, 13(4), 745-61.
- Carrithers, M. & S. Collins & S. Lukes (Eds.). (1985). *The category of the person*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 陳天謀. (1988). 「神樂歌歌詩淺解」. 『中國天理教季刊』, 3, 47-52 ; 5, 77-78
- Dumont, L. (1970/1980). *Homo hierarchicus: The caste system and its implications*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dumont, L. (1985). A modified view of our origins: The Christian beginnings of modern individualism. In M. Carrithers, et al. (Eds.), *The category of the person*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortes, M. (1987). *Religion, morality and the person*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. (1983). Person, time and conduct in Bali. In C. Geertz, *The interpretation of cultures* (pp. 360-441). NY: Basic Books.
- Hsu, F. L. K. (1971). 『比較文明社会論：クラン・カスト・クラブ・家元』, 作田啓一、浜口恵俊共訳. 東京：培風社.
- 菱山謙一. (1976). 「天理教教団組織の研究(上)」. 『筑波大学社会学ジャーナル』, 1(1), 52-75.
- 菱山謙一. (1977). 「天理教教団組織の研究(下)」. 『筑波大学社会学ジャーナル』, 2(1), 19-35.
- 黄智慧. (1988). 「天理教における儀礼の研究」. 修士論文, 日本国立大阪大学人間科学研究科.
- 黄智慧. (1989). 「天理教の台湾における伝道と受容の過程」. 『民族学研究』, 54(3), 292-309. 東

- 京：日本民族学会。
- 黄應貴.(1989).「人的觀念與儀式：柬埔寨布農人的例子」.『中央研究院民族學刊』, 67, 177-213.
- 深谷忠政.(1956/1984).『みかぐら歌講義』.天理：天理教道友社.
- 井上順孝, 孝本貢, 他.(1981/1986).『新宗教研究調査ハンドブック』.東京：雄1.
- 井上順孝, 中牧引允, 他.(共編).(1990).『新宗教事典』.東京：弘文堂.
- Mauss, M. (1938/1985). A category of the human mind: the notion of person; the notion of self. In M. Carrithers, et al. (Eds.), *The category of the person*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 村上重良.(1963).『近代民衆宗教史の研究』.京都：法蔵館.
- 村上重良.(1979).『現代日本の宗教問題』.東京：朝日新聞社.
- 村上重良.(1978/1985a).『日本宗教事典』.東京：講談社.
- 村上重良.(1984/1985b).『神と日本人』.東京：東海大学出版会.
- 中根千枝.(1967).『タテ社会の人間関係』.東京：講談社.
- 中根千枝.(1978).『タテ社会の力学』.東京：講談社.
- 中山正善.(1957/1981).『統ひとことはなし その二』.天理：天理教道友社.
- 中山正善.(1946/1985).『ひとことはなし その三』.天理：天理教道友社.
- Read, K. E. (1955). Morality and the concept of the person among the Gahuku-gama. *Oceania*, 25(4), 233-282.
- 島蘭進, 弓山達也.(1990).「天理教の影響」.井上順孝, 他(共編), 『新宗教事典』 (pp. 67-74).
- 高野友治.(1975).『神と人間との間』.天理：天理教道友社.
- 天理大学おやさと研究所.(編).(1977).『天理教事典』.天理：天理教道友社.
- 天理教道友社.(編).(1980).『かぐらづとめ, ムック天理第4号』.
- 天理教教会本部.(編).(1952).『おふでさき』.天理：天理教教会本部.
- 天理教教会本部.(編).(1949/1984).『天理教教典』.天理：天理教教会本部.
- 天理教教会本部.(編).(1956/1986).『稿本天理教教祖傳』.天理：天理教教会本部.
- 上田嘉成.(1968/1976).『天理教祖の世界観』.天理：天理教道友社.