

# 天理教における救済史神話

—新宗教の歴史意識・序説—

島 菌 進

## 一、救済史神話と千年王国主義

幕末維新期以後の新宗教はその多様な表出形態にもかかわらず、思想の構造に多くの共通点を見ることがでる。そのことは新宗教の歴史意識についてもいえるであろう。本稿ではとくに天理教を例にあげ、新宗教に共通する歴史意識の特徴を考察する手がかりを探ってみたい。そこでまず、宗教的歴史観を分析するための一般的概念として、「救済史神話」と「千年王国主義」という二つの概念に予備的な検討を加えておこう。

### 救済史神話

救済史神話とは救済宗教の中心的テーマである「救済」をめぐる神話の中の歴史的要素を言わんとするものである。それは超越者と人間の関わりの時間的展開を述べることによって、人間が救済される根拠を説明しようとする物語である。救済宗教は少なくともその時間意識の一部として、初原から終局へと向かう一方向的な時間意識を含んでおり、それは「救済の歴史」とよびうる内容をもっている。

るのである。

救済史神話の中核的テーマは多くの場合、人類の救済がいかにして可能になったかについての説明である。具体的にはその宗教がいかにして始まったかの説明、とくに教祖（創始者）の生涯とその啓示（悟り）についての叙述である。これはその宗教の自己同一性の根本をなすものであり、救済史神話のみならずその宗教のすべての教義の中核といってもよいであろう。しかし、この中核的要素だけではあまりに貧弱であり、十分な説明力をもつ完結的な救済史神話とはいえない。救済史神話が一定の完結性をもつには、この中核的テーマを支え補ういくつかの付加的テーマを必要とする。付加的テーマとは超越者と世界の初原、人類の誕生または超越者と人類の関わり始まり、人類文化（とくに宗教・政治）の歴史、現代の人類の状況、人類の未来などである。これらのテーマの少なくともいくつかについて十分な叙述がなされ全体として構造化されていなくと、救済史神話としては中途半ばなものにとどまるのである。

救済史神話が何から構築されるかについては、さしあたりその宗

教の創造になるオリジナルな要素と既存の歴史や神話に由来する要素とに分けてみることができる。しかし実際には、どこまでがオリジナルでどこまでが既存のものかを見分けるのはたいへん困難であることが多い。各宗教がオリジナルであると主張するものが既存のものやき直しにすぎなかったり、伝統に立脚すると称するものがきわめてユニークな語りかえであったりすることが少なくない。一般的にいて、既存のものにどれほど依存しうるか、既存の伝統的歴史観がどれほど確立しているかによって異なるだろう。既存の救済史神話が一元的に深く浸透している場合には、中核的要素はいざ知らず、付加的要素の多くは既存のものを継承することになる。これに対して既存の一元的救済史神話が確立していない状況（シンクレティズムもここに含まれる）では、かなりオリジナルな神話を構築しうるし、そうせざるをえないことであろう。

#### 千年王国主義

千年王国主義 (millennialism) とは切迫した(進行中の)人類(部族・民族・国家)の大転換(破局)による人々の救済(破滅)を説く思想である。そこでは現在の社会の状況と諸事件に関心が向けられ、それらが超越者と人類の緊張関係の表現として解釈される。その集団が代表する善への志向と、それ以外の人々、とくに現代の宗教的政治的指導者支配者(層)の悪への志向の対決の徴候がことごときに求められる。そしてその彼方に、たまたま義しい信仰者のみからなる聖なる世界の実現が夢想されるのである。

多くの宗教運動は千年王国主義への潜在的志向を含んでいるといえる。宗教運動に加わっている者にとっては、現に彼が見守っている

る超自然的力(カリスマ)の働きは世界の中心にあるものと感じられる。現代が歴史の転換点であるという観念は、救済宗教的な宗教運動の基本的な構成要素である。問題はこの転換を緩慢なものと考えるか、急速な破局的なものと考えるかの違い、また、人間の心の転換だけを孤立させて考えるが、諸状況と結びつけて社会全体の転換と考えるかの違いである。この違いを生む条件、すなわち宗教運動が千年王国主義的なものとなる条件の一つは、千年王国主義そのものや社会の大転換という観念の伝統の有無(強弱)である。未来の理想世界の実現を約束しているような聖典が広く受け入れられているような地域では、宗教運動のエネルギーは容易に千年王国主義的観念に流れこむであろう。また、社会的大動乱と支配者の劇的な交代が記憶にしみついておりような状況の下でも、千年王国主義は生じやすいだろう。宗教運動が千年王国主義的なものとなる今一つの条件は、強い危機意識の存在の有無である。信仰者たちは悪の徴候である集団的危機を重大なものとして受けとめる。しばしば奇蹟を実感しているだけに、彼らは危機を解決する超自然的な力の発動に熱い期待をかける。危機が重大と感じられれば感じられるほど、危機の劇的な解決という大転換を夢想するようになるであろう。

危機意識をひきおこす要因としては、二つのレベルのものを考えることができる。一つは全体社会の危機である。このレベルの危機の意識は信仰者達が独力で形づくるといふよりも、その社会の多くの人々によって広くいだかれていく危機感を基礎としている。すなわち、激しい社会変動や国内の政治的緊張、とりわけ対外的緊張による危機感である。もう一つのレベルは宗教集団自身の危機である。

集団（指導者）への圧迫弾圧は信仰者にとっては救済の約束の重大な侵害を意味する。それは単なる一集団の危機ではなく、集団が体現する超自然的な力そのものが悪との対決を深めつつあることと感じとられる。だからこの悪そのものが根絶されるような大転換が迫っていると信じられるのである。

### 救済史神話と千年王国主義

千年王国主義が存在する場合、それは救済史神話を構成する一つの要素となるであろう。千年王国主義は救済の歴史の現在と未来を描き出す。しかもそれは救済の歴史の決定的局面として、きわめて重要な位置を与えられているはずである。もちろん千年王国主義的ではない現在と未来を描き出す救済史神話もある。その場合でも未来の理想世界の実現を構想することが多いのであるが、それが遠い未来のこととして、したがって破局や大転換のイメージが不鮮明なままに漠然と思いつかれるのである。こうしたタイプの非千年王国主義的未来観は、しばしば千年王国主義の変容によって生じる。それは初期において激しい危機意識のもとに生まれ育った教団が、時がたつとともに既成化し、危機意識がうすれるにつれて、現在と近い未来への鮮烈な関心を後退させていくためである。この種の教団の救済史神話に比べ、千年王国主義を含む救済史神話は現在と近未来に強い重点をおいた救済史神話といえるであろう。

千年王国主義が生じてきた場合、いちおうそれは信仰者の目を歴史へと向けさせるものといえてよい。救済の根拠を歴史的視野の下に見ていこうとする姿勢が、萌芽的にせよ生じているわけである。しかし、それが救済史神話の全体を活性化させることにつながるか

どうかは別問題である。確かにそういう場合もあるであろうが、他方、千年王国主義が救済史神話全体をよみがえらせることにはならず、千年王国主義の部分のみが孤立的に信じられることもあるであろう。この場合、千年王国主義は全体としての救済史神話の弱さを一部分の強調によって補償していることになろう。近代には社会的危機感が常にゆきわたっているため、過去についての神話が信じにくくなくても、千年王国主義だけは栄えていくという傾向が見られるのである。

### 二、新宗教の脱救済史的傾向

#### 日本における救済史神話と千年王国主義の伝統

新宗教の歴史意識を決定するもっとも重要な要因は、いうまでもなくその土台となった日本の伝統的な宗教的歴史意識である。それも民衆レベルでの宗教的歴史意識である。そこで主として幕末維新时期を念頭において、民衆レベルで救済史神話と千年王国主義の伝統がどのようなであったかを考えてみたい。

まず救済史神話について見ると、その一元的な伝統が確立しておらず、全般に救済史神話の民衆への浸透が稀薄だったといえよう。信じようが信じまいがすべての人々の世界観の前提となっている一元的な「宗教的歴史」のイメージが存在しない。多くの不鮮明な神話的非神話的歴史が並存錯綜して混雑としており、それぞれの間の関係は専門家かよほど熱心な信仰者に聞かなければわからないだろう。したがって人々は、そもそも救済史神話というものについてもあまりよく親しんでいなかった。それは次のような諸事情によ

る。

(1) 農民的な非直線的循環的時間意識が根強かった——外来宗教の強力な流入があったにもかかわらず、土着的民俗的な宗教意識は排除されることなく、民衆の宗教意識の基底に残っていた。こうした時間意識に救済史神話の一元的直線的な時間意識がなじまなかった。ただしこれは因果関係を逆にして、一元的な救済史神話が確立しなかったからこそ、循環的な時間意識が強く保存されたといった方がよい面もあるだろう。(2) 神道と仏教の並存による神話的歴史の二重化——仏教の神話の圧倒的影響力の下でも記紀の非救済史的な歴史神話は否定されず、「もう一つの歴史」として意識され続けた。本地垂迹説や習合神道諸教説による両者の統合の試みはくり返しなされたが、確固たる救済史神話として確立するに至らない。どういう立場に立つにせよ、さまざまな超越者の諸関係は単純明快なものとはならない。(3) 仏教がそもそも一元的救済史神話に固執しない——輪廻の思想に見られるように仏教は(他のインド思想と同様)くり返しなしの直線的時間という觀念になじまない。とくに大乘仏教では多元的な超越者や多元的な時間・空間の觀念があり、さまざまな救済史の断片が無秩序に並存していることを意に介さないのである。(4) 日本仏教の宗派主義的性格——そうした仏教の無定形な歴史表象の中から、日本の仏教者たちは主として末法思想に依拠しつつ、それなりに独自の救済史神話を構築してきた。しかし、それらは宗祖による宗派の創始を中核とする宗派主義的なものであり、歴史全体を展望しようとする姿勢に欠けていた。しかも空海、親鸞、日蓮等をめぐるいくつかの救済史神話が他と競

い合うものとして並存し、それぞれの神話は多の中の一として相対化されざるをえなかった。(5) 儒教的教養にもとづく世俗史の浸透——近世には儒教的教養が大きな影響力をもつようになったが、ここでは歴史を人間の事実として客観的に見ていこうとする姿勢が強かった。儒教にも中国の神話的古代像が伴っていたが、日本ではそれはインド、日本と並ぶ今一つの神話と見なされた。神佛仏をもろとも脱神話化しようとする富永仲基(一七一—一四六)のような思想家が現れ、相対主義的なものの見方が早くから民衆にも浸透していった(たとえば石門心学)。

次に千年王国主義の伝統について見ると、これもあまり強くはなかったといえるだろう。このことは宮田登によるミロク信仰の研究<sup>(1)</sup>によってかなりの程度まで明らかにされている。大乘仏教圏での伝統的な千年王国主義は弥勒下生信仰という形をとることが多い。宮田は中国、朝鮮における宗教叛乱と直結するような弥勒信仰と日本のより民俗的なミロク信仰とを比較して、日本には千年王国主義的な宗教運動が乏しいと論じている。日本のミロク信仰においても間近な理想世界の実現を夢想するのではあるが、それは悪の力との対決の緊張感を欠いており、社会全体の破局や大転換のイメージとも結びついていない。一二年に一度繰り豊かなミロクの年が来るといような循環的時間意識との混じりあいが見られたり、破局を避けながら理想世界を実現するという日和見主義が見られたりするといえるのである。

このように日本の社会で千年王国主義の伝統が薄弱であった理由について、宮田はいくつかの示唆を行なうにとどまっている。それ

を私なりにまとめれば次のようになる。①日本の農耕社会は徹底的な破滅に陥りにくく、破局的事態の経験が乏しかった——地形的、気候的条件に恵まれているため、飢饉で地域の人口の多くが失われるというようなことは起こりにくい。たとえば広い地域にわたる凶作が何年も続くというようなことは少なく、また農村が凶作でも漁村の生産に頼ることができるというふうである。②革命思想と王朝交代観の欠如——中国や朝鮮には外敵の侵入に伴う社会的破局や王朝の交代による社会秩序の大転換という史実があり、それは人の歴史意識の基底の一部となっている。叛乱の指導者、権力奪取者は、社会を正しく統治するという天命を負った聖なる存在と見なされる。中国や朝鮮における弥勒下生信仰は仏教のそれと中国根生いの革命思想のシンクレティズムともいえるだろう。これ対し日本では万世一系の天皇が聖なる存在として社会秩序の（影の）守護者としてイメージされており、その権威に挑戦して新たな社会秩序の聖なる守護者を主張するのは容易でなかった。したがって、宗教運動が社会秩序の大転換に結びつくという観念も生じにくかった。

宮田が示唆している以上二つの理由に加えて、もう一つ宗教史的理由をあげることができよう。③末法思想の伝統が強かったこと——戦乱や災害などで社会の危機が感じられるとき、日本人がまず思いうかべる歴史神話的表象は「末法」であった。末法意識は終末意識を含んでおり、それ故に宗教運動を促す思想でもあったのだが、それは間近な決定的破局や大転換のイメージとは結びつかない。完結した救済史神話への関心が強くない仏教においては、そもそも千年王国主義は生じにくいのであって、弥勒下生信仰も元来は五六億

七千万年というはるかに遠い未来に関わるものだったことに注意したい。社会的危機や悪が末法思想の枠組で受けとられるとき、千年王国主義への展開は自然には生じてきにくいだろう。

さて、以上のように千年王国主義の形成を妨げるいくつかの要因があったのだが、にもかかわらず千年王国主義の一つの強力な伝統が形成されたことを忘れてはならないだろう。それは日蓮によって生み出された伝統である。この伝統の下に最大の新宗教教団創価学会における一時期の千年王国主義が形成されたのだから、この伝統がもつ意味を無視することはできない。この点で宮田のように、ミロク信仰の特徴をもって日本人の千年王国主義一般を論じるのは片手落ちと言わねばならない。しかしながら、日蓮宗の流れは日本仏教の一部をしめるものにはすぎないこと、その日蓮宗の千年王国主義的傾向も江戸時代の禁圧もあって長期間とだえていたこと、日蓮自身の千年王国主義的観念が鮮明な輪郭を欠いていることなどを考慮に入れると、日本人の宗教意識において千年王国主義の伝統が弱かったという宮田の指摘そのものは支持することができよう。

#### 新宗教の脱救済史的傾向

新宗教の担い手となった幕末期以降の民衆は、明確な救済史神話のイメージや千年王国主義的な考え方になじんでいなかった。このため全般に新宗教の教義においても完結的な救済史神話が形をとりにくかった。しかも、近代においては世俗的歴史観が広まるとともに、天皇制神話への抵触が忌まれたから、それだけ脱救済史神話（脱救済史）の傾向が強まったといえよう。

このことが明白に現れているのは、新宗教の中の脱神話主義の流

れとでもよぶべき一群の教団においてである。すなわち黒住教、金光教に始まり、ひとのみち、生長の家を経て、モラロジー、実践倫理宏正会などの「擬似宗教」<sup>(2)</sup>の諸教団に至る流れである。これらの教団がいずれも男性教祖によって創始されているのは偶然ではないだろう。これらの教団では超越者がどのような存在であるかについての神話的表象は最少限に限定され、人間や万物の内に見られる神の靈的な働きそのものが信仰の対象とされるのである。たとえば金光教の教義解説書は次のように述べている。

……教祖の信心においての神は、天地の創造者であるとか、絶対者であるとかいう存在ではなく、万物を生かすはたらきとしてとらえられている。……本教においては、神があるかないかではない。現に神のはたらきをうけて生きていくというそのことが、はっきりしておりさえすればよい。どうすれば、そのような神のはたらきをうけて生きる生き方をすすめていくことができるか、それがたいせつな問題である。このように、神を「はたらき」<sup>(3)</sup>においてとらえることが、本教神観の基本であると考える。

このように神の実体を問わない神観の下では、完結的な救済史神話が構築されにくいのはいうまでもない。金光教の場合にはそのかわりに、教祖自身が自らの生涯における神との交渉の克明な記録『金光大神覚』をつづつて以来、教祖の生涯に神がどのように現われたかに対する強い関心がある。このような教祖伝への関心集中の傾向は、その後の新宗教に広く見られるものである。救済史神話が個人史に濃縮され、代替されたものといえよう。

こうした教団の歴史に対する態度は、完結的な救済史神話やその背後にあるべき知識に対する疎遠さの感覚、さらにはそれらへの不信といえるようなものに根ざしている。完結的な救済史神話は独善的、排他主義的な信仰に通じる。そうでないとすれば学識ある人が学問的に構成したときであろうが、そうして構成された歴史では宗教としての内実欠けるだろう。脱神話主義の流れの教団の指導者たちは、こうしたことを直観的にとらえていたと思うのである。たとえば黒住宗忠は次のように語ったという。

……さて某は何も知らぬ者に待れば、書籍にもよらず、旧く聞きたる事もなく、儒も知らず仏は素より知らず、何を説かんとおもふ心もなし。ただ天照大神の御神慮をうけてこの鳩楽(高座のこと——原註)に直れば、大神の御神慮自然と某が胸に來舎りて、すらすらと流れ出る事、源ある水のいづみてやまざる事<sup>(4)</sup>の如くにして、今日の講釈となりて皆がたの聴に伝うるところなり。

説法の言葉はその場における神の働きであって、固定的な真理の体系の表出などではないという見方が特徴的である。完結的な救済史神話こそそうした固定的な真理の体系の代表ということになる。

しかし、新宗教には以上のような脱神話主義の流れと並んで、神話への強い志向を示す流れもあった。この流れに属する教団は多くの場合、女性教祖の神がかりによって得られた神話をその教義の核心にすえる。彼女らはその神話が社会的に敬意をもって迎えられるかどうかにはおかまいなしに、その生活思想を神話へと投入していくのである。こうした流れの代表的な教団として天理教と大本教を

あげることができよう。

問題はこれらの教団において救済史神話がどのような形をとっているかということである。結論からいうと、これらの教団は完結的な救済史神話の構築を目ざしているかのように見えるのだが、実際に生み出されたものは完結的な救済史神話といえるものになりえていない。その意味で新宗教の脱救済史的傾向ということとはこれらの教団にもあてはまると思うのである。大本教についての考察は別の機会にゆずることとし、ここでは天理教の場合について見ていくことにしたい。

### 三、天理教の救済史神話

天理教の救済史神話がまとまった形で述べられているのは、教祖中山みき（一七九八—一八八七）が『古記』<sup>5</sup>とよんでいた文書においてである。『古記』はみきが自ら始めた救済の活動の神話的根拠を示そうとし、取次ぎの人々に語り伝えたものである。（明治一四年から二〇年にかけてまとめられたものでいくつかのヴァリエーションがあるが、ここでは一番内容がまとまっており、初期の天理教信者の間に広く流布していた「十六年本」とよばれるものの一つを資料とする。）みきはこの文書をいわば根本聖典として構想していた。『おふでさき』（明治二一—五年）の次の一節はみきがこの聖典に託した熱い期待を示している。「しんぢつこのふきがでけた事ならば どんな事でも月日（＝神）ひろめる」（一〇—93）<sup>6</sup>。

この聖典で語り明かされるべきことの核心をみき自身は、「よろづいさい（一切、委細）のものと いんねん」（『おふでさき』一—

6）、「このよふ（世）のはじまりだしのしんぢつ」（同、八一—21）と考えていた。その後の天理教の用語では「元の理」「元始まりの話」とよばれるものである。しかし実際の『古記』はこの世の始原の時だけではなく、天理教開教の意義についてのかなりの叙述を含み、それに至る歴史の全体をふり返るものとなっている。この意味で、『古記』をひとまとまりの救済史神話として読みとめることは可能であろう。以下、『古記』の叙述を救済史神話としてとらえ、時間的順序に並べかえてまとめることにしよう。

(1) 人類の祖型創造——「此世の本元なるは、人間もなく、世界もなく、泥の海ばかり。其中に神と云ふは、月日両人居たばかり。月日両神のうち月様（クニトコタチノミコト）が「国床を見定めて」、日様（オモタリノミコト）に相談する。「泥の海中に月日両人居たばかりでは、神と云ふて敬ふ者なし。何の樂みもなく。人間を捨て、其上、世界を始めて、人間に神が入込んで、教へて守護させば、人間は重宝なる者で、陽氣遊參、其他何事も見られること」。そこで人間を作るための「種子、苗代、道具雛型」となる動物が泥海の中からさがし出される。種子がギイギヨ（人魚）、苗代がミ（白蛇）である。ともに人間の顔をしており、心がまっすぐで正直である。人間の魂となるのはどじょう。また、人間の諸器官の雛型、諸機能の守護者としてしゃち（鯉）、亀、うなぎ、かれい、黒ぐつな（黒蛇）、ふぐの六つの動物が選ばれる。そしてギイギヨにしやちを「男一の道具」として仕込み、クニトコタチノミコトの心が入込み、ミに亀を「女一の道具」として仕込み、オモタリノミコトの心

が入込んで、中山家のある場所（**地場**）に九九九、九九九人の人間が宿し込まれる。ところで、人間を作るための種子、苗代、道具雛型とされた八つの動物は、同時に八柱の神でもある。ギイギヨはイザナギノミコト、ミはイザナミノミコト等々で、その名は天神七代と関わりがあり、うち六神は南無阿弥陀仏の各一字と結びつけられる。月日両神と合わせて十柱の神が人間の身体の諸機能の守護を分担するとともに、天体（日、月、諸星晨）でもあり、また既存の諸神仏の本体でもある。たとえばクニサツチノミコトは、天では源助星、姿は亀、人間の皮つなぎの働きを守護し、「仏法にては」普賢菩薩、達磨大師、弁天、結びの神、黄檗さんとして現われる。

(2) 人類の前身——こうして宿し込まれた人類は大和を中心に日本各地に産み下ろされる。五分の大きさで生まれ、一定の大きさに育ってから死ぬということを三度くり返す。最初は三寸、二度目は三寸五分、三度目は四寸までと少しずつ大きくなるが、この過程でまぎイザナギが、次でイザナミが死ぬ。ギ・ミ両神から自立した小さな人類は、次に諸生物に八千八度生まれかわる。人間が諸生物のまねをできるのはこのためである。最後に猿が一匹残り、この猿から新たに人類が生まれ育っていく。今度も生まれかわるたびに最初は八寸、続いて一尺八寸、三尺、五尺と次第に大きくなるが、その過程で人類はもとの九九九、九九九人の人数にもどり、言葉をしやべるようになる。また、それに並行して天地海山水土も次第に分離し、世界が形をなしてくる。五尺の人類は地上に上がり、もと大和に産み下された者は日本へ、それ以外の者は唐、天竺へと住み分かれていく。ここまでの過程で九九九九年が経過している。

### (3) 開教までの人類史

それ以後天保九年（一八三八）の天理教開教までに九、九九九年が経過する。まず最初の六千年には「人間に神が入込み何事も教へ」る。（後の三、九九九年には「文字の仕込み」が行なわれるというが、典拠不詳）。この九、九九九年に人間の「修理肥」として教えられたことには、たとえば拝み祈禱、易判断、医師、薬に関わることがある。（また、他の伝え「彼岸之訳」によれば、たとえばクニサツチノミコトは人間に生まれて木綿織を教え、その子の達磨大師は金物に関する仕事を教えたという。）

(4) 開教の意義——こうして原初の時から九九九、九九九年という年限が過ぎ、人間の仕込みがすんだときにいよいよ天理教の開教が行なわれる。それに先だって、イザナミノミコトの魂が中山みきとして再生させられている。天保九年一〇月二六日、神はこの中山みきに降臨し、みきは「月日の社」となる。元の神（月日）はみきの肉体に入込んで、直接救済の真理を教え始める。その内容は何よりも元の理であり、また病気の理由、救げの方法などである。この開教は「年限が立ったなら、（人類を）元の屋敷へ連れ帰り、陽気遊参を見て楽遊びをさせる」という原初の時の約束に基づくものである。

(5) 未来理想世界——未来については、中山家〓人類誕生の地に置かれた象徴的な台である「甘露台」の説明として語られる。「又、甘露台を建て置くは、人間宿込みたる地場の証拠に、元の捨柱の神の謂れの形を以て、建置くなり。又、此先は、世界中の心済し（澄まし）たる上は、甘露台の上へ、平鉢に食物を供へ、夫に甘露を与

へ、是は人間の寿命業となるとの御断なり。」

ここでは千年王国主義はほとんど形をとっていない。しかし、『古記』に先だって、また一部は並行して執筆された『おふでさき』には、明らかに千年王国主義が存在している。それは『古記』にはない歴史意識が表出されたものといえるだろう。次に、その内容について簡単にまとめておこう。

まず、『おふでさき』の全体が千年王国主義的気分を満たしていることを指摘しておきたい。『おふでさき』には、「いま」「けふ」「このたび」「これまで」「これから」「このさき」など、現在への注意を促す語が頻出する。とくに典型的な表現パターンとして、「いままではなによの事もみへねども これからさきハはやくみえるで」(七―45)のように、現在以前と現在以後を対照的なものとして示している場合をあげることができる。これらはいずれも、過去の負の状態が急速に好転していくという期待、それを阻むものへの怒りと危機感に由来するものである。しかし、この期待や危機感の具体的な内実となるとさまざまである。身近な人々の家族関係や病氣のこと、教団への周囲からの干渉圧迫のこと、人々の信仰状況に関すること、社会全体のゆくえなどが前後の脈路なしに唐突に話題にされ、混沌とした印象を与える。これら全体が一つの千年王国主義思想のもとに統御されているとは到底いえないだろう。また、この時期の中山みきが常に千年王国主義的気分を満たされていたというわけでもない。むしろ、彼女がときたま(とくに身近な出来事に觸発されて)強い危機意識をいだくと、その危機の克服のために『おふ

でさき』執筆という行為に向かったというのが真相に近いと思われる。

しかし、『おふでさき』の中には、明らかに全体社会の間近な大転換の予言として読みとれる叙述が含まれているのも事実である。

いままでハからがにほんをまゝにした 神のざんねんなんとし  
よやら

このさきハにほんがからをまゝにする みな一れつハしよちし  
ていよ 承知

をなじきのねへとゑだとの事ならば ゑだハをれくるねハさか  
いでる 根

いまゝでわからハゑらいとゆうたれど これからさきハをれる  
ばかりや

ほこりさいすきやかはろた事ならば あとハめずらしたすけす  
るぞや

しんぢつ心の心しだいのこのたすけ やまぢしなずによハリなき  
よふ 条

このたすけ百十五才よみよと さだめつけたい神の一ぢよ 定命  
(三―86―89、98―100)

神と疎遠な関わりをもつ人々(から、とうじん)の支配する社会が続いてきたが、近い将来、神と心のつながった人々(にほん)の支配する社会が到来する。そのとき甘露台の神の「与え」によって、人間は一一五才の宿命を実現できるようになるという千年王国主義の予言が、不鮮明ながらここには語られている。<sup>(10)</sup> 実際、初期の天理教信徒の中には、理想世界の間近な到来を文字どおりに信じていた

者が少なくなかった。大転換の予兆は甘露水の降下であったが、みきはこの甘露水の降下を予言し、信徒たちは実際に甘露を見たと思じたのであった。<sup>(11)</sup>

このように千年王国主義の思想が確かに存在したにもかかわらず、それが救済史神話の内容をもった根本聖典『古記』の中に入り込まれなかったということは注目すべきことである。『古記』で明らかにされるはずの救いの約束の実現にとって、間近な未来の全体社会の大転換はきわめて重大な意味をもつはずだからである。みきの思考の中では、本来一つの「歴史」を構成するはずの二つの觀念領域——『古記』の救済史神話の構想と『おふでさき』の千年王国主義的な觀念とが、しっかりとかみ合うものになっていなかったのである。『おふでさき』の発想にそって思考を進めていけば、たとえば「から」「とうじん」による支配がなぜ、いかにして生じてきたのが問題になるであろう。この問題に関わりのある叙述が『古記』の中にまったく見られないわけではない。五尺にまで育った人間の内、日本に住む者とから、天竺に住む者との区別がなされており、両者の相違は人類の祖型創造の時の区別に由来するものであることが示されている。しかし、両者の本質的な違いは何なのか、両者の対立はいかにして生じたのかといったことはまったくふれられていないのである。

『おふでさき』にあつて『古記』に欠けているのは、神と人類との緊張関係についての感覚である。『古記』においては神の意志に反するような傾向が人類の中にどのようにして現われたのか、その後その傾向はどのように展開し、将来どのように除去されるのかとい

ったことがらが問題になっていない。『おふでさき』に満ちあふれている人間の悪しき傾向への関心が、『古記』に見られるような歴史的思考としてはほとんど結実していないわけである。

救済史神話の中で神と人類との緊張関係の問題（悪の問題といかえることもできよう）がほとんど形をなしていないということは、天理教の歴史意識の重要な特徴を示すものである。このことは幕末期以前の民衆宗教の救済史神話と比べることによってより明瞭になる。たとえば富士講の食行身祿（一六七—一七三三）によって作られた救済史神話では、「元の父母」（仙元大菩薩）による人間と万物の創造の後に、一万二千年間の天照大神の支配の時代（「神代」の時代）が来る。この時代は根源の神と人間との間に疎隔が生じており、人間が自らの手で作り出した神仏への「影願」がはびこる時代だという。これに対して元禄元年六月一日の「ふりかわり」以後は「みろくの御代」となり、理想世界の実現が間近になっているとするのである。また如来教の一尊如来きの（一七五六一—八二六）によって語られた救済史神話では、如来による人間創造の後、人間は天上へ上ってしまう。<sup>(12)</sup>そして伊勢大神宮（その家来）と魔道との交渉の結果、あらためて悪を本性としてもった人間の創造が行なわれる。その後釈迦、金毘羅、上行菩薩らが救済活動を行ない、諸宗派の祖師という形をとったりもするのだが、それは充分なものではなく、きのの登場によって初めて究極の教えが開示されるという。これらの教団の救済史神話では、神と人間の緊張関係（または疎隔）が人類史の展開の基軸ともいべき位置をしめしていると

『古記』の救済史神話が神と人間の緊張関係という視点を欠落させているのは偶然的な理由によるものではなく、天理教の救済観の本質に根ざすものであろう。みきが救済の根拠を示す上でもっとも重要だと考えたのは、人類の誕生以前の神と人類の祖型とでもよぶべきものとの間の関係についての神話だった。十六年本の全体は四百字詰の原稿用紙にして二七、八枚ぐらいの長さであるが、そのうち(1)の「人類の祖型創造」にあたる部分は一五、六枚をしめている。これに対して(3)の「開教までの人類史」、(5)の「未来—理想世界」にあたる部分は、それぞれわずか数行ふれられているにすぎないのである。「人類の祖型創造」の物語とは人間の生命の起源と目的、生命の構成要素である身体諸器官、諸機能の起源およびそれらと神や宇宙とのつながりを説こうとするものであった。中山みきは身体の自然な機能の発現の中に、神のもっとも重要な現れを見ていたといえるだろう。それはみきの宗教活動がお産の呪術(おびや許し)や病氣治しを中心に行われたことと照応するものである。人間の身体と世界との自然な調和こそ『古記』の宗教的思考の核心だったのである。

これに対して『古記』を語ったみきの念頭になかった神と人間との緊張関係の問題は、宗教集団や全体社会のあるべき秩序についての宗教的思考に関わるものである。こうした事柄らについてみきは『おふでさき』の中で執拗にふれていた。しかし、それはきわめて非歴史的な形においてであった。人類の本来的性向がかつてどのようになら現出し、どのような歴史を形づくったか、といった問題はみきの関心の及ばぬところであった。これは人類史、宗教史について疎

かった幕末の一農婦にとっては当然のことだったかもしれない。その結果、『古記』の中の人類史についての叙述はきわめて貧弱なものとなり、天理教の救済史神話は完結性を欠くものとならざるをえなかったわけである。

#### 四、結語

天理教は幕末維新期の新宗教の中で、もっとも神話的傾向の強い教団であった。そしてその神話的傾向は、当然のように救済の根拠を時間的展開の中で説明するという救済史神話の構築へと向けられた。しかし、その救済史神話はみきの宗教的思考のすべてをくり込むものではなく、『おふでさき』の千年王国主義との間に乖離を生じるものであった。それはまた、救済史神話が人類創造のみに偏し、人類史についての関心がきわめて弱いこともつながっていた。この意味で、『古記』の救済史神話は完結性に欠けるものであった。その後の天理教においても、『古記』を完結的な救済史神話へと発展させていく試みは(ほんみちのような分派を除いて)乏しく、『古記』は比喩的な物語として脱神話的な解釈を加えられていくようになる。かくして、天理教もまた神話的歴史に固執する宗教ではなく、脱救済史的な傾向を免れえなかったといえるだろう。

天理教の脱救済史的な傾向は、身体の自然な機能の発現の中に神のもっとも重要な現れを見るような宗教意識と関わりがあった。それは幕末の一農婦の宗教意識の特徴として理解できる点が少なくない。しかし同じような宗教意識が、実は先にあげた脱神話主義の流れを含めて新宗教の全体に共通して見られるものであることにも注

意したい。筆者らはそれを、超越者が世界に内在する生命力の象徴でもあると考えるような生命主義の宗教意識（救済観）として特徴づけたことがある。<sup>(14)</sup>この宗教意識はたんに幕末の農民にのみ見られるものではなく、広く近代日本の民衆に見られるものであった。新宗教の全体において（したがって、近代日本の民衆の宗教意識のもっとも大きな潮流において）、その思想の脱救済史的傾向と生命主義的救済観とが表裏をなすものとして存在してきたと思われるのである。

## 注

- (1) 宮田登『ミロク信仰の研究』新訂版、未來社、一九七五、同『新しい世界への祈り〈弥勒〉』佼成出版社、一九八〇。
- (2) 西山茂「現代宗教の動向と展望——新宗教を中心として——」『ジュリスト増刊総合特集21 現代人と宗教』一九八一。
- (3) 金光教本部教庁『概説金光教』同所刊、一九七二、二三八頁。
- (4) 原敬吾『黒住宗忠』吉川弘文館、一九六〇、一二九頁。
- (5) 一般には『泥海古記』として流布していた。現在の天理教では『こふき』と表記し「こうき」と読ませている。
- (6) ヴァリエーションのいくつかは、中山正善『こふきの研究——成人譜その三——』天理教道友社、一九五七、に載せられている。ここでは吉川萬壽雄「神の古記対照考」『復元』一五、一九四九、のテキストを用いる。漢字表記については、わかりやすいように若干の書きかえを行なった。

(7) 『おふでさき』のテキストは、村上重良、安丸良夫校注『日本思想大系67 民衆宗教の思想』岩波書店、一九七〇、によった。「二〇—93」は「第一〇号第九三首」を意味する。

(8) 上野利夫「翻刻『泥海古記』『ビブリア』四三、一九七四、一三三頁。

(9) 島蘭進「新宗教の宗教意識と聖典——『おふでさき』の文体について——」、池田英俊他編『日本人の宗教の歩み』大学教育出版社、一九八一。

(10) 『おふでさき』のこの側面を強調している論文に、鹿野政直「世直しの思想と文明開化」高木俊輔・鹿野政直編『維新変革期における在村的諸潮流』三一書房、一九七二、がある。

(11) 上村福太郎『教祖の御姿を偲ぶ』上、天理教道友社、一九六二、一六八—九頁。

(12) 宮崎ふみ子「不二道の歴史観——食行身祿と参行六王の教典を中心に——」佐々木宏幹他編『現代宗教2 山岳宗教』春秋社、一九八〇。

(13) 石橋智信「隠れたる日本のメシア教——尊教の教団生活とその信仰内容——」下『宗教研究』新四—五、一九二七、村上重良「一尊如来きのと『お経様』について」脇本平也編『宗教と歴史』山本書店、一九七七。

(14) 対馬路人他「新宗教における生命主義的救済観」『思想』六六五、一九七九。

(しまぞの・すすむ 東京外国語大学助手)