

明治期天理教における 「病氣直し」の諸形態とその変容*

金泰勲**
hooniyouni@yahoo.co.jp

<目次>

1. はじめに
2. 現代韓国における天理教研究の動向と問題点
3. 天理教の「病氣直し」―「御供」と「つとめ」
4. 天理教の「病氣直し」―「さづけ」
5. おわりに

主題語: 天理教(Tenrikyo)、病氣直し(Faith healing)、中山みき(Nakayama Miki)、つとめ(Tsutome)、さづけ(Sazuke)

1. はじめに

本稿の目的は明治期天理教の「病氣直し」の変容に注目し、近代と信仰現場における関係性の一端を描き出すことにある。近代日本とくに明治期において爆発的な成長を成し遂げた天理教の布教は、布教現場における「病氣直し」活動がその中心であった。天理教の「病氣直し」は明治期を通して、国家と社会勢力など、いわゆる近代権力の抑圧によって多様な変遷過程をみせていた。これは、近代権力と民衆的信仰世界の関係が、天理教の「病氣直し」における近代的変容のなかに、如実に投影されていることを意味する。したがって、本稿では天理教の「病氣直し」の諸形態と教義の関係が近代のなかでどのように結びついていったのかを、信仰現場の様子、原典の解釈などを通して分析していく。

しかし、本稿を韓国で発表するにあたり、本研究がもつ意義と研究史的な位置づけは、日本と韓国では若干その意味合いが異なってくる。それは戦後日韓における宗教研究の研究史的な相違でもあって、韓国における天理教研究の流れに触れることなくいきなり「病氣

* 이 논문은 2010년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음 (KRF-2008-322-A00098)

** 立命館大学文学部 講師

直し」の話をすることはできない。という理由で、以下の節ではまず現代韓国における天理教研究の流れを踏まえて、その研究史的な意味と問題点を摘出したうえで、本研究との接点を明確にしていく必要があるだろう。

2. 現代韓国における天理教研究の動向と問題点

韓国で、日本の新宗教に対する関心が一挙に高まりはじめたのは、1995年3月、東京中心部の地下鉄でおきたサリン事件、いわゆるオウム真理教事件からだといえよう¹⁾。またその関心は1988年のソウルオリンピック以降、日韓における民間交流が活性化するに伴って、韓国内で活動していた日本系新宗教の存在が注目されつつあったこととも関連している²⁾。

このような状況下で、韓国で天理教に関する本格的な研究の始発としてあげられるのが李元範の「近代韓日関係と天理教運動」である³⁾。李元範の研究は、韓国における天理教運動が「多くの場合、病や死という平穏な日常性からの逸脱」を背景にして展開し、天理教の布教者が韓国人信者を確保する過程は「対面的関係を通じた個人的・情緒的な信頼感の構築」から出発していたという側面に注目することで、近代韓国における天理教運動を植民地社会の支配 / 被支配の関係のみで説明することには注意が必要であることを喚起している⁴⁾。そして、植民地期における天理教運動がもつ「普遍主義的な信仰態度」「宗教的普遍主義」が時代的狀況を超越する歴史的存在根拠として確認されている⁵⁾。「日本の敗戦とともに日本人信者がすべて帰国してしまった解放後の韓国社会において、天理教運動が独自の性格を維持できたのは、この講習所で普遍主義的な信仰訓練を受けた韓国人布教者たちの活動があったからといっても過言ではない」と述べられている⁶⁾。このような李元範の見解は、戦後日本における新宗教、民衆宗教史研究の流れを踏むものであった。それは植民

1) 김철수(1997)「일본 신종교의 발생과 전개의 사회사」『社会調査研究』第12卷第1号、釜山大学社会調査研究所、p.138

2) 朴承吉(1996)「한국 속의 일본 신종교」『宗教神学研究』9、西江大学校神学研究所、p.253、남춘모(2005)「신자들의 속성조사에서 나타난 한국에서의 천리교의 현재」『韓國宗教史研究』第13輯、韓國宗教史学会、p.396

3) 李元範(1995)「근대 한일 관계와 천리교 운동」『韓國宗教研究会會報』6、韓國宗教文化研究所

4) 同上、p.32

5) 同上、pp.33-34

6) 同上、p.42

地と敗戦の問題、民衆的意識の普遍性などがその裏に問題意識として据えられていたわけである。しかし、そのような李の意図とは別問題として、李の論考で指摘されていた「戦後韓国社会で残り続けられた唯一の日本系宗教としての天理教」という見解は以降、韓国の研究者の間で天理教に対する大きな前提となっていく。

さて、李元範の研究も含めて、1995年から2000年の間には主に「日韓宗教研究者交流シンポジウム」⁷⁾のメンバーを中心に、日本人研究者からの天理教研究が韓国語に翻訳され、関連の学術雑誌に掲載された⁸⁾。また、韓国人研究者による、天理教や日本の新宗教研究に関する紹介が増えたのもこの時期における動向として理解できよう⁹⁾。この時期における特色は、天理教や日本系新宗教を日本の近代化という社会情勢との関連の下で理解しようとする日本の研究が主に紹介されたことである。それは日本における新宗教研究を紹介することに止まらず、日本系新宗教の韓国進出に対して、「倭色宗教」といった否定的眼差しが韓国社会一般に深く広まっており、それは日本の精神的侵略というイメージでマスメディアを中心に警戒されていた社会的雰囲気の中で、学術的な研究対象として新宗教を位置付けることの必要性を研究者たちが目前の課題としていたといえよう。朴承吉の次のような発言にはこのような社会的雰囲気における研究者の奮闘が如実に示されている。

私としては、日本新宗教の国内進出現象に対してマスコミがよく使用するような、つまり優越的な国力を利用した日本文化の浸透現象として、韓国社会のある問題を露出させるのではないかとといった民族主義的な価値観点を意図的に排除したい。韓日両社会間の問題はいつも合理的な論議以上に情緒的な相互反感感がつねに作用することで、問題の本質的な接近には距離があったことを顧慮するからである¹⁰⁾

7) このシンポジウムは1993年にはじまり、「東アジア宗教文化学会」として発展し、2008年8月に創立大会を開催している。詳細は桂島宣弘(2007)「東アジア人文学の可能性を求めて」(日韓宗教研究FORUM第4回国際学術大会基調講演)参照。

8) 福嶋信吉(1995)「이십세기 초엽의 천리교(天理教), 그 전통과 근대 : 증야도흥(増野道興)의 『명치교전(明治教典)』 해석에 착목하여」『韓國宗教研究会会報』6、韓國宗教研究会、李元範(1996)「일본 신종교 연구의 현황과 과제」『韓國宗教史研究』第5輯、韓國宗教史学会、幡鎌一弘(1996)「명치기에 있어서의 사회와 천리교」『韓國宗教史研究』第5輯、韓國宗教史学会、など。

9) 朴承吉前掲(1997)「한국 속의 일본 신종교」、同「관제 개혁 이후 일제의 종교정책과 그 영향」『法政研究』3、大丘カソリック大学社会科学研究所、김철수 前掲論文、李元範(2000)「근대 新宗教思想 연구의 諸問題」『日本思想』第二号、韓國日本思想史学会、同「근대 일본 신종교 사상의 연구—「신신종교」 개념을 중심으로」『韓國宗教史研究』第8輯、韓國宗教史学会、なお、韓国語文献の引用における日本語訳は筆者による(以下同じ)。

10) 朴承吉 前掲「한국 속의 일본 신종교」, p.253

このような状況の下では、天理教における普遍主義の問題を提起することで植民地と近代、そして新宗教の海外布教について議論した李元範の研究が、その後の韓国内においてその議論が深まることなく、彼自らが、より広い観点から日本における新宗教研究をまずは「紹介」する作業に移ったのも上記のような事情があったからであろう。

この時期の動向をまとめてみると、日本人学者たちによる研究の翻訳を媒介にしつつ、近代の問題として天理教研究は韓国学界に登場するようになった。しかしながら、韓国社会の日本宗教に対する戒めの念、特に、オウム事件によって警戒の意味で高まっていた日本宗教への関心は、学術的な議論においても依然としてその影響は深く、日本における新宗教研究を紹介しつつも、まずは学問的市民権を新宗教研究に与えようと努力した時期であるといえよう。

続いて2000年代に入ると、林泰弘による一連の研究が注目に値する¹¹⁾。彼の研究は天理教教祖中山みきの憑依体験を、宗教的空間、多重人格、宗教的象徴、近代性と変革思想などの側面から、韓国の東学や中国の太平天国運動の性格と比較したものとして、東アジア三国における民衆宗教の近代経験の意味を探り、その同異を比較しようとした試みであったといえる。しかし林泰弘の研究は、中山みきの神秘体験や思想面に関心が集中しており、問題関心において他の韓国人研究者との接点が薄いように思われる。

一方、2004年に韓国宗教社会学会が主催した「21世紀新しい韓日関係と宗教文化—多国籍宗教、天理教の普遍性と特殊性」のシンポジウムでは、現代韓国天理教の状況に関する研究報告が多数あった。特に、今日における天理教布教の沈滞に関心を注ぐ報告者たちは、信者の高齢化・伝統的な布教方式の限界¹²⁾、天理教教義と社会との緊張関係の弱さなどを指摘している¹³⁾。しかし、これらの研究には一つの共通認識が前提のものとして微妙に流れている。すなわち、「天理教は日本から入ってきた最も古い新宗教として、解放後も韓国社会に生き続けられた唯一の日本系新宗教」であるが、それが可能であった理由とはなにか、また、それなのになぜ今は沈滞しているのか、まさにこういった認識である。以下、

-
- 11) 林泰弘(2003)「천리교 교조 나카야마 미키의 병의체험 -체험의 구조와 사상을 중심으로」『日本思想』第5号、韓国日本思想史学会、同(2004)「나카야마 미키의 공간 인식 -신비체험에 나타난 성과 속의 공간을 중심으로」『日本思想』第6号、韓国日本思想史学会、同(2004)「다중인격의 측면에서 본 나카야마 미키의 신비체험」『宗教研究』37、韓国宗教学、同(2004)「종교적 상징을 통해서 본 나카야마 미키의 사상」『新宗教研究』11、韓国新宗教学会、同(2005)「동아시아 종교의 근대성과 변혁사상 -천리교, 배상계교, 동학의 근대체험」『東学学报』第9卷第2号、東学学会
- 12) 남춘모 前掲論文、趙成倫(2005)「한국에서의 천리교 포교와 조직」『韓国宗教史研究』第13輯、韓国宗教史学会
- 13) 朴承吉(2005)「국내 천리교 교단의 종교적 정체성과 토착화」『韓国宗教史研究』13、韓国宗教史学会、p.388

少し引用してみよう。

解放とともに米軍政の布告令1号が宗教の自由を保障したにもかかわらず、その(日本系宗教—引用者)命脈は維持できなかった。しかし、このなかでも天理教は国内有力信者たちによって再建された唯一の教団であった。(中略)救済宗教としての天理教の宗教的普遍性と差異性を日本宗教という他者性という偏見なしにみる必要があるだろう¹⁴⁾。

ここでは、「救済宗教としての天理教の宗教的普遍性と差異性」を偏見なしでみる必要性が述べられているわけであるが、よく考えてみると、偏見をなくすことが問題であるというよりは、偏見をなくさなければならないのだという思いこみ、その認識自体に問題があるのではなかろうか。そして、このような認識は日本人学者による研究においても確認される。

植民地支配の終末による日本人布教者の撤収にもかかわらず、また、その後韓国内における天理教にたいする強い抑圧にもかかわらず、韓国天理教が信仰を持ち続けることが出来たのは、信仰が確実に現地化されていたことを裏付ける¹⁵⁾

以上のように、1995年、李元範によって指摘された見解がここにおいてまさに定着しているように見える。しかし私には、この定着に大きな問題があるようにみえてしかたない。日本の近代との関連性から提起されたはずの天理教に関する議論が、韓国の近代との関連性として発展することなく、未だ本格的な議論は始まってもないまま¹⁶⁾、「生き続けられた唯一の教団」という不思議さのみが独り歩きしているのではないだろうか。その認識が、実は解放とともに「消滅して当然のもの」という韓国社会一般がもっている日本系宗教に対する否定的イメージを、研究者たちが無意識に共有していることの裏返しなのではないだろうか。極端にいえば、「消滅して当然のもの」が「生き残ったのはなぜなのか」という認識であり、このような認識の出発点に立つ限り、「信仰的、宗教的普遍性」を天理教の独自性として取り出す作業にその結論が辿りつくのはある意味当然の結果であろう。もちろ

14) 同上、p.385

15) 對馬路人(2005)「천리교와 해외포교 - 「다국적 종교화」에 관하여」『韓國宗敎史研究』第13輯、韓國宗敎史学会

16) 植民地期における天理教の全体像を把握するためにはより多角的な方面からの研究がまだ要求されている。たとえば、朴泰圭の研究「이인직과 천리교」(2004)における植民地朝鮮での天理教のイメージは「社会指導層の集まる場」として把握されており、従来の民衆層からみる天理教像とは異なる側面も存在していた可能性など。

ん、このような見解が歴史的事実と反するというわけではない。問題はこのような見解を無批判的に受入れる際、捨象されてしまうものにある。「天理教のみが生き続けた」ことに執着すると「天理教のみが植民地布教に成功し、他教団は失敗した」ということになる。はたしてそうなのか。ここに捨象されるものは、天理教、仏教といった個別教団の植民地布教の勝敗を問題にすることで、日本を經由して植民地朝鮮に移植され、宗教的再編成に大きく影響を与えたはずの近代社会制度としての「近代宗教」なのである。

「天理教のみが生き続けた」ということに不思議さを感じるものが、「消滅して当然のもの」であるという無意識からくるものであるとすれば、その無意識自体が歴史的に作り上げられたものであることにより慎重にならなければならない。すなわち、天理教研究者自身が、植民地近代の歴史のなかで形成された認識主体であることを自覚しなければならないという、研究者と研究対象との関係が問われるべき問題なのである。

以上の問題意識から、本稿では天理教の教義が持つ特異性や普遍性に注目することを取り敢えずは止揚し、まずは、天理教の布教現場で実践されていた「病氣直し」に注目することにする。なぜならば、近代以降の国家権力や社会から抑圧されることで変容していた天理教の「病氣直し」の問題は、伝統的な宗教様式が近代化していくなかでどのような問題に逢着し、それをどのように解決していたのかを検討する好い対照になるからである。

3. 天理教の「病氣直し」—「御供」と「つとめ」

今日、天理教の「病氣直し」は「さづけ」に代表されるといえよう。それは定まった手振りと、「あしきはらいすけたまへ天理王命」を9回繰り返し唱えながら、病者の患部を9回なでるものとして、通常「あしきはらいのさづけ」と呼ばれるものである。しかし周知の通り、天理教における「病氣直し」の行為を歴史的にみるといくつかの形態が存在しており、内外的要因によって修正、変化してきたのも事実である。ここでは、天理教の「病氣直し」にはどのようなものが存在していたのか、そしてそれがどう変容し集約されてきたのかを確認しつつ、その含意と「病氣直し」が保持してきた、天理教における意味の一端を考察することとしたい。

ただし、「病氣直し」の諸形態を検討する作業が、たとえば、「さづけ」の種類やその変遷をたどることに止まってはならない。というのも、「さづけ」は「病氣直し」行為の全体から

みれば、一様態に過ぎないからである。最も古い時期から伝えられている服用型としての「御供」や、特に明治期において仏教側や新聞紙面でたびたび「病者の枕元で踊る」ものと軽蔑的に描かれていた「つとめ」、そして「おふでさき」「こふき」「おさしづ」など教義を説くことで病者の信仰的懺悔を誘発する「話一条」もそれぞれ重要な「病氣直し」の行為として注意を払わなければならない。つまり、筆者は天理教の「病氣直し」を「さづけ」に限定せず、前記の「御供」「つとめ」「話一条」をも含めた四つの項目に捉え直し、それを天理教における「病氣直し」行為の全体として設定する。しかしながら、「話一条」についてはそれが天理教の教義という思想的側面との関わりが強く、「病氣直し」という側面からの検討は天理教教義に対する新たなアプローチにならざるを得ないため、別稿で扱っており¹⁷⁾、本稿はその続編ともいえる。

以下では、「御供」からみていこう。

去ル明治二年ノ頃ヨリ夫人安産ノ良薬ト称エ、麦ノ粉ニ砂糖ヲ投シ、是レヲ散薬ト称エ、二寸四方余ノ紙ニ包ミ、参詣人ニ与エ、代価ハ参詣人ノ意ニ任セ貫ヒ受ケ居候処、去ル明治十一年、月日不詳、旧堺県ヨリ之御達ニハ、医業ノ者ニモ無之シテ散薬販売相ナラサル旨御廠達ヲ蒙リ示来ハ、右所業ヲ金米糖ニ換エ、中山ミキニ備エ、其余リヲ御供ト称エ、壹服ニ三粒ヲ包ミ、妊娠ノ婦人ニハ二包ヲ與エ、壹腹ハ産前ニ服スル時ハ、難産ノ憂ヒナクシテ速ニ分娩スルヲ以テ早メト名ケ、亦壹包ハ、産後ニ服スル時ハ血ヲ納メ身体清クスルヲ以テ納メト名ケ候、其他患者ニハ壹腹ヲ與エ、(後略)¹⁸⁾

明治14年(1881)の記録であるこの史料は、「御供」についての最も古いものであり、明治2年(1869)の頃から、それが参詣者に渡されていたと記述しているが、後の史料や言い伝えからの推定は、より早い文久・元治年間(1861～1864)からだとされている。教祖中山みきが、樺本村の梶本惣治朗に嫁いでいた三女はるの安産を契機に「安産の神」「おびやの神」として周囲に知らされ始めたのが安政1年(1854)頃であり、「御供」が初期には「散薬」と呼ばれ、特に「夫人安産ノ良薬ト称エ」られていたことを考え合わせると、安政期から用いられていたかもしれない。そして散薬は砂糖を入れた麦粉であったことである。ここで注目したいのは、「旧堺県ヨリ之御達」により、散薬を麦粉から金米糖に換え、「御供ト称エ」るようになったことである。上記の史料からは堺県達の詳細は分らないが、明治11年に改正さ

17) 김태훈(2008)『오후테사키』와 「코오키」의 질병치유—근대천리교질병치유의 전환점에 착목하여—, 『日本近代學研究』第20輯、韓國日本近代学会

18) 明治14年9月、警察の取調べに対する仲田儀三郎の口述、前掲『梅谷文書』68頁

れた違式罪目の第43条に「医籍ニ入ラズシテ人ヲ診察シ投劑スル者」を禁ずる項目が含まれている¹⁹⁾。つまり、いわゆる国家権力によって「散薬」から「御供」へとその内容が変えられたということは以降、天理教の「病氣直し」と国家権力の介入が密接な関係の中で展開されていく前兆がここでみてとれる。

金米糖に変えられた「御供」はその後、特に天理教が神道本局から一派独立を目指して本格的に動き出す明治32年頃から問題となってくる。一派独立運動の最も中心に立ち、神道本局や内務省との交渉を担っていた松村吉太郎は当時を次のように述懐している。

三度び、教典の編纂に没入したが、ここでまた、うるさい問題が起こってきた。

それは、「御供」についてである。

その時の「御供」は、金米糖であった。これは世上にとかく誤解を生む種となり、内務省でも神経をとがらせていた。世上では「金米糖にモルヒネが入っているらしい」とさえ噂が立つほどであった。

金米糖の御供は、教祖様の時代からつづいている。教祖様は、「この金米糖には沢山の角がついているが、やわらかい舌で撫でていると、自然に角がとれる……」と諭して下さっていた。御存命のころから今日につづくこの御供を、世上の一片の理で止めてしまうことは、信仰者として堪え難いことであった。

「止められないなら、腐らぬようにせよ」

という内務省の言葉に従い、その成分の分析表を「みちのとも」に公告するなど、その持続に努力した²⁰⁾

この問題に付き、明治32年の「おさしづ」で飯降伊蔵は次のように答えている。

何よ悪風寄ってする処、たゞ一つの所からこうという、一つ会議取って運べば一手は綺麗なもの。悪勝手はならん。御供にしてくれ / \。それ心得出けん / \。僅かはきっぱり分かるなれど、多くの中何とも分からん。下げるもの一手にして、これより頼り無い。いつ / \計らい取り扱いませんよう。名称数々他に扱わんよう。又出ける処綺麗ならよい。これ一つ決まりて早くするがよかる。数多い中注意届かん。大き処大き言い付けてするがよい²¹⁾

19) 前田長三郎(1878)『堺県違式註違条例』国立国会図書館所蔵、8頁

20) 松村吉太郎(1945)『道の八十年』養徳社、164頁

21) 「金米糖の御供の事に付、世上にいろ / \風説注意の有之に付如何、と心得までに願」『おさしづ』明治32年2月4日。

要するに、「御供」の濫用を防ぐとともに、管理の徹底を強調している。その方法として、名称の理を付与された教会に限って下付するように指示しているが、「御供」を止めたり、変えることは許可していない。社会や国家からの圧力に対し、天理教団側がとりかかったのはその管理の徹底であったことがひとまず確認できる。

次にそれがまた問題になり、松村が内務省から出頭を命じられたのは明治35年のことである。内務省からは金米糖を廃止するか、腐敗しないようにせよとめられ、松村らは飯降伊蔵の「おさしづ」を伺っている。しかし飯降の返答はより本質的な問題に松村らの問いを転換させるのであった。

御供という、御供で皆救かるとして居る心、これは心休めの印や。どれだけの物入ってあるか、入っていないか、これ聞き分け。皆知って居るやろ。どんな物も、皆喰べる物も同じ事。何も御供効くやない、心の理が効くのか²²⁾

内務省によって攻められた「御供」は、つい「心」という内面の問題へと、天理教団を方向づけさせる要因となったのである。以後、明治37年に「御供」が金米糖から洗米に変えられ、この問題が一着するまで、「軽いと言えば軽い、重いと言えば重い。そこで皆々談じて、精神だけ尋ねるがよい」²³⁾「又皆々皆々心病んであろう。道という、理という、皆々それ／＼心という」²⁴⁾「御供というは大変の理なる。皆々も聞いて居るやろ。さあ／＼何も御供効くのかやない。心の理が効くのか。気の休め、心の理の休まりに出したるものや。すれば分量計りた薬味に出すのかやない」²⁵⁾など、「御供」を洗米に変えてよいのか、洗米はどのような方法で用いるのかと、種々伺っている教団の指導部に対し、飯降は専ら心の問題に集中するよう促していたのである。

次は「つとめ」に関してみてみよう。「つとめ」は前節でみた通り教祖中山みきによって助けの手段として創られた。今日全部5節とされているその地歌は、慶応2年(1866)に第1節、慶応3年(1867)に第5節(12下り)、明治3年(1870)に第2節と第4節、明治8年(1875)に第3節がそ

22) 「御供の件に付昨日東京へ出張の松村吉太郎より申し越されしに、内務省の局長の御話には金米糖は絶対に廃せよとの御話である。若し出来ざる時は製造の方法に対し、腐敗せざるよう出来ざるものか、と言うに付、心得までに願『おさしづ』明治35年7月13日。
23) 「教長御上京の時内務省宗教局長より金米糖御供の事に付種々話しの結果、洗米と改め下付する事一同協議の上願『おさしづ』明治37年3月29日。
24) 「御供の事に付おさづけの上より一統協議致し、種々教長へ申し上げ、教長のお話し下されし上より、洗米に改めさして頂き度き事に付、一統決議の上御願『おさしづ』明治37年4月3日。
25) 「洗米御供幾粒ずつにして包めば宜しきや願『おさしづ』明治37年4月3日。

れぞれ手振りとともに付けられた。この「つとめ」が具体的にどのように「病氣直し」の手段として用いられていたのかについては、詳細な史料は残っていないが、各教会史に言い伝えられている伝承からは、明治期において「病者の枕元で踊る」ものとして相当、行なわれていたことが窺える。その事例をいくつか挙げてみよう。

当時親戚や近隣の人々は、初代の信仰に対して黙視の状態であったが、をびや許しの靈救は四方に伝わり、信仰する者も多くなり、自宅にて熱心にてをどりをつとめ、また、病人の枕元でをどりをつとめ、数々のご守護とともに道が広がっていった²⁶⁾

土佐分教会(明治30年設立、奈良県橿原市)の初代会長鍵田忠治は親戚から天理教の話を聞き、明治16年(1883)に入信した。彼の信心が高揚したのは翌17年、「をびや許し」による妻タミの安産が契機となった。上記の引用はその後の信仰と「病氣直し」の中心が手踊りの「つとめ」であったことを伝えている。もう少し具体的な例をみよう。

井上佐七の入信の日時、動機は不明であるが、その井上佐七が生家に盆の里帰りをした時のことである。同じ垣内で昔可愛がってもらった北原ワサが榛原の三人の医者に手放され、後二、三日の命だと耳にした佐七は、早速北原ワサを尋ねて枕元で十二下りのてをどりをつとめて真剣に身上のご守護を願った。このお願いづとめによって北原ワサは不思議なご守護を頂いた。(中略)「井上さんは医者がどうにもならんといった病人を踊ってたすけよる。あの不思議な踊りを皆で習おやないか」との話となり、平林房吉、上田平八、西窪、増田等、計二十三人がおてふりを習い始めた²⁷⁾。

これは明治25年(1892)に設立された赤瀬分教会(奈良県宇陀市)の設立背景に関する記述である。井上佐七が病者の枕元で行なった「つとめ」は周囲の人々には「不思議な踊り」として認識され、「皆で習おやないか」という反響を呼び起こしている。井上佐七の「病氣直し」行為に対面したという経験が、「皆で習おやないか」との行為に転換されているこの場面は、左の絵²⁸⁾のように、天理教の「つとめ」が社会から軽蔑視されるなか、明治期民衆宗教が直面していた伝統の除去、民俗信仰に対する近代権力の抑圧に、近代人として再編成されつつあった人々の一選択という、重要な宗教的意識変動を物語っているといえよう。このような「つとめ」による「病氣直し」の事例は他の系統からも確認される。

26) 天理教敷島大教会史料集成部編(1990)『敷島大教会史直属教会編』天理教敷島大教会、300頁

27) 同上、51頁

28) 林金端編(1893)『實際討論辯斥天理教』明教社、23頁



無知の老若病人を悩ます図

明治15年秋、河内地方に疫病(一説にコレラ)が蔓延。若江郡下小阪村の北川源蔵・とみ夫妻も、この悲運を逃れ得べくもなく、医者からサジを投げられた。一命が危うくなった時、妻とみの兄である土田宗三郎がたすけの網を投げた。死に瀕している源蔵夫妻の枕元で12下りのおつとめをつとめ、その時お供えしたご神水を飲ませたところ、一夜の間に肩の荷がとれたように楽になったのである。のちに、渋川のご守護の道はおつとめにあると伝承されているのは、ここにその源を発する²⁹⁾。

このように、「つとめ」が「病氣直し」の手段として行なわれていた事実は、天理教団内部の古い信者間で回想されたり、各教会史や伝道史の中で古き信仰の様子として語られたりはしているものの、その歴史的意味や宗教的経験上の含意について検討されることはなかった。とはいえ、全く注目されることがなかったのではない。その中、第65回日本宗教学会における「戦前における宗教の布教実践」パネル報告で堀内みどり氏はまさにこの問題を取り上げている。彼女は「つとめ」が信仰現場で助けの手段として用いられていたことを確認しつつ、6件の例を紹介している。そして、「つとめ」の地歌である「みかぐらうた」の「教え」が「つとめ」の普及とともに広がっていたこと、「人々にとって楽しみであり、教理そのものでもあった」「信仰実践としてのつとめの勤行が自己浄化であると同時に、他者救済の祈りそのものだった」と述べている。しかしながら、彼女の検討は「みかぐらうた」と教理の伝播という従来の枠組と「つとめ」に対する教団側の正統な意味付けに止まっている感が否めない。堀内のいう「他者救済」、すなわち病と「病氣直し」の観点からもう少し考え

29) 船場大教会史料掛編(1994)『船場大教会史部内篇』天理教船場大教会、110頁

る余地はないだろうか。井上佐七の事例から前述したように、「つとめ」による「病氣直し」は「踊りを習う」といった経験を媒介にして明治の早い時期から大和・大阪を中心にして広がっていた。「踊りを習う」ことは「病氣直し」行為への積極的、主体的参加を意味する。つまり、病という非日常的状況に直面した彼らにとって、病の克服はもはや特権的靈能者や、毀積を余儀無くされた従来之神々に依存する受動的経験ではなくなったのである。近代西欧文明のインパクトと国家政策による信仰的価値の空洞化におかれざるを得なかった近代初期の人々は、誰にも開かれていた「つとめ」の「踊りを習う」ことを通じて自己と他者の病に能動的に向き合う機会に出会ったのである。

4. 天理教の「病氣直し」—「さづけ」

「御供」や「つとめ」とともに「病氣直し」の手段として用いられていたものの一つに「さづけ」がある。本稿の冒頭でも言及したように、「さづけ」にはいくつかの形態が存在していたが、現在は「あしきはらいのさづけ」だけが伝えられている。その種類や内容に関しては『改訂天理教事典』など、よく知られているので、ひとまず簡略にまとめてみよう。

- ① 「扇のさづけ」:元治・慶応年間に教祖中山みきによって周囲の人々に渡され始めたもともと古い「さづけ」として知られている。片手に持った扇の動き方によって神意を伺うもので、慶応3年(1867)に創られた「みかぐらうた」の6下り目に「十ドこのたびみえましたあふぎのうかがいこれふしぎ」と出ているように、「扇の伺い」ともいわれていた。しかし明治初年頃に、その使用の問題で教祖によって禁止されたと伝えられているが、「おさしづ」の明治23年6月21日の記録をみると、山中忠七はその後も用いていたようである。
- ② 「御弊のさづけ」:扇の代わりに御幣を用いる。これは「扇のさづけ」が禁止されたこととともに御神体化していたように思われる。
- ③ 「肥のさづけ」:土3合、灰3合、糠3合を混ぜたものを田畑に施す。これは「病氣直し」とは直接関連のないものではあるが、豊作を保証するものとして元治1年頃から渡された。
- ④ 「息のさづけ」:病者が直接中山みきのところに来られない場合、その病者が着ていた服などに息をかける。紙に息をかけ、それを患部に張り付けることで病氣が直る「お息の紙」といったものが後には一般化されるが、高井直吉(1861～1941)と増井りん(1843～1939)の以後は伝わっていない。
- ⑤ 「煮たものぢきもつのさづけ」:白米3合を袋に入れ、煮立ち湯に3遍ひたしたものを病者に与

える。

- ⑥ 「水のさづけ」:清水を器に入れ、先に3口飲んで、病人に与える(ぢきもつのこう水のさづけ)。
- ⑦ 「あしきはらいのさづけ」:「あしきはらいたすけたまへてんりわうのみこと」を手振りとともに3遍唱え、3遍まで、これを3回繰り返す。現在に伝わっている唯一の「さづけ」(てをどりのさづけ)。
- ⑧ 「かんろだいのさづけ」:「みかぐらうた」の2節、3節を唱える。

それぞれの「さづけ」が天理教の信仰現場でどのように用いられていたのかに関する具体的な史料はほとんど残っていないが、「扇のさづけ」と「御幣のさづけ」に対する山澤為造(1857～1936)の談を一つ挙げておきたい。

一、扇ノさづけニ一定デナイ扇ヲ持ツト手ガ上ガルノト横ニフルノト又大豆越ノおじさん(山中忠七)ノ如キハ真直グニ持ツト直グ心ニ浮バシテ下サレルノトアル扇ヲ持ツト直グ心ニ知ラシテ下サルノハ大豆越ノおじさんダケデアッタ

一、只今ハ御神体ノ鏡デアルガ元ハ御幣デアッタノデアル神様ノ方デハコト誰ニ渡スト云フ事ガワカッテアルカラ其ノ前に紙ヲ切ラレテ御幣ヲ造リニナサレタソシテ御渡シニナル時ハ善右衛門様ト大豆越ノおじさんト御出マシナサレ御勤メナサレタノデアル御勤メノト志んハイツモ大豆越ノおじさんデアッタソシテぼてこ(紙箱)ニ拍子木ヲ入レテ三ツ四ツモ前ニナラベテアッタ参拝者ハ其ヲ持南無天理王命ト云ッテ御勤マシタノデアル御勤メスンダラ神様(御教祖様)ト若神様(小かん様)ガ御出マシナリ御教祖様ヨリ御話シ下サレ(只今デ云フタラ刻限ノ御話シデアル)終レバ小かん様ガ御話シニナリ御話シスンダラ御教祖様ヨリ所カラ名前ヲクワシク呼ビダシニナッテ扇ノ授又ハこゑノ授ヲワタスト仰セラレソシテ御幣ヲ御渡シニナッタノデアル私ハ実地ニアハシテ貰フテ知ッテ居ル³⁰⁾

「扇のさづけ」は4、50名ぐらいの人々に渡されたといわれているが、その中でも山中忠七は「真直グニ持ツト直グ心ニ浮バシテ下サレル」と、多少特別なものであったようである。敷一分教会(静岡県志太郡)の設立背景に関する記述にはその具体像が描写されている。

かくて明治十五年陰曆四月十二日(五月二十八日)、村の連座(春祭)に招かれて山田家に来ていた山中忠七先生が、その夫人と娘婿の山田伊八郎夫婦を伴って山本家を訪れてくださったのであ

30) 「大正二年二月一日、大教会ニ於テ山沢支庁長殿御話シ」天理教敷島大教会史料集成部編(2001)『山田倉之助文書』天理教敷島大教会

る。そして早速「扇の伺い」を立てて下さったところ「今立つ、いつ立つとは仰言らんが、立てると仰せられるから立ってみよ」との仰せであった。春祭の当日であったから親族も大勢いて、これは有難いことだと居合わせた者たちがいさの手や腰などを持って立たせてみた。ところが長い間寝たきりであったから、足首はもとより関節の全てが伸びたままで、立たせてはみたがまさに死人のように榛立ちそのままであったという。にもかかわらず忠七先生が「みんな手をはなせ」といわれたので、少しずつそっと手の力を抜いて離していくと、ブキブキと大きな音をたていさの足首の関節が曲がって足の裏が畳につき、膝小僧も曲がって立つことができ、間もなく歩けるようになった³¹⁾

扇を持った山中の心に「今立つ」という神意が浮かび上がったということであろう。このように、山中は直接病気を直せるというよりはその病気が直るか直らないかが神の言葉として分る能力があったことであろう。しかし、山中の「扇のさづけ」は後に飯降伊蔵によって否定される。

さあ / \ 扇の伺い / \ という、心得までのため、これは古きの道や。僅か年限は知れてある。教会を治めて居るなら、世界からどうであろうと心掛けて居よう。俺も見ようか。今の一時難しい処、古き処で止め置きたる処も暫くという。用いる者が悪いのや。これ一寸々と言う者が悪いのや。めん / \ からは出やしょうまい。それだけの心の理が分からねばどうもならん。扇伺いは言葉では言わん。それから遂にはこふまんの理が出る。そこで皆止めた事情は古き事情。ならん処の働き、一人の人争う処の事情、内々の事情に人間の理を働き、すつきり捨てゝは居やんなれど、修理無しの蒔流し、あちらでひよろ / \、こちらでひよろ / \。内にはしっかりして居るなれど、道にはひよろ / \ というようなものや。日々の働き方分からんから、そういう事を言う。教会ならば教会の理を治めるよう³²⁾

ここで飯降が警戒しているのは「こふまん」(高慢)である。つまり、否定の根拠となっているのが高慢な心であることは、「神の神意を伺う能力」の問題が「心」の問題に切り替えられていることであり、そこに注目しなければならない。後述するが、教祖時代に存在していた「さづけ」は本席飯降の時代に入ると専ら「心の問題」として洗練され、規定されていくこととなる。より具体的にみるために、「さづけ」が渡された時期別に区分してみよう。というのも、前記、「さづけ」の諸形態を三つの時期に分けて考えた場合、それぞれの時期別に明確な特徴がみられ、その特徴の変遷を辿っていくと、本稿が目的としている問

31) 前掲『敷島大教会直属教会編』、462頁

32) 「山中忠七扇の伺の事に付伺」『おさしづ』明治23年6月21日(陰暦5月5日)。

題の一つが明らかにされるからである。その時期は、第1期、文久・元治～明治初年頃、第2期、明治7年～明治20年(教祖の死)、第3期、明治20年以降(本席時代)に区分できる。まず、第1期は扇、御幣、肥のさづけに集中し、第2期に比べ比較的多数の人々に渡されていたが、明治初年頃に「扇のさづけ」が教祖によって禁止されたことと、御幣が御神体化していくことにその特徴がみられる。また、他の諸「さづけ」に比べ、病氣が直るか直らないかに対し、神意を伺うといった、より間接的な「さづけ」といえよう。

〈表1〉 33)

人名	生没年代	入信	さづけ	備考
飯田岩治郎	1858～1907	1863	水	平安支教会長、本部準役員
村田幸右衛門	1821～1886	1862	扇、御幣、肥	教祖中山みきから「みかぐらうた」の手振りを教えられた最初の一人
辻忠作	1836～1905	1863	肥、てをどり(明治7)	初期取次人
仲田儀三郎	1831～1886	1863	扇、御幣、肥、息(明治7)	初期取次人
山中忠七	1827～1902	1864	扇、御幣、肥	初期取次人
飯降伊蔵	1833～1907	1864	扇、御幣、言上の許し(明治8)	本席(教祖中山みきの後継者)
飯降さと	1834～1893	1864	扇、御幣	
岡本重治郎	1819～1878	1864	扇	教祖から「みかぐらうた」の手振りを教えられた最初の一人

上記〈表1〉に整理した8名以外にも、4、50名ぐらいの人々に扇や御幣、肥のさづけが渡されたといわれているが、そのほとんどの名前が現在伝わっていないことは、勿論、教祖によってその使用が止められたこともあるが、当時期(文久・元治)に教祖から助けられた多くの人々には未だ宗教共同体としての天理教という意識は芽生えていなく、前近代的な流行神のように教祖やその「病氣直し」を認識していたことであろう。しかし、「みかぐらうた」「おふでさき」など、いわゆる教義が形成されていくことにつれて、明治7年から渡された「さづけ」はその性格においても第1期とは変わったものであった。それは教祖以外の信奉

33) 以下、〈表1〉、〈表2〉、〈表3〉は『改訂天理教事典』に出て来る人名を中心に『おさしづ』と比較しながら整理したものである。

者が教祖の代わりに主体的に病気を直せる能力として渡されたことに特徴があるが、側近の何人かに限られていたのがまた注目される³⁴⁾。

〈表2〉

人名	生没年代	入信	さづけ	備考
榊井伊三郎	1850～1910	1864	かんろうだい	初期取次人、本部員
松尾市兵衛	1835～1879	1864	煮たもの	初期取次人
平野辰次郎	1856～1901	1879		朝日組講元塚支教会長
高井権吉	1861～1941	1879	息	最初の住み込み青年本部員
鴻田忠三郎	1828～1903	1882	水	真之亮の後見役

以上、〈表2〉までの時期、つまり、教祖の没年の明治20年(1887)までは「さづけ」の能力が教祖の側近の何人かに限られていた。では、明治20年以前に既に入信し、教祖に親しまれていた多くの信者たちは「病氣直し」を行なうことができなかつたのかといえそうでもない。各地方における彼らの「病氣直し」活動は「さづけ」ではなく、前述の「御供」や「つとめ」と、「話一条」、あるいは「息の紙」(息をかけた紙として患部に張り付けるもの)などによって精力的に「病氣直し」を行っていたのである。ここで、「息の紙」に関する事例を一つ挙げておこう。

上原氏は、上京のとき背負うて来た神様を四畳半に祀って、礼拝を怠らなかつた。ある日、近くの銭湯に行ったところ、上原氏のお腹に腫物が出来ており、真赤になっていた。それでも平気で湯に浸しているのを、同じ浴客の一人が驚いて、

「旦那、大丈夫ですか」

と訊ねた。上原氏は

「私には、神様のお息の紙を貼っているので、何も心配はないのだ。そのうちに癒るよ」

と答えた。数日後、上原氏の腫物がきれいに癒っているのを見て、先の浴客が、

「よく効くお紙さんですな、それは何でも効きますか」

「何でも効くよ」

ということで、このお息の紙を頒けてもらいに來る人々が、銭湯の前で並んで待っていたといわれる³⁵⁾

34) <表1>の仲田義三郎が「息のさづけ」を用いて「病氣直し」を行ない始めたのは明治8年からと口述している。前掲「梅谷文書」、68頁。

教祖の死後、「さづけ」の資格はその後継者となった飯降伊蔵によって渡されるようになったが、飯降は側近の人々のみならず、布教師一般に広く「さづけ」の能力を与えるとともに、さづけの意味を教義と結び付けて規定していく。明治20年代に入り、天理教の布教方式の特徴としてあらわれた単独布教(遠隔地布教)を可能にした教団内部における背景が、「さづけ」の急増にあったことには間違いない。島藺進は明治20年以降の天理教団の布教について以下のように述べている。

単独布教方式は、都市生活者の苦難に精通したカリスマ的布教師と小規模で緊密な結びつきをもったカリスマ共同体(布教センター)を量産するシステムであった。天理教は早くから大教団となりながら、その内側に常に多くのカリスマ共同体をかかえ込んできたのである。多くの新宗教教団がたどりつつある信仰生活の停滞現象を天理教が免れてきたもっとも大きな要因の一つがこの布教方式にあったと考えられる³⁶⁾

単独布教とは遠隔地布教ともいわれるもので、天理教の布教師が「ぢば」を離れ、専ら布教の目的で遠隔地に出向くことをいう。島藺はそれを「カリスマ共同体(布教センター)を量産するシステム」とし、「多くの新宗教教団がたどりつつある信仰生活の停滞現象を天理教が免れてきたもっとも大きな要因の一つ」としている。氏は浜松市の事例を通して天理教の単独布教がどのようなものであったかを明らかにしているが、本稿の関心事である「病氣直し」との関連を明らかにするためには、明治20年以降、何故単独布教が可能になったのか、その天理教団内部における要因を検討しなければならない。そしてその最もの要因は前述した通り、「さづけ」の急増である。しかし、ここでもう一つ注目したいのは、飯降伊蔵が「さづけ」の能力を広く与えるとともにその根拠を教義と結び付ける形で規定していくことである。

さあ / \ これまで長々退屈であったやろ。さあ / \ これよりたすけのため、水を授けよう。さあ / \ しいかり受け取れ、さあ受け取れ。

押して、水の訳に付願

さあ / \ 授けたのは、心の理に与えたるのやで。たとえ途中にても、泥水でも、身の悪い者あれば、先に三口飲んで、後飲ましてやれ。

又押して、水のおさづけの理由を尋ね

35) 高野友治(1976)『天理教伝道史Ⅶ』天理教道友社(3版、初版は1968年)、11-12頁

36) 島藺進(1984)「天理教の都市布教—浜松市の場合」『続都市社会の宗教』東京大学宗教学研究室、108頁

さあ / \ この水というは、人間元初まりの時、三尺まで水中住居、この清水を与える理。又三口飲むは、三日三夜に宿し込みた、この理よって与える³⁷⁾

飯降が明治20年、「水のさづけ」を渡した時、周囲の人々はそれが何を意味するのかが分らなかったであろう。それよりも、「病氣直し」の手段として「さづけ」が何故効能を持っているのかを求めようになったのである。それに対して飯降は「人間元初まりの時、三尺まで水中住居、この清水を与える理」として、教祖から教えられていた教義に「さづけ」の根拠を結び付けている。一方、教祖中山みきが「さづけ」の能力を渡す際の口調をみてみよう。

後三十三年以前、正月四日より、忠作参りました。同十二月廿六日神様おはなし(お授下されました)下されて、前裁喜三郎平骨の扇渡す。これ神と思て大切に祀れ。同善助、黒骨の扇渡す。同幸右衛門、御幣、肥、授けよふ、之末代と悟れ。辻忠作、御幣、肥授けよふ、これまつだいとさとれ、長の道中路金なくては、来られよふまい。路金として、肥授けよふ。と仰あります³⁸⁾

「路金」として渡される「さづけ」に比べ、飯降の「さづけ」が教義にその根拠を据えたことは教祖なき時代の到来が天理教共同体に何をもたらせたのかを明確に物語っている。教祖の奇跡的な霊能を分配してもらうような構造のもとにおける「さづけ」の効能は、教祖から直接与えられるという権威と教祖の存在が前提とされなければならない。その意味において「さづけ」は制限的である。しかし、「さづけ」の権威と根拠が教祖から教義に、新たな根拠地を広めたことは教義そのものが信仰生活の前面に浮上してくる事態を意味すると同時に、「さづけ」の効能が教義に基づいてより普遍的な形で開かれていくことにも注意を払わなければならない。

5. おわりに

前近代の日本社会で発生した天理教という信仰は、近代日本社会のなかで巨大新宗教教団として急成長した。そして帝国日本の領域において植民地布教を行い、朝鮮、台湾、

37) 「喜多治郎吉身上に付願(この時おさづけ頂戴)、『おさしづ』明治2年 5月6日 午前9時。

38) 天理教教義及史料集成部編(1957)『復元』32号、302頁

旧満州地域に広がった。その歴史的遍歴は、近代日本帝国と宗教の問題、異民族布教、戦争協力など、様々な方面における研究テーマと接点を持つ。しかし、宗教の現場における信仰の実践的な在り方に注目することは、特に、伝統と近代の変容の問題、新たな伝統の創出の問題を考える上で、非常に重要な観点となりうる。本稿は明治期天理教の「病氣直し」が近代との遭遇のなかでどのように変容し、その変容の歴史的意味について検討を行った。

天理教の「病氣直し」は「御供」「つとめ」「さづけ」など、今日的な目線からみれば、前近代からの信仰的要素が濃厚な、民間療法とも見受けられるような様式から、教義的な意味の正当性がしっかりと付与されたものとして変容してきた。もちろん、そこに近代国家の抑圧が絡まれていることは言うまでもない。宗教の近代化は教団組織と教義体制の整備、布教方式の近代化のみではなく、本論でみたように、宗教が一般的に、もしくは普遍的な要素とする「病氣直し」それ自体にも近代の機制が作動していた。それによって天理教は「近代宗教」と成り得たのである。このことについては、韓国における前近代的信仰の在り方と、近代以降の変容を考察する際にも深く注意を払う必要があるだろう。

【参考文献】

- 김철수(1997)「일본 신종교의 발생과 전개의 사회사」『社会調査研究』第12卷第1号、釜山大学社会調査研究所
 朴承吉(1996)「한국 속의 일본 신종교」『宗教神学研究』9、西江大学校神学研究所
 남춘모(2005)「신자들의 속성조사에서 나타난 한국에서의 천리교의 현재」『韓國宗教史研究』第13輯、韓國宗教史学会
 李元範(1995)「근대 한일 관계와 천리교 운동」『韓國宗教研究会會報』6、韓國宗教文化研究所
 _____(1996)「일본 신종교 연구의 현황과 과제」『韓國宗教史研究』第5輯、韓國宗教史学会
 _____(2000)「근대 新宗教思想 연구의 諸問題」『日本思想』第二号、韓國日本思想史学会
 _____(2000)「근대 일본 신종교 사상의 연구—「신신종교」개념을 중심으로」『韓國宗教史研究』第8輯、韓國宗教史学会
 福嶋信吉(1995)「이십세기 초엽의 천리교(天理教), 그 전통과 근대: 증야도흥(增野道興)의 『명치교진(明治教典)』 해석에 착목하여」『韓國宗教研究会會報』6、韓國宗教研究会
 幡鎌一弘(1996)「명치기에 있어서의 사회와 천리교」『韓國宗教史研究』第5輯、韓國宗教史学会
 朴承吉(1997)「관계 개혁 이후 일제의 종교정책과 그 영향」『法政研究』3、大丘カソリック大学社会科学研究所
 林泰弘(2003)「천리교 교조 나카야마 미키의 빙의체험 -체험의 구조와 사상을 중심으로-」『日本思想』第5号、韓國日本思想史学会
 _____(2004)「나카야마 미키의 공간 인식 -신비체험에 나타난 성과 속의 공간을 중심으로-」『日本思想』第6号、韓國日本思想史学会

- _____ (2004) 「다중인격의 측면에서 본 나카야마 미키의 신비체험」 『宗教研究』 37, 韓國宗敎學會
- _____ (2004) 「종교적 상징을 통해서 본 나카야마 미키의 사상」 『新宗敎研究』 11, 韓國新宗敎學會
- _____ (2005) 「동아시아 종교의 근대성과 변혁사상 - 천리교, 배상제교, 동학의 근대체험-」 『東學學報』 第9卷第2号, 東學學會
- 對馬路人(2005) 「천리교와 해외포교 - 「다국적 종교화」에 관하여」 『韓國宗敎史研究』 第13輯, 韓國宗敎史學會
- 김태훈(2008) 「『오후테사키』와 「코오키」의 질병치유 - 근대천리교질병치유의 전환점에 착목하여-」 『日本近代學研究』 第20輯, 韓國日本近代學會
- 前田長三郎(1878) 『堺県違式註違條例』 国立国会図書館所藏
- 松村吉太郎(1945) 『道の八十年』 養徳社
- 天理敎敷島大敎會史料集成部編(1990) 『敷島大敎會史直屬敎會編』 天理敎敷島大敎會
- 林金端編(1893) 『實際討論辯斥天理敎』 明敎社
- 船場大敎會史料掛編(1994) 『船場大敎會史部內篇』 天理敎船場大敎會
- 天理敎敷島大敎會史料集成部編(2001) 『山田倉之助文書』 天理敎敷島大敎會
- 高野友治(1976) 『天理敎伝道史VII』 天理敎道友社(3版, 初版は1968年)
- 島藪進(1984) 「天理敎の都市布敎 - 浜松市の場合」 『続都市社会の宗敎』 東京大学宗敎敎學研究室
- 天理敎敎義及史料集成部編(1957) 『復元』 32号

논문투고일 : 2013년 03월 10일
심사개시일 : 2013년 03월 20일
1차 수정일 : 2013년 04월 09일
2차 수정일 : 2013년 04월 15일
게재확정일 : 2013년 04월 20일

〈要旨〉

明治期天理教における「病氣直し」の諸形態とその変容

韓国で天理教に関する本格的な研究の始発としてあげられる李元範の研究は、戦後日本における新宗教、民衆宗教史研究の流れを踏むものであった。それは植民地と敗戦の問題、民衆的意識の普遍性などがその裏に問題意識として据えられていた。しかし、李の意図とは別問題として、彼が指摘していた「戦後韓国社会で残り続けられた唯一の日本系宗教としての天理教」という見解は以降、韓国の研究者の間で天理教に対する大きな前提となっていく。このような見解は、近現代宗教研究における一国史的観点として、止揚されるべき認識であるといえよう。

本稿では、天理教の教義が持つ特異性や普遍性に注目することを取り敢えずは止揚し、まずは、天理教の布教現場で実践されていた「病氣直し」、とくに「御供」「つとめ」「さづけ」に注目することにする。これが「病氣直し」の諸形態は、今日的な目線からみれば、前近代からの信仰的要素が濃厚な、民間療法とも見受けられるような様式から、教義的な意味の正当性がしっかりと付与されたものとして変容してきた。もちろん、そこに近代国家の抑圧が絡まれていたことは言うまでもない。宗教の近代化は教団組織と教義体制の整備、布教方式の近代化のみではなく、宗教が一般的に、もしくは普遍的な要素とする「病氣直し」それ自体にも近代の機制が作動していた。それによって天理教は「近代宗教」と成り得たのである。このことについては、韓国における前近代的信仰の在り方と、近代以降の変容を考察する際にも深く注意を払う必要があるだろう。

Acculturation Forms of Tenrikyo Faith Healing in Meiji Period

Won Beom Lee is seen as the beginner of serious research on Tenrikyo in Korea. He studied Tenrikyo in the context of the New Religions and Popular Religions studies in post-war Japan. He understood it being conscious that it hid in its reverse problems such as that of the colonial period, the defeat in war or the popular consciousness of universality. However, notwithstanding Lee's purposes, his assertion that "Tenrikyo is the only Japan-related religion that remained in postwar Korean society" exerted enormous influence afterwards on Korean researchers' view on Tenrikyo. I would say that this kind of position should be removed from the research on modern and contemporary religion as a view of history centered in only one country, i.e. the national history.

In this paper I will focus on the "faith healing" practices that were performed in the actual missionary work, leaving aside for the time being the question of the particularity or universality of the doctrine of Tenrikyo. I will focus specially on the "goku", "tsutome", and "sazuke". From our present point of view, these forms of "faith healing" underwent a complete change from a pattern of strong pre-modern religious elements understood as well as a kind of folk medical treatments, to something that was deeply invested with legitimacy in a doctrinal sense. Of course, it goes without saying that the oppressive constraints of the modern State are deeply connected here. The modernization of religions not only involved the adjustment of the religious organization and the doctrinal systems, or the modernization of the methods of propagation. The mechanisms of modernization were working in religions at large and in the "faith healing" practices themselves taken as universal elements. It was in this way that Tenrikyo could become a "modern religion". Regarding this point, it is also very important to pay attention when thinking about the pre-modern forms of faith in Korea and the changes of the modern period onwards.

